

# „Czym jest człowiek?” (Ps 8,5)

Zarys antropologii biblijnej



**Papieska Komisja Biblijna**

**„Czym jest człowiek?” (Ps 8,5)**

Zarys antropologii biblijnej

Tytuł oryginału: «*Che cosa è l'uomo?*» (Sal 8,5)  
*Un itinerario di antropologia biblica*

© Copyright 2019 - Libreria Editrice Vaticana  
00120 Città del Vaticano

© Copyright for the Polish edition by Dzieło Biblijne, Lublin 2020

Tłumaczenie z j. włoskiego  
*ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk*  
*Papieska Komisja Biblijna*

Redakcja i korekta  
*Joanna Pisiewicz*

Redakcja techniczna  
*Wiktor Idzik*

Opracowanie graficzne okładki  
*Małgorzata Anczykowska*

Na okładce  
*Stworzenie kobiety i mężczyzny.*  
Ilustracja z Biblii Kobergera (1483 r.)

ISBN 978-83-939452-5-2

Dzieło Biblijne im. św. Jana Pawła II  
[www.biblista.pl](http://www.biblista.pl); e-mail: [dzielbib@kul.pl](mailto:dzielbib@kul.pl)

Druk i oprawa:  
Drukarnia im. A. Półtawskiego  
[www.drukarnia.kielce.pl](http://www.drukarnia.kielce.pl)

## PRZEDMOWA

„Nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich [uczniów Chrystusa] sercach”. To zdanie autorzy Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*, nr 1) umieścili na samym jej początku jako główną zasadę hermeneutyczną służącą do lepszego zrozumienia zawartych w niej wypowiedzi, w których z uwagą i szacunkiem traktuje się historię ludzkości w świetle tajemnicy Królestwa Bożego. Takie zobowiązanie jawi się jako podstawowe w posłannictwie Kościoła w dzisiejszym świecie, gdzie doszły do głosu nowe potrzeby, nowe problemy, nowe wyzwania. Już pod koniec obrad Soboru Watykańskiego II – w roku 1965 – zauważano, w jak dużym stopniu współczesna społeczność poddana jest głębokim przeobrażeniom, zwłaszcza w obszarze nauki i technologii, ale także relacji międzyludzkich. Podobne transformacje doprowadziły do „prawdziwej przemiany społecznej i kulturalnej, która wpływa również na życie religijne” (*Gaudium et spes*, nr 4). Doprawdy, z jednej strony pojawiły się brak równowagi i harmonii między działaniem i myśleniem normatywnym, między wydajnością działań praktycznych a sumieniem moralnym, między rosnącą specjalizacją i generalną wizją rzeczywistości. Ponadto oprócz nieoczekiwanego konfliktu międzypokoleniowego zarysowała się też inna wizja relacji między mężczyzną i kobietą, głównie w zakresie takiego rozumienia płciowości, które kontrastowało z utrwalonymi i obowiązującymi dotąd tradycjami w tym względzie. Z drugiej strony, dochodziło do głosu coraz mocniej akcentowane pragnienie życia w zgodzie z naturą człowieka, z poszanowaniem równej godności każdej osoby ludzkiej, bez względu na rasę, płeć, opcję ideologiczną. Natomiast wymiar nadprzyrodzony często bywał zapoznawany, i to z powodu rozbudzania nadziei czysto ziemskich. Decyzje i wybory dyktowane wartościami religijnymi nie jawiły się już zatem jako ważne dla prawdy o człowieku. Z racji tak wielu czynników – czytamy dalej w *Gaudium et spes* (nr 10) – „wobec dzisiejszego rozwoju świata coraz liczniejsi stają się ci, którzy bądź stawiają, bądź też z nową wnikliwością postrzegają najbardziej podstawowe zagadnienia: Kim jest człowiek?”.

W ostatnich dziesięcioleciach opisana wyżej przemiana dokonywała się jeszcze szybciej, przynosząc nowe pytania i zasady natury antropologicznej, wymagające poważnej analizy rozpoznawczej. Pragnieniem Kościoła – wiernego przykazaniu swojego Pana – jest służyć ludziom, przedkładając te elementy prawdy, które sprzyjają autentycznemu rozwojowi, zgodnemu z planem Boga. Posłannictwo to Kościół wypełnia, odwołując się do Obj-

wienia Bożego, poświadczonego w Piśmie Świętym, wnosząc w problemy i poszukiwania ludzi owo światło, które ma swe źródło w Słowie natchnionym przez Boga i jest zdolne ukazać sercom wszystkich wielkość i powołanie człowieka, stworzonego na obraz Boży (*Gaudium et spes*, nr 12).

Na tej płaszczyźnie sytuuje się inicjatywa papieża Franciszka, który polecił Papieskiej Komisji Biblijnej opracować dokument na temat *antropologii biblijnej*, będący z założenia wiarygodną podstawą do dalszego rozwoju na polu filozofii i teologii, w duchu pełnej świadomości faktu, że Pismo Święte stanowi „najwyższą regułę wiary” (*Dei verbum*, nr 21) i „duszę świętej teologii” (*Dei verbum*, nr 24).

Prezentowany *Dokument* stanowi nowość zarówno pod względem treści, jak i pod względem formy wykładu. Nie było bowiem dotychczas żadnego opracowania, które w organiczny sposób przedstawiałoby kluczowe elementy, mające istotny wpływ na określenie tego, czym jest człowiek – w świetle Starego i Nowego Testamentu. Tematy, które najczęściej były rozwijane w oderwaniu jeden od drugiego, są tutaj zharmonizowane i tworzą koherentną całość. Zasada się ona na oryginalnym planie, zaczerpniętym z założycielskiego opowiadania Księgi Rodzaju 2–3 (zintegrowanego z innymi opowiadaniem o początkach człowieka), ponieważ te właśnie strony Pisma są uważane za fundamentalne zarówno przez księgi nowotestamentowe, jak i przez tradycję dogmatyczną Kościoła. W tych początkowych rozdziałach natchniony autor szkicuje w idealny sposób, nawet jeżeli w większości bardzo delikatnie, konstytutywne cechy osoby ludzkiej, którą od samego początku umieszcza wewnątrz dynamicznego procesu, gdzie człowiek jako stworzenie przyjmuje rolę decydującą o jego przyszłości. Przy czym jest to widziane w odniesieniu do aktywnej i miłującej obecności Boga, bez której nie można zrozumieć ani natury człowieka, ani sensu jego dziejów.

Każdy ważny element zarysowany w opowiadaniu założycielskim (Rdz 2–3), jak to zaznaczono we wprowadzeniu do *Dokumentu*, jest rozwijany poprzez analizę wszystkich ksiąg biblijnych; różne tradycje Starego Testamentu (w Pięcioksięgu, w pismach sapiencjalnych, w zbiorach prorockich) i tradycje Nowego Testamentu (w Ewangeliach oraz w listach apostoelskich) wnoszą swój wkład – każda we właściwy sobie sposób – w ukształtowanie obrazu człowieka w całej jego złożoności, który jawi się jako misterium wymagające dalszego studium i jako jeden z cudów Bożego działania, inspirowany do nieustannego uwielbienia i wysławiania Stwórcy (Ps 8).

Intencją autorów tego *Dokumentu* jest więc pomóc w dostrzeżeniu piękna, jak również złożonego bogactwa Bożego Objawienia dotyczącego człowieka. Piękno prowadzi do doceniania tego dzieła Boga, jakim jest

człowiek, natomiast złożoność i bogactwo do podjęcia pokornego i nieustannego trudu poszukiwania, zgłębiania oraz przekazywania. Wykładowcy wydziałów teologii, ale także katecheci i studenci teologii otrzymują pomoc, która ma doprowadzić do całościowego widzenia i rozumienia planu Bożego, rozpoczętego aktem stworzenia, a realizowanego na przestrzeni wieków aż do momentu wypełnienia w Chrystusie, nowym Człowieku – „kluczu, ośrodku i celu całej historii ludzkiej” (*Gaudium et spes*, nr 10). Zaiste, „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego” (*Gaudium et spes*, nr 22). To zaś jest ofiarowane jako niewzruszone źródło nadziei dla wszystkich ludzi będących w drodze do Królestwa sprawiedliwości, miłości i pokoju, których każde serce pragnie i na które oczekuje.

Kard. Luis Ladaria, SI  
*Przewodniczący Papieskiej Komisji Biblijnej*

30 września 2019, liturgiczne wspomnienie św. Hieronima





# WPROWADZENIE

1. Dzieje ludzi naznaczone są ich nieustannym poszukiwaniem. Mędrzec izraelski mówi: „Ja, Kohelet, byłem królem nad Izraelem w Jeruzalem. I skierowałem umysł swój ku temu, by zastanawiać się i badać, ile mądrości jest we wszystkim, co dzieje się pod niebem. To przykre zajęcie dał Bóg synom ludzkim, by się nim trudzili” (Koh 1,12-13). Pragnienie poznawania stanowi bez wątpienia jedną z cech charakterystycznych istoty ludzkiej, rozpoznaną już przez starożytnych filozofów i przez nich wysoko cenioną, ponieważ sprawia, że sama egzystencja człowieka jest kreatywna, pożyteczna i lepsza. Oprócz wysiłku związanego z poszukiwaniem, który podkreślał Kohelet, należy dostrzec także olśniewający wymiar odkrywania prawdy i dobra (Mdr 7,25-30). Starożytne przysłowie hebrajskie przewiduje dla króla, jako figury mędrca, zadanie z całą pewnością trudne, ale równocześnie chwalebne: „Chwałą Boga rzeczy taić, a chwałą królów rzecz zbadać” (Prz 25,2). Z kolei Syracycles sławi staranną działalność skryby, który bada „mądrość wszystkich starożytnych, a czas wolny poświęci proctwom (...), wnikać będzie w tajniki przypowieści; wyszukiwać będzie ukryte znaczenie przysłów i zajmować się zagadkami przypowieści. (...) Przejdzie do ziemi obcych narodów; doświadczy dobra i zła między ludźmi” (Syr 39,1-4). Mędrzec w istocie pragnie pojąć sens wydarzeń, które niejednokrotnie mają dramatyczny charakter, nieraz zaś lśnią kolorami nadziei; zanurzony w pełnym zagadek procesie dziejowym stawia sobie pytanie o to, jakie jest w nim miejsce człowieka, jaki jest jego początek, jego obowiązki i jego przeznaczenie.

## Czym jest człowiek?

2. Człowiek bada niebo, aby zrozumieć jego tajemnice i przesłanie, przemierza drogi świata, chcąc odkrywać bogactwa służące jego życiu i cuda przyrody do kontemplacji, roztrząsa każdą rzecz, stawiając nieustannie pytania. Jednakże w tym ciągłym poszukiwaniu towarzyszy mu w głębi duszy zawsze to samo pytanie: czym jest człowiek?

Na tak sformułowane pytanie padały liczne odpowiedzi, a co za tym idzie zostały napisane liczne książki, które od najdawniejszych czasów zachowały się do naszych dni; przekazywane są w nich owoce szlachetnego trudu wielu badaczy, które ukazują promień prawdy. W tym literackim dziedzictwie ludzkości naczelne miejsce zajmuje szczególna księga, będąca dziełem wielu autorów, ale przypisana do jednego i tego samego

źródła natchnienia, pismo mające jedyną w swoim rodzaju koherencję, jakkolwiek zostało zredagowane w ciągu wielu wieków i poddane różnicowanym wpływom zmieniających się wartości kulturowych. *Pismo Świąte* – bo o nim mowa – posiada dla wierzących nieporównywalną z niczym innym wartość, a to z racji swej Boskiej mądrości, zdolnej wzbudzić w sercu człowieka wolne i pełne miłości uznanie całej prawdy. Również dlatego, że jest księgą, która rodzi się jako owoc refleksyjnych zmagañ ludzi mądrych, która zawiera świadectwo walk, cierpienia i wielkich radości; księgą, która stanowi przejaw płodności ludzkiego serca, ale która nade wszystko ma swe ostateczne źródło w inspirującym tchnieniu Boga. Pismo Świąte rozumiane całościowo to „proroctwo”, objawiające wszystkim świetlaną prawdę o tym, czym jest człowiek (*Dei verbum*, nr 21; *Gaudium et spes*, nr 12).

Ludzkość na przestrzeni swych dziejów liczących tysiące lat postępowała na drodze rozwoju poznania naukowego, stopniowo rozwijając wysokie pojęcie o „prawach człowieka”, dając świadectwo rosnącemu poszanowaniu mniejszości, osób bezbronnych, ubogich i zepchniętych na margines, i walcząc o ochronę środowiska i dziedzictwa historycznego, proponując coraz to bardziej odpowiednie formy współzycia społecznego. Jednak pomimo wyraźnie widocznego postępu, zwłaszcza w sferze technologii, pomimo nieustannego i opatrnościowego powstawania inicjatyw dobroczynnych, które są niczym zaczyn społeczności uniwersalnej, każdy wnikliwy obserwator zauważa, że współczesne społeczeństwo przeżywa kryzys duchowy. Opisywała go już Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes* (nr 4-10), podkreślając trudności i pytania, które należałoby rozważać w świetle słowa Bożego.

3. W bardzo znanym fragmencie Listu do Rzymian, w którym mowa o bezbożności i niesprawiedliwości ludzi, św. Paweł naucza, że zepsucie moralne ma swoją przyczynę w odwróceniu relacji z Bogiem w taki sposób, że zamiast przyłgnięcia do Niego, ludzie zwracają się do istot niegodziwych i zwodniczych: „Podając się za mądrych, stali się głupimi. I zamienili chwałę niezniszczalnego Boga na podobizny i obrazy śmiertelnego człowieka, ptaków, czworonożnych zwierząt i płazów” (Rz 1,22-23). Cześć oddawana rzeczywistości ziemskiej nie przyjmuje w naszych czasach form idolatrii kultowej; jednak to nie oznacza, że porzucenie prawdziwego Boga – prezentowane wręcz jako wyzwolenie i powód do chwały – prowadzi do podporządkowania regułom oraz dyrektywom kłamstwa i niesprawiedliwości (Rz 1,25). Brak szacunku w odniesieniu do Boga, według św. Pawła, powoduje dezorientację w pojmowaniu sensu ludzkiego ciała w wymiarze jego płciowości, czemu towarzyszy wybuch nieprzyzwoitych namiętności

(Rz 1,24.26-27); a wówczas cała społeczność wydana jest na łup nieporządku, przemocy, buntu i braku litości (Rz 1,28-31). Tego rodzaju bolesne i dramatyczne zjawiska cechują również nasz świat, gdzie kwestionuje się antropologiczną wartość różnic płci, a także dostrzega kruchość relacji małżeńskich i rozprzestrzenianie się przemocy domowej. Generalnie rzecz ujmując, należy stwierdzić, że dochodzą do głosu egoizmy i siły przemocy, które wznecają okrutne wojny oraz prowadzą świat do wielkich problemów z powodu przerażających form ubóstwa i izolacji.

Apostoł Paweł konkluduje swoją analizę mówiąc, że „sprawcy tych rzeczy” „nie tylko je popełniają, ale nadto chwalą tych, którzy to czynią” (Rz 1,32). Pragnienie dobra, które winno ożywiać każdą odpowiedzialną osobę, skłania zatem do „mówienia”, aby objawiać tę „prawdę”, na którą „nieprawość nakłada pęta” (Rz 1,18), czyli odkrywając prawdę o tym, czym jest człowiek w swojej godności, ale i jakie ciążą na nim zobowiązania, poczynając od tych, które ma względem słów pochodzących od samego Boga.

Kościół katolicki podejmował każdy możliwy trud, by wesprzeć ludzi dobrej woli w przyjęciu słusznych perspektyw dobra. Kierując się tym duchem, papież Franciszek zwrócił się do Papieskiej Komisji Biblijnej z prośbą o przygotowanie *Dokumentu* na temat „antropologii biblijnej”. Kościół bowiem od zawsze opiera swe przesłanie na Piśmie Świętym (*Dei verbum*, nr 24). Dotychczas nie ukazało się żadne oficjalne opracowanie, które prezentowałoby panoramiczną i kompletną wizję człowieka według Biblii. Powierzone zadanie, bez wątpienia ważne, wymagało rzetelnego merytorycznie namysłu nad tym, w jaki sposób przedstawić to, co Pismo Święte naucza na temat antropologii.

## **Zarys antropologii biblijnej**

4. Niniejszy *Dokument* pomyślany jest jako wiarygodna interpretacja całego Pisma Świętego w zakresie antropologii. Z jednej strony wymaga to jasnego przedłożenia reguł, według których sporządzone zostało opracowanie, a z drugiej – oczekuje się, że zostaną zaprezentowane w syntetyczny sposób główne linie tematyczne tego opracowania, aby ułatwić jego lekturę.

### *Niektóre reguły hermeneutyczne*

Syntetyczne ujęcie tego, co Biblia mówi na temat antropologii, obliguje do wzięcia pod uwagę niektórych podstawowych zasad hermeneutyki. Do poprawnej procedury metodologicznej winien być dodany szacunek należny szczególnemu charakterowi badanego tekstu (tekstowi świętemu).

## *Posłuszeństwo słowu Bożemu*

5. Pismo Święte jest słowem Bożym, jest prorocstwem, którego należy słuchać i okazać mu posłuszeństwo. Oznacza to, że nie można niczego „dodać”, ani też niczego „odjąć” z tego wszystkiego, co zostało objawione (Pwt 4,2; 13,1; Jr 26,2; Ap 22,18-19). Ponadto należy tekst święty interpretować w tym samym duchu, w którym został napisany (*Dei verbum*, nr 12). Interpretacja jest, a raczej powinna być, aktem posłuszeństwa. Zatem posłuszeństwo względem tego, co autor chciał zakomunikować, implikuje, że potrafi się rozróżnić między tym, co jest integralną częścią Objawienia a tym, co jest wyrażeniem doraźnym, związanym z mentalnością i zwyczajami określonej epoki historycznej. Dostyc łatwo uznać, że przepisy rytualne, z racji swej natury symbolicznej, podlegają zmianom już wewnątrz samej tradycji biblijnej, należy więc wydobywać z nich to, co miały symbolizować, a nie rozumieć ich w sposób literalny i dosłowny. To samo można powiedzieć o normach prawnych, zwłaszcza w zakresie przepisów karnych, które podlegały wielu korektom na przestrzeni wieków – aż do naszych dni. Nowy Testament wnosi w tych sprawach wyraźnie innowacyjny wkład, stanowiący dla chrześcijan normatywny punkt odniesienia.

Znacznie trudniejszy jest proces owego rozróżniania między tym, co pochodzi z Objawienia a tym, co jest historycznie uwarunkowane, w odniesieniu do pojęć natury antropologicznej, które nie korespondują z tym, co nauki empiryczne stopniowo odkrywały i ujmowały w formie teorii. W podobnych kwestiach należy być bardzo uważnym na polu posłuszeństwa względem tego, co tekst biblijny zamierza rzeczywiście promować w owych „uwarunkowaniach” historycznych i kulturowych, w których są zakorzenione jego stwierdzenia. W tym wymagającym procesie interpretacji jesteśmy rzecz jasna prowadzeni przez Ducha, działającego za pośrednictwem tradycji ewangelicznej i apostoelskiej, przez *sensus fidei* Kościoła oraz wiarygodną mądrość teologów, wiernych wobec tego, co dyktuje tekst biblijny (*al dettato del testo biblico*).

6. Posłuszeństwo względem Pisma Świętego nie może być ograniczane tylko do samej treści, ale obejmuje także formy literackie, przy pomocy których orędzie Boże zostało przekazane. Biblia jest w pierwszym rzędzie *opowiadaniem* dziejów Boga z ludźmi, historii przymierza – od początku świata aż do pełni eschatologicznej. Pismo Święte nie może być traktowane jako zbiór wypowiedzi dogmatycznych (o Bogu i człowieku), lecz raczej jako spisane świadectwo Objawienia, które miało miejsce wewnątrz historii. Natomiast zasadnicza część stosowanych w nim wyrażen przynależy bardziej do uniwersum *symbolicznego* niż do świata czysto pojęciowego;

i to dlatego samo Pismo Święte pozwala, a nawet promuje nieustanny trud aktualizacji interpretacyjnej, zawsze wiernej i zawsze nowej (Mt 13,52).

Nasz *Dokument* na temat antropologii biblijnej nie opiera się na planie pojęciowym przyjętym *a priori* (na bazie schematów teologicznych albo według zasad dyktowanych przez nauki empiryczne), lecz proponuje jako bazę programową *opowiadanie z Rdz 2–3* (czytane łącznie z Rdz 1), ponieważ ma ono walor paradygmatyczny: w tekście tym skondensowane jest (w pewnym sensie) to, co szczegółowo ukazane jest w całej reszcie Starego Testamentu, a do tego jest uznawane za normatywny punkt odniesienia przez Jezusa i tradycję Pawłową. Takie opowiadanie o początkach winno być czytane jako *figura (typos)*, jako spisane świadectwo o wydarzeniu mającym walor symboliczny, które proroczo objawia sens historii aż do jej doskonałego wypełnienia się. Posłużymy się zatem metodologią właściwą dla teologii narratywnej, która nie jest mniej rygorystyczna od metodologii stosowanej w teologii systematycznej.

Ponieważ Rdz 2–3 stanowi prefigurację tego, co się będzie działo, opowiadanie to wprowadza właściwą sobie formą literacką różne motywy tematyczne, które wzięte razem pozwalają na naszkicowanie profilu istoty ludzkiej, odpowiadającej zamysłowi Boga, a także na zarysowanie ogólnego sensu jej dziejów.

### *Całość Pisma Świętego*

7. Jeżeli chce się być posłusznym słowu Bożemu, to nie można z powodu szacunku względem niego ograniczać się do jednej części Pisma Świętego, czy do jakiegoś tekstu szczególnie sugestywnego albo uważanego za najbardziej odpowiadający współczesnej mentalności. Z drugiej strony jednak, wyłożenie tego, jaka jest antropologia *całej* Biblii, wygląda niemal jako zadanie po prostu niewykonalne z powodu różnorodności rodzajów literackich i różniących się perspektyw ideowych, powstałych w odmiennych epokach. Niektórym wydaje się, że złożoność Biblii uniemożliwia podjęcie zamiaru dokonania akceptowalnej syntezy. Jednakże, jeżeli się wierzy w prawdę słowa Bożego, to pojawia się obowiązek napisania *teologii biblijnej*, która z poszanowaniem reguł i klarownie wyłoży orędzie całego „proroctwa” – od Księgi Rodzaju do Apokalipsy, od prozy narracyjnej do zbiorów praw, od wyroczni proroków do przysłów mędrców, od Psalterza do listów apostoelskich.

Posłuszeństwo względem całego orędzia Pisma Świętego wyraża się w niniejszym *Dokumencie* w ten sposób, że prezentuje, jak określony temat antropologii – sugerowany przez opowiadanie Rdz 2–3 – jest rozwijany

w głównych częściach Biblii. Części te nie są przedstawiane w *Dokumencie* według schematu diachronicznego (w większości trudnego do uzasadnienia), lecz jako komponenty jednej całości, jak kawałki mozaiki zawierającej Objawienie. I tak Stary Testament tradycyjnie dzieli się na trzy części: (1) *Tōrah* (Pięcioksiąg) ze swoją specyficzną normatywną charakterystyką, (2) *Prorocy*, którzy objawiają, jaki jest sens dziejów przymierza, wzywając do nawrócenia i ujawniając interwencje Boże w ludzkie dzieje, (3) *Pisma sapiencjalne* o wymowie uniwersalnej, w których znajdujemy ważny wkład ludzkiej inteligencji oraz rady mądrościowe. W naszym *Dokumencie* ze szczególną uwagą uwzględniliśmy *Psalterz* (4), czytany w sposób systematyczny, ponieważ w modlitwie wyrażane są idee i wartości o wielkiej doniosłości dla antropologii. Część *Dokumentu* poświęcona tekstom Starego Testamentu będzie znacząco większa nie tylko dlatego, że są one obszerniejsze, ale także dlatego, że Nowy Testament przejmuje główne stwierdzenia antropologiczne starych Pism. W odniesieniu do Nowego Testamentu zastosowaliśmy zwykły podział na dwie części: z jednej strony (1) braliśmy pod uwagę wkład *Ewangelii*, kładąc nacisk na przykład i naukę Jezusa – Nauczyciela, z uwypukleniem aspektów nowatorskich; z drugiej strony (2) w sposób syntetyczny uwzględniliśmy wszystko to, co zostało przekazane w *tradycji Apostołów*, zwłaszcza przez św. Pawła (w listach jemu przypisywanych), i rozumiane jako rozwinięcie i aktualizacja orędzia ewangelicznego. Możemy zatem stwierdzić, że *Dokument* pisany z zamiarem bycia wiernym słowu Bożemu respektuje właściwe tekstowi biblijnemu środki wyrazu, przyjmuje je, aby z kolei je zaproponować współczesnemu człowiekowi jako zbawienną drogę życia.

*Pytanie: „Czym jest człowiek?” – przykład naszego sposobu prezentowania tematów*

8. Pytanie „Czym jest człowiek?” zostało umieszczone w tytule niniejszego *Dokumentu*. Zamierza się w ten sposób wyrazić wierność tekstowi biblijnemu, przyjmując jedną z jego formuł, jak również zawartą w nim tendencję do stawiania nam pytań. Istotnie, należy zacząć od pytania, które uruchamia proces poszukiwania znajdujący swe wypełnienie w słuchaniu tego, co słowo Boże sugeruje w całej złożoności tekstu natchnionego. Generalne pytanie rozpisuje się bowiem na serię pytań dotyczących każdego wymiaru, z którym łączy się kwestia człowieka. Ograniczając się tylko do pytania „czym jest człowiek?”, widzimy, że pojawia się ono kilka razy i jest interpretowane na różne sposoby, w zależności od sytuacji i problemów, którymi zajmują się poszczególni autorzy (ludzie). Tekstem wyjściowym ze względu na swe zakorzenienie liturgiczne wydaje się być zdanie Ps 8,5:

w tekście tym orant posługując się formą pytania, wyraża radosny zachwyt, gdy myśli o tym, że to małe stworzenie (jeżeli porównane z niebem: Ps 8,4), jakim jest istota ludzka, jest jednak „doglądana” przez Stwórcę oraz „ukoronowana chwałą i czią”, ponieważ „syn człowieczy” rzeczywiście panuje nad wszystkimi istotami żyjącymi (Ps 8,6-9); a uwielbienie i cześć oddawana najwyższemu imieniu Boga wyznacza początek i koniec całej kontemplacji (Ps 8,1.10).

To samo pytanie zostaje w pewnym sensie podjęte w Ps 144,3; ale nie jako oparcie dla hymnu uwielbienia, tylko jako podstawa modlitwy błagalnej, gdyż orant ma przed oczami człowieka w jego słabości i przemijalności (Ps 144,4; por. Syr 18,8-10). Uzasadnia w ten sposób potrzebę uzyskania pomocy, aby mógł dalej żyć (Ps 144,5-8). Mamy tu zatem do czynienia z rodzajem „relektury” jednego i tego samego motywu literackiego, za pomocą której przekazuje się specyficzny wkład w proces rozumienia wiary.

Inne komponenty rozumienia tego samego pytania, uzyskane w wyniku różnych doświadczeń, przynosi literatura sapiencjalna. Hiob cytując pośrednio Ps 8, w pewnym sensie odwraca jego sens, perspektywę (Hi 7,17). Skupiając się na słabości każdego stworzenia, prosi Boga, żeby zawiesił to „doglądanie”, które jawi mu się jako badanie przesadnie skrupulatne, a nawet pozbawione szacunku względem ludzkiej mizerności (Hi 7,18-21). Odpowiadając, Elifaz podejmuje to samo pytanie (Hi 15,14), ale po to, aby stwierdzić, że nikt nie jest czysty przed Bogiem, czyli kontestując w ten sposób wszelkie roszczenia do bycia sprawiedliwym, podnoszone przez jego przyjaciela (Hi 15,15-16). Natomiast teksty Syracha, stając się echem pytań stawianych w Księdze Hioba (Syr 18,8), potwierdzają prawdę o słabości i znikomej wielkości stworzenia, ale ją ukierunkowują na pełne szacunku powierzenie się „miłosierdziu” Pana (Syr 18,11-14).

**9.** Można by poszerzyć tę analizę o inne teksty Starego Testamentu, które – choć nie zawierają formalnie pytania „czym jest człowiek?” – to również stawiają analogiczną kwestię. Myślmy, na przykład, o pełnej splendoru figurze władcy (Iz 14,13-14), zawstydzonym jednak w swej pełnej pychy arogancji (Iz 14,16: „Czyż to nie ten, który trząśł ziemią?”). Albo przeciwnie, przywołajmy pytania, które rodzą się na skutek kontemplacji Sługi cierpiącego i otoczonego chwałą (Iz 52,13-14). Przechodząc z kolei do Nowego Testamentu, widzimy, że to pytanie stawia Jezus swoim uczniom, mając na myśli swą własną osobę: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16,13), „wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16,15). Obecne w Ps 8,5 wyrażenie „syn człowieczy” ewokuje w Ewangeliach sens mesjański, jak to widać w odpowiedzi Piotra (Mt 16,16); List do Hebrajczyków, cytując Ps 8, potwierdza to i deklaruje, że Chrystus z racji swej męki zdobywa „koronę chwały” z korzyścią dla wszystkich (Eb 2,6-9). Gdy Piłat, przedstawiając tłumowi śmiertelnie umęczonego Jezusa, oznajmił: „Oto Człowiek” (J 19,5), to dawał świadectwo (nie będąc tego świadomym) o dokonaniu się Obj-

wienia. Doprawdy, słabość i chwała, zamiast pozostawać w opozycji, zostały już połączone w Bożym dziele stworzenia (Ps 8), a znajdują swoje doskonałe spełnienie w zbawczym misterium Chrystusa, w którym w idealny sposób objawia się prawdziwy sens bycia człowiekiem. Wierzący przyjmują ten sens w swoim własnym życiu, będąc powołanymi do tego, „aby stali się na wzór obrazu Syna” Bożego, aby także oni mogli zostać „obdarzeni chwałą” (Rz 29–30).

### *Człowiek w relacji*

**10.** Z Pisma Świętego nie wydobywa się jakiejś definicji człowieka, jego istoty, ale raczej wyraźnie zarysowany opis jego istnienia jako podmiotu wielorakich relacji. Innymi słowy, można odkryć to, co Pismo Święte mówi o człowieku tylko wtedy, gdy bada się te relacje, które stworzony przez Boga człowiek nawiązuje z całym stworzeniem. Encyklika *Laudato si'* papieża Franciszka (nr 66) skupia się zwłaszcza na trzech podstawowych relacjach, a w sposób szczególny na relacji z Bogiem, na relacji z bliźnim i na stosunku do ziemi. Inne relacje wynikają z tych trzech, jak na przykład relacja do czasu, do pracy, do prawa, do instytucji społecznych i tak dalej. Zatem bez wątplenia jest rzeczą pożyteczną badać komponenty istoty ludzkiej same w sobie, niemniej wszystko to winno być postrzegane w kontekście całej serii relacji. Człowiek bowiem nie może być ujmowany jedynie poprzez pryzmat tych cech, które go charakteryzują jako pojedyncze indywiduum, ale także w jego kondycji „syna” (w relacji do Boga i do człowieka), „brata” i współpracownika odpowiedzialnego za los wszystkich. To dlatego człowieka należy rozumieć w jego „powołaniu”, ponieważ tylko poprzez sprawiedliwość i miłość realizuje się jako osoba. Ta myśl będzie nieprzerwanie obecna w kolejno prezentowanych refleksjach niniejszego *Dokumentu*.

### *Człowiek w historii*

**11.** Jak to zostało już powiedziane, Biblia opowiada dzieje człowieka z Bogiem, a raczej Boga z człowiekiem. Aby uczynić zadość tej formie przedłożenia dziejów, jaką jest opowiadanie, i aby uchwycić zawarty w niej sens, nie byłoby rzeczą odpowiednią zaprezentować antropologię biblijną według statycznego schematu, nawet gdyby ten model był jakoś utrwalony w tekście początkowym (Rdz 2–3). Natomiast jest rzeczą konieczną widzieć człowieka jako protagonistę pewnego procesu, w którym jest on odbiorcą dobrodziejstw i aktywnym podmiotem podejmującym decyzje, które określają sam sens jego istnienia. Nie sposób zrozumieć człowieka inaczej niż tylko w jego historii widzianej całościowo. A tak na marginesie, należy



zauważyć, że nie został w niniejszym *Dokumencie* przyjęty model ewolucyjny (zakładający nieustanny rozwój), a tym bardziej model odwrotny (od złotego wieku do terazniejszej mizერი); ani nie wchodził w rachubę model cyklicznych powtórzeń (mających potwierdzać stale dokonujący się powrót tego samego). Pismo Święte mówi o *historii przymierza*, w której nic nie jest z góry pewne. Przeciwnie, historia ta jest zdumiewającym objawianiem się nieoczekiwanego, nieprawdopodobnego, cudownego czy wręcz niemożliwego (według ludzi) (Rdz 18,14; Jr 32,27; Za 8,6). Cała seria wydarzeń idących jakby w poprzek pozwala dostrzec sens historii, w której Bóg tworzy nowe przymierze, w której Bóg swoim działaniem doskonali własne arcydzieło, ponieważ człowiek w sposób wolny godzi się na to, aby mógł być uczyniony uczestnikiem Boskiej natury. Doprawdy, Biblia nie ma na celu jedynie opisać rzeczywistość albo zdefiniować prawdę w sposób abstrakcyjny; ona jest słowem Boga w takiej mierze, w jakiej zwraca się do ludzi, aby podejmowali decyzje ukierunkowując swe życie na dobro, którym jest sam Bóg. Pismo Święte to także zbiór pytań wypływających z ludzkiego serca; odmienia je przez różne przypadki, a następnie nadaje im kierunek i stawia przed każdym człowiekiem, aby wybrał zasadniczą opcję, poprzez którą dokona się (w znaczeniu doskonałego wypełnienia) służba prawdzie o miłości, będącej cechą własną słowa Bożego. Ten właśnie wymiar historyczny człowieka i jego wypełnienie będą przywoływane w różnych rozdziałach naszego *Dokumentu*; zwłaszcza w rozdziale czwartym zostanie zaprezentowana antropologia biblijna w formie historii zbawienia.

### *Aby ułatwić lekturę Dokumentu*

**12.** Niniejszy *Dokument* ma cztery rozdziały; podział ten wynika z kompozycji narracyjnej Rdz 2–3.

Pierwszy rozdział przedstawia człowieka jako *stworzenie Boże*. Ta relacja jest pierwszą i fundamentalną. Ona decyduje o znaczeniu zarówno tego, że istota ludzka jest uczyniona z „prochu”, jak i tego, że jest istotą żywą dzięki Bożemu „tchnieniu”.

W drugim rozdziale ukazana jest kondycja człowieka *w ogrodzie*; zawarte są tu takie tematy, jak kwestia pokarmu, pracy i odniesienia do innych istot żywych. Ta seria ważnych relacji przyczynia się do zarysowania odpowiedzialności istoty ludzkiej poprzez przyłgnięcie do projektu Bożego.

Trzeci rozdział podejmuje głównie kwestię *relacji interpersonalnych*. Mają one swoje fundamentalne zakorzenienie w małżeńskiej relacji mężczyzny i kobiety oraz przyjmują postać złożonej sieci związków rodzinnych i społecznych. W rozdziale są poruszane liczne kwestie, między innymi wartość

życia seksualnego i jego różne formy – niejednokrotnie niedoskonałe albo błędne – stosunki między rodzicami a dziećmi, etyka braterstwa jako przeciwnieństwo przemocy i wojen. Niektóre z tych trudnych problemów były przedmiotem uwagi Magisterium, jak w ostatniej adhortacji posynodalnej *Amoris laetitia*. Jednak uznaliśmy, że w całościowej prezentacji antropologii biblijnej nie powinno zabraknąć uporządkowanej syntezy tematów związanych z rodziną.

Motywym wiodącym czwartego rozdziału jest *historia człowieka*, który złamał przykazanie Boże, wybierając drogę śmierci. Jednak wydarzenie to łączy się z interwencją Boga, która czyni historię czasem zbawienia.

Wprowadzenie zawiera ważniejsze zasady, które przemawiają za przyjętym w *Dokumentcie* modelem wykładu; zakończenie natomiast dopełnia prezentację antropologii biblijnej kilkoma uwagami natury duchowej i pastoralnej.

*Konkretnie rzecz ujmując*, w każdym rozdziale przytacza się najpierw fragment Rdz 2–3 (tłustym drukiem), po czym następuje krótki komentarz egzegetyczny (kursywą), który ma na celu wydobyć kluczowych motywów tematycznych. Dopiero po nich prezentuje się pojedyncze tematy, biorąc pod uwagę kolejne części Pism Świętego – od Starego do Nowego Testamentu. Często są wtrącane (mniejszymi literami) szczegółowe rozwinięcia ważnych zagadnień, przeznaczone dla czytelników, którzy chcieliby zgłębić daną kwestię. W cytatach biblijnych wykorzystany został przekład Biblii Tysiąclecia (wydanie piąte); w niektórych przypadkach z uwagi na większą wierność tekstowi oryginalnemu podano bardziej dosłowne brzmienie cytowanego zdania czy wyrażenia.

Może się zdarzyć, że czytelnik będzie zainteresowany konkretnym tematem biblijnym i sięgnie bezpośrednio do stron, na których jest on przedstawiany. Należy jednak pamiętać, że każde pojedyncze zagadnienie stanowi kawałek organicznie zwartej mozaiki, jaką jest antropologia biblijna. Poprawne zrozumienie takiego tematu jest możliwe tylko wewnątrz całej kompozycji.

## *Duch Dokumentu*

**13.** Słowo Boże jest światłem: otwiera horyzonty nadziei, ponieważ objawia Boga, który działa w historii swoją nieskończoną mocą dobra. Kiedy napomina, słowo uzdrowia; gdy rozkazuje, przemienia serca; gdy składa obietnice, napawa radością. Każdy, kto przyjmuje słowo Boga, napełniony zostaje pocieszeniem, ponieważ za każdym razem słucha proroka, który będąc interpretatorem miłosiernych zamiarów Zbawiciela, ogłasza: „Pocie-

szajcie, pocieszajcie mój lud!”, „trawa usycha, więdną kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki” (Iz 40,1.8).

To nie za sprawą przyjaznego spojrzenia na świat serce jest rozradowane, ale dlatego że osoba pokornie przyjmuje Boże orędzie. To nie ze sławy, jaką człowiek może mieć ze swego pomysłowego działania, ale z działania Boga pochodzi pocieszenie, które człowiek może przyjąć i przekazywać: „Błogosławiony Bóg i Ojciec Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Ojciec miłosierdzia i Bóg wszelkiej pociechy, Ten, który nas pociesza w każdym naszym ucisku, byśmy sami mogli pocieszać tych, co są w jakimkolwiek ucisku, tą pociechą, której doznajemy od Boga” (2 Kor 1,3-4).

Temu służy słowo Boże. W takim samym celu i duchu oferujemy niniejszy *Dokument* o antropologii biblijnej. Doznamy radości, kontemplując obraz człowieka, na którego Bóg wylał nieskończone bogactwo swej łaski.



# Rozdział I

## ISTOTA LUDZKA STWORZONA PRZEZ BOGA

**14.** Pismo Święte wprowadza od początku (Rdz 1,1) protagonistę swojej narracji; jest nim Bóg, widziany w swoim twórczym działaniu, zwłaszcza w Jego uprzywilejowanym związku z ludzkim stworzeniem (*'ādām*). Istotnie, w Rdz 1 mężczyzna i kobieta stanowią szczyt stworzenia (Rdz 1,31), podczas gdy w opowiadaniu paralelnym i komplementarnym do Rdz 2, *'ādām* jest przedstawiany jako pierwsze dzieło Stwórcy, któremu wszystko podlega. Zrozumienie natury i powołania człowieka wymaga zatem – zgodnie z Biblią – najpierw podkreślenia jego fundamentalnej relacji z Panem, aby odkryć bogactwo jej sensu.

Mówiąc o dziele Boga jako źródle wszystkiego, opowiadanie z Rdz 2 nie używa czasownika „stwarzać” (*bārā*), który występuje w pierwszym opowiadaniu (Rdz 1,1.21.27; 2,3), ale stosuje niektóre z jego synonimów, takie jak „czynić” (*'āsāh*: Rdz 2,4.18; por. Rdz 1,7.16.25-26.31; 2,2-4) i „kształtować” (*yāsar*: Rdz 2,7.8.19; por. Iz 29,16; 43,7; 45,18; 64,7; Jr 10,16; Am 4,13; Ps 95,5). Jak już wspomniano, tekst biblijny nadaje szczególnie znaczenie stworzeniu człowieka. Nie możemy jednak lekceważyć znaczenia wszelkich pozostałych rzeczywistości stworzonych przez Stwórcę, które w innych tekstach są wzmiankowane jako przedmiot refleksji o charakterze sapiencjalnym (Hi 38–41), źródło zdumienia pełnego podziwu (Syr 42,15–43,33), kontemplacji i chwały (Ps 8; 104).

**15.** W Rdz 2, w historii, która, co podkreślono we wprowadzeniu, służy jako tekst przewodni naszej dyskusji, Bóg jest przedmiotem dwóch twórczych gestów w stosunku do *'ādām*: „kształtowania” (w. 7a) i „tchnienia” (w. 7b). Akty te wpływają na strukturę rozdziału, który skupi się na dwóch konstytutywnych aspektach człowieka: z jednej strony jego pochodzeniu „z prochu ziemi”, a z drugiej na jego byciu „żywą istotą” przez boskie „tchnienie”.

Pierwszy motyw, czyli ulotność istoty ludzkiej, był przeżywany we współczesnym społeczeństwie zachodnim z uczuciem udręki i buntu, czasem nawet z cynizmem lub rozpaczą. W innych kulturach rozwijało się poczucie śmiertelności i rezygnacji. Drugi motyw, który sugeruje, jaka jest szczególna cecha istoty ludzkiej, został w filozofii spekulatywnie rozwinięty poprzez koncepcję duszy i ducha; dziś, wraz z postępem neurologii, ryzykuje się sprowadzenie osoby do prostego, funkcjonalnego organizmu, wyjaśnianego chemicznie i biologicznie. Tradycja biblijna ma ważne przesłanie do przekazania – zarówno w odniesieniu do ludzkiej skończoności,

jak i duchowej wartości człowieka. W związku z tym należy zawsze pamiętać o odniesieniu do Stwórcy, ponieważ bez tego pierwotnego związku nie można wyjaśnić tajemnicy istoty ludzkiej.

## Rdz 2,4-7

<sup>4</sup>Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, <sup>5</sup>nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię, <sup>6</sup>a nurt [wody] wypływał z ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby – <sup>7</sup>wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą.

16. *W tej historii stworzenia pierwsze stwierdzenie narratora wskazuje, że na początku nie było roślinności (w. 4b-5a), co jest uzasadnione brakiem deszczu, a przede wszystkim brakiem człowieka ('ādām) zdolnego do uprawy ziemi ('ādāmāh) (w. 5b). Ma zatem sugerować, że bez człowieka inne stworzone rzeczywistości nie mają znaczenia. Co więcej, poprzez grę słów między 'ādām a 'ādāmāh, którą moglibyśmy oddać za pomocą wyrażen „człowiek (homo)” i „humus”, sugeruje się ścisły związek między człowiekiem (ziemskim) a ziemią. Ta konstytutywna relacja, widziana najpierw w aspekcie funkcjonalnym (w zadaniu uprawy ziemi), zostaje następnie wyjaśniona w odniesieniu do pochodzenia człowieka ('ādām), stwierdzając, że został „ukształtowany” przez Pana Boga z „prochu” [wziętego z] ('ādāmāh)» (w. 7). W ten sposób narrator biblijny umieszcza „ziemskie” stworzenie w miejscu swego istnienia, zgodnie ze stwierdzeniem: „Niebo jest niebem Pana, synom zaś ludzkim dał ziemię” (Ps 115,16). Jednocześnie od samego początku nawiązuje się do znikomości człowieka, do jego kruchości, do jego śmiertelnego wymiaru, co – jak zobaczymy – potwierdzają także inne teksty biblijne, w których pył często kojarzy się ze skończonością i śmiercią (Rdz 3,19; 18,27). To ręce i tchnienie Boga nadają spójność i życie temu, co ulotne, kruche i niespójne (Rdz 2,7b).*

17. *W tym sensie obraz garncarza, przywołany przez czasownik „modelować, kształtować” (yāšar), używany do określenia działania Pana, z pewnością przypomina delikatność gestów i niezwykłą uwagę Stwórcy w stosunku do stworzonego przez Niego dzieła (Iz 29,16; Jr 18,1-6; Syr 33,13). To prowadzi czytelnika do zaakceptowania fun-*

*damentalnej prawdy: chociaż stworzona z ziemi i stworzona dla niej, istota ludzka nie jest po prostu dzieckiem ziemi, ani nie jest wynikiem przypadku, ponieważ ma swoje pochodzenie i powołanie w projekcie kochającego Boga, Stwórcy i Zbawiciela.*

*Taką prawdę wyraża się – używając innej terminologii – także w pierwszej narracji o stworzeniu, w której poprzez czasownik bārā' (stwarzać), powtórzony trzy razy w odniesieniu do ludzkości (Rdz 1,27), manifestuje się osobliwy charakter istoty ludzkiej w stosunku do reszty stworzenia, tak jakby Bóg stwarzając ją, dokonał czegoś zupełnie nowego. Na słuszność tej interpretacji wskazuje fakt, że z jednej strony biblijny narrator czyni czytelnika uczestnikiem tajnej boskiej narady („Uczyńmy człowieka [ādām]”: Rdz 1,26), narracyjnego punktu zwrotnego wielkiej wagi; z drugiej strony mówi się, że ludzkość została stworzona pod koniec szóstego dnia, po tym jak Stwórca przygotował dla niej wszystko, aby ukazała się jako arcydzieło stworzenia dokonanego przez Boga.*

*18. W Rdz 2, po pierwszym akcie ukształtowania człowieka z prochu (prawdopodobnie z pomocą „nurtu [wody], który wypływał z ziemi”: w. 6), opowiadanie wspomina o innym boskim działaniu: „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia (nišmat ḥayyîm), wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (nepeš ḥayyāh) ”(w. 7b). To „tchnienie życia” nie jest po prostu tchnieniem, które pozwala człowiekowi żyć. Fakt, że o zwierzętach, również stworzonych z ziemi (Rdz 2,19), nie mówi się, że je posiadają, skłania czytelnika do innej interpretacji: to szczególne „tchnienie życia” ustanawia fundamentalną różnicę między światem zwierząt a ludźmi. Ludzie mogą żyć, tylko przyjmując to Boże tchnienie, a przyjmując je, osiągają wyjątkowy status. Ale, jak zobaczymy, są również inne cechy odróżniające człowieka od reszty stworzeń, z którymi musi żyć w harmonii: człowiek, uprzywilejowany rozmówca Boży, obdarzony specjalną misją (Rdz 2,15), jest beneficjentem tego boskiego daru, czyniącego go istotą relacyjną (Rdz 2,18.22-24), obdarzoną mową (Rdz 2,20.23), wolnością i odpowiedzialnością.*

*W ten sposób skończoność i wielkość charakteryzują wizję biblijnych autorów odnoszącą się do człowieka, uznanego za stworzenie – zatem nie za samego twórcę – związanego z pyłem i ziemią, kruchego i zagrożonego śmiercią, a jednak połączonego ze swoim Stworzycielem w szczególnym i niepowtarzalnym związku. Stworzenie pośród innych stworzeń, istota ludzka pozostaje jednak w relacji odpowiedzialności wobec innych istot, które są częścią jego świata. To także świadczy o jego wielkości.*

## Wyjaśnienie pewnych kwestii terminologicznych

19. W *Dokumencie* tym często używamy terminu „mężczyzna” jako synonimu „istoty ludzkiej”, czyli obejmującego mężczyzn i kobiety. Kontekst wyjaśni znaczenie, jakie należy przypisać tej dwuznacznej terminologii. Z drugiej strony, nawet w Biblii hebrajskiej termin *’ādām* czasem wskazuje ogólnie na człowieka (Rdz 1,27), a czasem na mężczyznę (Rdz 2,19.23). Dotyczy to także rzeczownika *’iš*, który przeważnie oznacza mężczyznę w opozycji do „kobiety” (*’iššāh*) (Rdz 2,24), choć w niektórych przypadkach ma wartość „jakiegokolwiek człowieka”, a zatem wskazuje na każdą osobę ludzką (Rdz 9,5). Tradycja biblijna ogólnie uważa człowieka za byt istniejący w ciele i poza nim takie istnienie jest nie do pomyślenia. Niemniej w pewnych tekstach, np. w historii z Rdz 2,4-7, *’ādām* (tj. istota ludzka) jest opisany przez zestawienie dwóch elementów składowych (pyłu i oddechu), ale nie można ich uważać za byty autonomiczne i rozdzielne. To w ciele człowiek żyje tym duchowym doświadczeniem, które charakteryzuje go wśród wszystkich innych żywych istot.

20. W *Biblii hebrajskiej* terminy odnoszące się do ciała, jego organów i różnych przejawów somatycznych są używane do oznaczenia osoby (ludzkiej). Kiedy używa się terminu „ciało” (*bāšār*) (jak w Rdz 2,23; 6,12-13.17), nie oznacza on części człowieka, ale raczej jego tożsamość jako istoty słabej, wrażliwej i śmiertelnej (Iz 40,6-7). Słowo „krew” (*dām*) jest stosowane jako synonim „życia” (Rdz 9,4; Kpł 17,11.14), a zatem w kilku przypadkach służy do zdefiniowania osoby, szczególnie w aspekcie jej kruchości (Ps 72,14; Prz 1,18). Rzeczownik *nepes̄*, niekiedy tłumaczony jako „dusza”, w rzeczywistości oznacza głównie „gardło”, narząd oddechu i miejsce odczuwania pragnienia. Jest więc rzeczownikiem wykorzystywanym do symbolicznego wyrażenia najgłębszych pragnień (Ps 42,2) i samego „życia” (Rdz 1,30; 9,5; Ps 16,10). Inny termin antropologiczny, często powiązany z *nepes̄* (1 Sm 1,15; Iz 26,9; Hi 7,11; 12,10), to *rūāḥ*, który oznacza przede wszystkim „wiatr” i pochodzący od niego życiodajny „oddech”. Kiedy odnosi się do istoty ludzkiej, wskazuje na boski oddech, sprawiający, że człowiek żyje, jak jest powiedziane w psalmie: „Gdy skryjesz swe oblicze, wpadają w niepokój; gdy im oddech (*rūāḥ*) odbierasz, marnieją i powracają do swojego prochu” (Ps 104,29). W analogiczny sposób traktuje się inne organy ciała: serce (*lēb*), nerki, kości czy wnętrzności, które wskazują na intymną i ukrytą zasadę uczuć, decyzji i duchowych doświadczeń. W tekstach poetyckich terminy te są często używane łącznie i paralelnie, aby określać osobę, szczególnie w jej aspekcie najwznioślejszym, czyli w relacji z Bogiem. Z tego powodu modlący się mówi: „Dusza moja (*nepes̄*) usycha z pragnienia i tęsknoty do przedsionków Pańskich. Moje serce (*lēb*) i ciało (*bāšār*) radośnie wołają do Boga żywego” (Ps 84,3); „A we mnie duch mój (*rūāḥ*) omdlewa, serce (*lēb*) we mnie zamiera” (Ps 143,4); „Dusza moja (*nepes̄*) pożąda Ciebie w nocy, duch mój (*rūāḥ*) poszukuje Cię w mym wnętrzu” (Iz 26,9).



21. Wraz z tłumaczeniem na język grecki Biblii hebrajskiej (LXX), a zwłaszcza w kontekście *literatury Nowego Testamentu*, pojawiają się nowości terminologiczne i pewne zmiany semantyczne. Dzieje się tak z powodu odmiennego systemu językowego oraz zapożyczeń leksykalnych i pojęciowych z ówczesnych prądów filozoficznych. Przede wszystkim pojawia się termin „ciało” (*sōma*), w niektórych przypadkach utożsamiany z „ciałem” (*sarx*) (2 Kor 4,10-11); ten ostatni rzeczownik może być równoznaczny z wyrażeniem „istota ludzka” (Gal 2,16) i jest często używany do podkreślania elementów kruchości (Rz 6,19; 2 Kor 4,11; Gal 4,13; Ef 2,14), czasami nawet w aspekcie popędów sprzecznych z duchem (J 6,63; Rz 8,5-8; Gal 3,3; 5,16-19; 6,8; Ef 2,3). Termin „dusza” (*psychē*) nie tyle wskazuje na niematerialny element człowieka, jak w filozofii greckiej, ile raczej na witalny wymiar człowieka (Mt 10,28; 1 Kor 15,44). Z kolei rzeczownik *pneuma* jest stosowany u Pawła, a także w innych pismach Nowego Testamentu do opisanego zarówno Ducha Bożego, jak i ducha ludzkiego, jako zdolnego do odniesienia się do Transcendencji (Mt 5,3; 1 Kor 6,17). Obok bardziej wyraźnych terminów o charakterze intelektualnym, takich jak „umysł” (*nous*) i „świadomość” (*syneidēsis*) (1 Kor 1,10; Rz 7,23; 1 Kor 8,7-17), znajdujemy termin „serce” (*kardia*), który zgodnie z koncepcją hebrajską opisuje centrum osoby jako siedzibę uczuć (Rz 9,2; 10,1; 2 Kor 2,4; 6,11; Flp 1,7), najbardziej ukrytych myśli (Rz 8,27; 1 Kor 4,5; 14,25; 1 Ts 2,4) oraz decyzji religijnych i moralnych (Mk 7,21; Rz 10,9; 1 Kor 7,37; 2 Kor 9,7).

## 1. CZŁOWIEK ULEPIONY Z ZIEMI

22. Opowiadanie z Księgi Rodzaju, krótko skomentowane powyżej, kreśli za pomocą kilku obrazów pewne elementy definiujące człowieka, którego specyficzna natura jest następnie szczegółowo opisana przez tradycję biblijną posługującą się ogromnym bogactwem terminów i obrazów. U podstaw pozostaje jednak idea, że człowiek stanowi tajemnicę, zdumiewający cud (Ps 71,7; 139,14-15), a zatem przedmiot stałej refleksji, właśnie dlatego, że łączy w sobie aspekty kontrastowe i paradoksalne. Istota ludzka, obraz Boga (Rdz 1,26-27), umieszczona jako władca w ogrodzie Eden (Rdz 2,9.15), jest w rzeczywistości również prochem, ponieważ została wzięta z ziemi i ma do niej powrócić (Rdz 2,7; 3,19). Człowiek jest „ciałem”, to znaczy kruchym i efemerycznym (Rdz 6,3; Iz 40,6; Jr 17,5; Ps 56,5; 78,38-39; Syr 14,17-18; 17,1), ale panuje nad innymi żywymi istotami. Uprzywilejowane stworzenie, przeznaczone do podporządkowania sobie ziemi (Rdz 1,26-28), to jednak nosiciel stale zagrożonego życia. Rzeczywiście, człowiek jest strukturalnie konfrontowany ze śmiercią, o czym Pismo daje liczne świadectwa.

## Doświadczenie ludzkiej przemijalności

**23.** Tradycja mądrościowa ukazuje z dużym naciskiem dramat ludzkiej przemijalności (Syr 40,1-11; 41,10); w tej literaturze faktycznie kształtują się myśli i uczucia, które człowiek formułuje, wychodząc od konkretnych ziemskich doświadczeń.

Szczególnie istotna pod tym względem jest *Księga Hioba*. Przedstawia ona bohatera jako typowego człowieka mierzącego się z sensem życia naznaczonego cierpieniem. Wprowadzony bez współrzędnych czasoprzestrzennych (mówi się tylko, że pochodził z Us), Hiob jest paradygmatyczną postacią, w której każda osoba może się rozpoznać. Dotknięty serią dramatycznych nieszczęść, skutkujących utratą całego majątku, dzieci i zdrowia i doprowadzających go do progu śmierci, rozpoczyna lament i dyskusję z Bogiem. Hiob odrzuca los, na który został skazany, pragnąc nigdy się nie narodzić czy od początku zaznawać spokoju w Szeolu (Hi 3,11-16; 10,18), ponieważ życie, jak sam mówi, naznaczone jest kłopotami, bólem (Hi 3,24-26; 7,1-3; 14,1-2; por. Syr 40,1-8) i wreszcie śmiercią (Hi 7,6-10).

**24.** W najstarszych tekstach sapiencjalnych, a także w całości tradycji Starego Testamentu, nie znajdujemy wyraźnego odniesienia do tekstu z Rdz 3,19, gdzie – zgodnie z dość powszechną interpretacją, bazującą na Rdz 2,17 – śmierć byłaby przedstawiana jako konsekwencja grzechu popełnionego przez pierwszego człowieka. Dopiero w późnym tekście z Mdr 2,24 wspomina się, że „śmierć weszła w świat przez zawiść diabła”, jednak bez odnośzenia tego (jak to się stanie w niektórych częściach teologii Pawłowej) do powszechnego charakteru winy. Jeśli w Piśmie Świętym jest powiedziane, że „zapłata za grzech jest śmierć” (Rz 6,23), nie oznacza to, że każdą śmierć (czy każde cierpienie) należy uważać za konsekwencję jakiejś osobistej winy (por. Łk 13,1-6; J 9,2-3). Przyjaciele Hioba próbują usprawiedliwić nieszczęścia swojego przyjaciela, odwołując się do zasady ścisłej retribucji (Hi 4,7-9.17-20; 8,20; 11,11; 15,14-16; 22,4-9; i in.), ale spotykają się z opartym na argumentach sprzeciwem (Hi 7,20; 9,29-31; 16,17-19; 29-31); Z drugiej strony sam Bóg potwierdzi argumentację swojego „sługi Hioba” (Hi 42,7).

**25.** Śmierć jest naprawdę prawdziwym problemem człowieka – jedynej istoty zdolnej do bolesnego doświadczenia własnej tymczasowości i niestabilności. Przeciw tej rzeczywistości, doskonale zdefiniowanej jako „król strachów” (Hi 18,14), Hiob walczy i o niej debatuje. W dialogu z trzema przyjaciółmi pojawia się niepokojąca wizja człowieka jako śmiertelnego, przemijającego i efemerycznego. W księdze wykorzystano kilka obrazów, aby to wyrazić: ludzkie życie jest jak oddech (Hi 7,7.16), krótkotrwały kwiat (Hi 14,1-2), znikający cień (Hi 8,9; 14,2); człowiek to stworzenie

uformowane z gliny i przeznaczone do prochu (Hi 10,9). Istota ludzka idzie w kierunku śmierci niczym chmura, która znika (Hi 7,9), ponieważ jego dni „szybsze niżli biegacz, uciekają, nie zaznawszy szczęścia, mkną jak łódzie z sitowia, gonią jak orzeł, co spada na żer” (Hi 9,25-26), czas zaś leci jak tkackie czółenko i przemija bez nadziei (Hi 7,6). Cierpienie, antycypacja śmierci, zmusza człowieka do radzenia sobie z własną niepewnością i, usuwając wszelkie złudzenia, stawia wszystkich przed przeznaczeniem strukturalnie naznaczonym końcem. Chociaż tradycja religijna powtarza, że Bóg używa różgi jako narzędzia naprawczego (Prz 3,11-12; Hi 5,17-18; 33,19; Hbr 12,7-11; Ap 3,19), sugerując w ten sposób, że ból może mieć dobroczynny skutek (Prz 13,24; 22,15; 23,13-14; 29,15), niemniej pozostaje fakt, że śmierć jako taka stoi w sprzeczności z pozytywnymi zamiarami pedagogicznymi (Hi 14,7-10; 17,15-16).

**26.** Również dla *Koheleta* śmierć to wielka zagadka, rzeczywistość, która zdaje się niweczyć wszystko: „Marność nad marnościami, wszystko marność” stanowi refren księgi (Koh 1,2.14; 2,1.11; i in.). Wszystko wydaje się bezużyteczne, gdyż wszyscy jednakowo umierają (Koh 3,18-20), nawet już są w fazie umierania, bowiem ludzkie życie nie jest niczym więcej, jak tylko „kroczeniem ku śmierci” (Koh 1,4; 6,3-6; 9,10; 12,5). W skrócie: „powstało wszystko z prochu i wszystko do prochu znów wraca” (Koh 3,20; por. Syr 17,1-4; 40,11; 41,10) i żadne wspomnienie nie zostanie po zmarłych (Koh 1,11; 2,16). Jeśli człowiek, doświadczając licznych i wyjątkowych przejawów witalności, faktycznie zmierza w kierunku śmierci, wówczas znika jakakolwiek różnica między nim a innymi istotami, świat staje się bezsensowny, mądrość czy długie życie stają się bezużyteczne, ponieważ ten sam los jest już przeznaczony, ze swoją nieuchronnością, każdej żywej istocie (Koh 2,15-16; 3,19; 8,10.14; 9,2). Mędrzec zachęca nas, abyśmy z prostotą i wdzięcznością przyjmowali przemijające radości życia naznaczonego ulotnością (Koh 2,24; 3,12-13,22; 5,17; 8,15; por. Syr 14,14), lecz to nie usuwa z życia człowieka jego wewnętrznej tragedii. Poetycki kunszt, z jakim opisuje się w ostatnim rozdziale Księgi Koheleta koniec życia ludzkiego, nie eliminuje goryczy doświadczenia bycia śmiertelnym (Syr 41,1). Obrazy są rzadkiej piękności, ale nasycone głęboką melancholią:

„Pomnij jednak na Stwórcę swego w dniach swej młodości,  
zanim jeszcze nadejdą dni niedoli  
i przyjdą lata, o których powiesz:  
«Nie mam w nich upodobania»;  
(...) zanim się przerwie srebrny sznur  
i stłucze się czara złota,

i dzban się rozbije u źródła,  
i w studnię kołowrót złamany wpadnie;  
i wróci się proch do ziemi, tak jak nią był,  
a duch powróci do Boga, który go dał” (Koh 12,1.6-7).

Wraz ze śmiercią cisza ogarnia wszystko. Oczywiście istnieje sąd Boży, który rozróżnia niegodziwych i prawych (Koh 3,17; 11,9; 12,14), a księga uczy, że człowiek winien żyć w bojaźni przed Panem (Koh 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13; 12,13; por. Prz 14,26-27). Jednakże śmierć, już wpisana w drogę człowieka, wciąż wydaje się mieć moc czynienia wszystkiego daremnym.

27. Niemniej – jak głosi tradycja mądrościowa – to nie śmierć ma ostatnie słowo. Przerazenie, jakie odczuwa istota ludzka przed nieuniknionym końcem, tak naprawdę ujawnia, że człowiek został stworzony dla życia, zaś mędrzec, który kwestionuje sens istnienia, odkrywa w końcu, iż przeznaczeniem człowieka jest nieśmiertelność. *Księga Mądrości*, ostatni wkład refleksyjnej tradycji Starego Testamentu, podkreśla tę świetlaną nadzieję przyszłości dla sprawiedliwych. Autor, który w swojej konwencji literackiej prezentuje się jako mądry król Salomon, mówi o własnej rzeczywistości bycia stworzeniem, używając szczególnie sugestywnych wyrażeń:

„I ja jestem człowiekiem śmiertelnym, podobnym do wszystkich,  
potomkiem prarodzica powstałego z ziemi.  
W łonie matki zostałem ukształtowany jako ciało (...).  
I ja, gdy się urodziłem, wspólnym odetchnąłem powietrzem  
i wypadłem na ziemię, co podobnie cierpi,  
tak samo [wydając z] płaczem pierwszy głos podobny do wszystkich (...)  
jedno dla wszystkich wejście w życie  
i wyjście to samo” (Mdr 7,1.3.6).

Jednakże w przeciwieństwie do głupców, którzy z powodu krótkotrwałości życia oddają się beztroskiej radości korzystania z „dóbr obecnych”, bez szacunku dla biednych i sprawiedliwych (Mdr 2,1-20; por. Ps 73,3-12), prawdziwy mędrzec wie, że niesie w sobie nieśmiertelne przeznaczenie (Mdr 3,4; 4,1; 8,13.17; 15,3). W rzeczywistości sprawiedliwy, nawet przesładowany i skazany przez bezbożnych na niesławną i bolesną śmierć (Mdr 2,19-20), nawet jeśli umrze przedwcześnie (Mdr 4,7), znajduje się w rękach Boga (Mdr 3,1), który jest „Władcą miłującym życie” (Mdr 11,26). Stąd otwarcie na wieczność:

„Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka –  
uczynił go obrazem swej własnej wieczności.

A śmierć weszła w świat przez zawiść diabła  
i doświadczają jej ci, którzy do niego należą.  
A dusze sprawiedliwych są w rękę Boga  
i nie dosięgnie ich męka. (...)  
Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni,  
nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności” (Mdr 2,23–3,1.4).

**28.** Już w dramacie Hioba otworzyła się perspektywa, która pozwala widzieć odpowiedź na wielkie pytanie dotyczące cierpienia sprawiedliwych i śmierci. W rzeczywistości, kiedy na końcu księgi (Hi 38–41) Bóg przedstawia swojemu interlokutorowi obraz powstawania wszystkiego, oczom Hioba ukazuje się pocieszająca wizja świata stworzonego – miejsca ludzkiej egzystencji, gdzie dochodzi do eksplozji życia, która może być zapoczątkowana jedynie przez wszechmocnego i mądrego Boga (Hi 42,2-3). W ten sposób cierpiąca osoba może wyjść z ciemności udręki, godząc się z egzystencją naznaczoną śmiercią. Wyznając swoją własną małość (Hi 40,4), może ukazać wielkość człowieka jako rozmówcy Boga. W istocie, akceptując swoją skończoność – nie postrzeganą już jako zagrożenie, ale jako miejsce prawdy i relacji – człowiek, ulotne tchnienie i efemeryczny kwiat kwitnący tylko jeden dzień, może wreszcie rozpoznać siebie jako człowieka i rozpoznać Boga jako Boga (Hi 42,5: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, teraz ujrzało Cię moje oko”). Bardziej pokornie mówił Kohelet: „Bóg jest w niebie, a ty na ziemi!” (Koh 5,1), ale stwierdzenie to zawiera w sobie ziarno nadziei, ponieważ Bóg nieba „ma władzę nad życiem i śmiercią: wprowadza w bramy Otchłani i wyprowadza” (Mdr 16,13; por. Pwt 32,39; 1 Sm 2,6; 2 Krl 5,7; Tb 13,2); „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się z zagłady żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było, i byty tego świata niosą zdrowie: nie ma w nich śmiertelności ani władania Otchłani na tej ziemi” (Mdr 1,13-14).

## Lud Izraela na pustyni

**29.** Dla pisarza biblijnego świadomość ludzkiej słabości jest zakorzeniona w doświadczeniu ludu Izraela. Z nim bowiem Pan związał się uprzywilejowanym związkiem, zwanym przymierzem. Pewien określony okres historyczny – przedmiot narracji w Torze – odegrał decydującą rolę w zbiorowej świadomości, która zmaterializowała się po przejściu Morza Czerwonego, kiedy uwolnieni niewolnicy odbyli długą podróż przez pustynię do krainy Kanaan. Wspaniałe wydarzenia, a także dramaty, przez czterdzieści lat znaczące tę pielgrzymkę w pustynnym i wrogim świecie, na

stałe zapadną w pamięć Izraela i będą stanowić fundamentalne odniesienie teologiczne tradycji biblijnej oraz rodzaj symbolu całej ludzkiej egzystencji. Chociaż ludzie na przestrzeni wieków będą robić postępy w zmniejszaniu niepewności w codziennym życiu – budując domy zamiast namiotów i uprawiając ziemię zamiast zbierania manny (Pwt 6,10-12; 8,11-16; Joz 5,12) – należy zawsze pamiętać o pustyni (Pwt 8,2), ponieważ człowiek pozostaje pielgrzymem na tej ziemi (Kpł 25,23; Ps 39,13; 1 Krn 29,15; Hbr 11,13) i jego autentyczne życie nie zależy od „chleba”, ale raczej od tchnienia, który pochodzi z ust Bożych (Pwt 8,3).

W czasach pustyni „ojcowie” cierpieli dzień po dniu z powodu niepewności egzystencji, zależnej od obecności lub braku źródła, od wręcz niemożliwego do zdobycia jedzenia, narażeni na ryzyko wędrowki i spotkania z podstępными wrogami (Wj 17,8-16; Pwt 8,15). W miejscu, z którego nie można wyjść, jeśli nie pozostaje się zjednoczonym i solidarnym, Żydzi doświadczyli oskarżeń, podziałów i buntów. Nigdy jednak nie zapomną, że to właśnie w tym miejscu strachu i śmierci ich przodkowie doznali troskliwej obecności swego Boga, bez którego nie mogliby przeżyć (Jr 2,2-3.6). Tak więc epizod manny i przepiórek (Wj 16,1-35) lub wód Meriba (Lb 20,1-11), gdy woda wypłynęła ze skały w obfitości dla wspólnoty i zwierząt, pozostaną na zawsze w pamięci Izraela jako oczywisty przejaw opatrności Tego, który na pustyni zareagował na niepewność i niebezpieczeństwo darem codziennego pożywienia i kompleksowej ochrony (Pwt 8,2-4; 29,4-7; 32,10-12).

**30.** Ograniczenie się do tego niosącego pociechę wspomnienia oznaczałoby niedocenienie faktu, że w obliczu prób i trudności podróży niedawni niewolnicy zaczęli żałować „ryb (...), ogórków, melonów, porów, cebuli i czosnku”, które jedli w Egipcie (Lb 11,4-5), tak jakby woleli ograniczone korzyści z ucisku w przeszłości od cudownej wolności, która została im dana. Na pustyni oskarżyli Boga i Jego wysłanników (w szczególności Mojżesza i Aarona) o wciągnięcie ich w śmiertcionośne przedsięwzięcie (Lb 14,2-4), pokazując w ten sposób, że w obliczu niedostatku lub nieoczekiwanych wydarzeń nie jest łatwo zgodzić się na niepewność i pójście naprzód drogą wiary. Epizod ze złotym cielcem, z prośbą skierowaną do Aarona: „Uczyni nam boga, który by szedł przed nami” (Wj 32,1), jest tego dramatyczną ilustracją. Idol, zbudowany i czczony, zdradził pragnienie ucieczki przed nieznanym i przed zależnością od Boga, ponieważ obraz młodego cielca niósł poczucie bezpieczeństwa, ale redukował boskość do zdegradowanego obrazu Boga żywego (Ps 106,20).

Takie doświadczenie słabości jest częścią ludzkiej historii. Zgodnie z tradycją biblijną „ojcowie” zmarli na pustyni z powodu swojego buntu. Ale obietnica złożona „dzieciom” przez Pana wypełniła się i mogli oni wejść

do żyznej krainy, symbolu życia pełnego (Pwt 1,39). Wszystko to jest następnie proponowane przez Pismo Świąte jako „figura” (kolektywna) całej ścieżki ludzkiej egzystencji (Iz 48,21).

## Modlitwa człowieka śmiertelnego

**31.** W tradycji biblijnej, a zwłaszcza w *Psalterzu*, kruchość istoty ludzkiej zostaje zebrana w modlitwach, stających się pragnieniem, które zwraca się ku wiecznemu i dobremu Bogu, przynaglonemu do troski przez ludzką słabość. W kilku psalmach świadomość ludzkiej przemijalności jest często wyrażana poprzez poetyckie obrazy, zgodne z tradycjami mądrościowymi: człowiek to tylko tchnienie (Ps 39,6-7,12; 62,10; 144,4), powiew wiatru (Ps 78,39), usychająca trawa polna i szybko więdnący kwiat (Ps 37,2; 90,5-6; 102,12; 103,15-16), nierealny sen (Ps 90,5), lekki szmer (Ps 90,9), cień, który zanika (Ps 102,12; 109,23; 144,4), proch (Ps 103,14), który powraca do prochu (Ps 104,29).

Psalm 90 to szczególnie znaczący przykład tej antropologicznej wizji. W pierwszych wersetach, po ogłoszeniu potężnej i opatrznościowej wieczności Boga (ww. 1-2), psalmista konfrontuje ją z przemijalnością człowieka i jego konstytutywną kruchością:

„W proch każesz powracać śmiertelnym (*ʿenôš*),  
i mówisz: «Synowie ludzcy (*bʿnê ʿādām*), wracajcie! (...)  
Porywasz ich jak fala: stają się jak sen poranny,  
jak trawa, co rośnie:  
rankiem kwitnie i jest zielona,  
wieczorem więdnie i usycha (...).  
Bo wszystkie dni nasze płyną pod Twoim gniewem;  
kończymy nasze lata jak westchnienie.  
Czas naszych dni – to lat siedemdziesiąt  
lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt;  
a większość z nich – to trud i marność,  
bo szybko mijają, my zaś odlatujemy” (ww. 3.5-6.9-10.).

Życie ludzkie jest naznaczone ograniczeniami, człowiek jest prochem i do prochu powraca, będąc posłusznym przykazaniu Bożemu. „Synowie ludzcy, wracajcie!” – to w rzeczywistości jedyne słowa, które Bóg wypowiada w tym psalmie, niemal echo Rdz 3,19. Jednak pamięć o śmiertelności stanowi dla osoby modlącej się powód mądrościowej refleksji: „Naucz nas liczyć dni nasze, abyśmy osiągnęli mądrość serca” (w. 12; por. Ps 39,5;

Hi 38,21; Syr 17,2; 18,9-10). Rozpoznanie siebie jako stworzenia przemijającego, odmiennego od Boga, naznaczonego skończonością, jest w istocie prawdziwą mądrością. Z drugiej strony, krótko żyjący człowiek polega na mocy Pana:

„Nasyć nas od rana swoją łaską,  
abyśmy przez wszystkie dni nasze mogli się radować i cieszyć.  
Daj radość według [miary] dni, w których nas przygniotłeś,  
i lat, w których zazналиśmy niedoli. (...)  
A dobroć Pana Boga naszego niech będzie nad nami!  
I wspieraj pracę rąk naszych,  
dzieło rąk naszych wspieraj!” (ww. 14-15.17).

**32.** Człowiek, który się modli, wie, że jest słaby i śmiertelny; i w tej sytuacji zanosi swój lament i błaganie przesiąknięte łzami (Ps 42,4; 56,9; 102,10). Niepewną sytuację przeżywają w szczególności osoby doświadczające warunków ubóstwa gospodarczego (Ps 74,19; 86,1), samotne i bez pomocy (Ps 22,12; 25,19; 38,12), pozbawione sił przez starość (Ps 71,9.18) lub otoczone licznymi i okrutnymi wrogami (Ps 3,2-3; 22,17; 69,5). Kiedy groźba śmierci staje się realna, nieuchronna, dramatyczna (Ps 22,15-16), prośba do Boga zamienia się w dramatyczne „wołanie” (Ps 13,2-3; 22,2-3), które jednak nie przestaje nigdy być wołaniem pełnym ufności (Ps 22,23-25), otwartym na pewność, że ostatecznie zwycięży moc życia życzliwego Boga (Ps 27,13; 49,16; 73,23-24; 116,9). Zostało to ukazane w sposób modelowy w Ps 16:

„Dlatego się cieszy moje serce, dusza się raduje,  
a ciało moje będzie spoczywać z ufnością,  
bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu  
i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu.  
Ukażesz mi ścieżkę życia,  
pełnię radości u Ciebie,  
rozkosze na wieki po Twojej prawicy” (ww. 9-11).

Ziemiński człowiek, przerażony śmiercią, jest stworzony do nieśmiertelności (Mdr 2,23). Bóg, który go stworzył, to Bóg wierny, towarzyszący swojemu stworzeniu w kolejnych pokoleniach (Ps 27,13; 116,9; 142,6), objawiający się mu jako schronienie, pomoc i zbawiciel (Ps 18,3; 30,11; 55,17; 63,8; i in.). W rzeczywistości niegodziwcy są niczym plewy rozproszone przez wiatr (Ps 1,4), aby zniknąć jak dym (Ps 37,20). Sprawiedliwi



natomiast otrzymują wieczną witalność (Ps 1,3; 92,13-15). W modlitwie człowiek otwiera się na obietnicę wieczności, ponieważ wyznając wiarę, śmiertelnik poddaje się Panu życia (Ps 30,4; 49,16).

## **Bóg daje poznać drogę życia**

**33.** *Tradycja prorocka* przekazuje Boże Objawienie tym, którzy zastanawiają się nad sensem krótkiego życia naznaczonego śmiercią. Jednocześnie głos Pana przedstawia się jako pocieszająca obietnica dla wszystkich błagających o niebiańską pomoc. W rzeczywistości istnieją dwa główne przekonania literatury prorockiej, dotyczące przyczyny ludzkiej niepewności.

### *Przeciw głupiej ludzkiej wyniosłości*

Pierwsza obserwacja proroków jest rozwijana, na sposób sapiencjalny, jako ostrzeżenie skierowane do potężnych, i przyjmuje formę zaproszenia do rozważenia przygodności każdego człowieka jako niezbędnej prawdy, która daje dostęp do „bojaźni Bożej”, zasady mądrości, a zatem życia (Prz 1,7; 9,10; 15,33; Hi 28,28; Syr 1,14). Nieuznawanie „stworzonej” natury istoty ludzkiej ujawnia się historycznie jako aroganckie przekonanie, a nawet pogarda dla dzieła Boga. Dlatego Izajasz, sprzeciwiając się pseudomądrości mędrców Jerozolimy i krytykując ich głupie twierdzenie o bezkarności, przypomina obraz gliny i garncarza:

„Biada tym, którzy się kryją przed Panem,  
aby zataić swe zamysły,  
których czyny spowite są mrokiem i którzy mówią:  
«Kto nas zobaczy i kto nas pozna?»  
Co za przewrotność!  
Czyż można garncarza stawiać na równi z gliną?  
Czyż może mówić dzieło o swym twórcy:  
«Nie uczynił mnie»,  
i garnek rzec o tym, co go ulepił:  
«Nie ma rozumu?»» (Iz 29,15-16; por. Iz 45,9; Ps 94,8-11).

**34.** Wspaniały dar inteligencji, bogactwa oraz władza dają złudzenie, że człowiek jest równy Bogu. Aby obnażyć to oszustwo ludzkiej wiedzy o sobie, Pan przewiduje pozbawiony chwały kres arogancji (Iz 47,7-11; So 2,15). Jest to w niezwyklej sposób ogłoszone przez Ezechiela w wyroczni przeciwko królowi Tyru:

„Tak mówi Pan Bóg:

Ponieważ serce twoje stało się wyniosłe,  
powiedziałeś: Ja jestem Bogiem,  
ja zasiadam na Boskiej stolicy, w sercu mórz –  
a przecież ty jesteś tylko człowiekiem a nie Bogiem,  
(...) oto dlatego sprowadzam na ciebie cudzoziemców –  
najsrońszych spośród narodów.

(...) Czy będziesz jeszcze mówić: Ja jestem Bogiem –  
w obliczu swoich oprawców.

Przecież będziesz tylko człowiekiem,  
a nie Bogiem w ręku tego, który cię będzie zabijał”

(Ez 28,2.7-9; por. Iz 14,10-15; 51,12; Ez 31,1-14; Dz 12,21-23).

Mądre i zbawcze działanie Pana przejawia się więc w historii jako systematyczne upokarzanie dumnych (Iz 2,17.22) i podnoszenie pokornych (Iz 29,19; por. 1 Sm 2,3-10; Ps 138,6; Hi 22,29; Syr 11,12-13; Łk 1,51-53). Nie chodzi przy tym o prostą, historyczną aplikację zasady odwetu, ale raczej wskazuje się, jaka jest prawda o człowieku w odniesieniu do objawiającej się chwały Bożej (1 Sm 2,3-8; Iz 26,5-6; Łk 1,52-53). W rzeczywistości Bóg wybiera to, co małe, słabe i niezdolne właśnie po to, aby w nim mogła objawić się jakość miłosierdzia Wszechmogącego Pana życia (Iz 41,14; 52,13-15; por. Mt 11,25-27).

### *Obietnica życia*

**35.** Drugi wkład proroków jest zatem skierowany, jako słowo *pocieszenia* (Iz 40,1), właśnie do tych, którzy doświadczają niepewności istnienia, jak to się stało z ludem Izraela, gdy został wygnany do obcego kraju. Obraz trawy na polu, emblemat ulotnego życia, jest następnie ukazywany w relacji do manifestacji przytłaczającej siły życiowej:

„Wszelkie ciało jest jak trawa,  
a cały wdzięk jego – jak polnego kwiatu.  
Trawa usycha, więdnie kwiat,  
lecz słowo Boga naszego trwa na wieki” (Iz 40,6.8).

Chwała Boża ukazuje się (Iz 40,5) tam, gdzie słabość przyjmuje z wiarą moc Pana, która objawia się jako słowo regenerujące. Ono, posłane przez Najwyższego, nie powraca do Niego, dopóki nie osiągnie celu, dla którego je posłał (Iz 55,10-11). Pustynia rozkwitnie (Iz 35,1), a niewidomi, głusi

i chromi odzyskają pełną witalność (Iz 35,5-6). Nawet gdy cierpiący myślą, że wszelka nadzieja zgasła (Ez 37,11), głos proroczy rozbrzmiewa, ogłaszając nadejście Ducha zdolnego do ożywienia wyschłych kości (Ez 37,1-10). Bóg bowiem obiecuje: „Oto otwieram wasze groby i wydobywam was z grobów, ludu mój (...). Udzielę wam mego ducha, byście ożyli” (Ez 37,12.14). Oddech Pana Boga, który na początku sprawił, że proch stał się żywą istotą (Rdz 2,7), działa historycznie, dając życie wyczerpanemu ludowi. Także Izajasz czyni się interpretatorem cudownego odrodzenia, pisząc:

„Ożyją Twoi umarli,  
zmartwychwstaną ich trupy,  
obudzą się i krzykną z radości  
spoczywający w prochu,  
bo rosa Twoja jest rosą światłości,  
a ziemia wyda cienie zmarłych” (Iz 26,19).

Przyszłe pokolenia będą się karmić tym pocieszającym orędziem; powtórzy je Daniel, ogłaszając zmartwychwstanie sprawiedliwych (Dn 12,2-3); a matka Machabeuszy zaświadczy o tym w momencie, w którym jej dzieci będą poddawane torturom (2 Mch 7,20-23). Objawienie Nowego Testamentu wpisze się w ten sposób myślenia proroków (Dz 3,24-26; 23,6-8). Postać Eliasza, porwana przez Pana na rydwanie ognia (2 Krl 2,11), stanie się zapowiedzią chwalebного przeznaczenia zbawionych (1 Tes 4,17).

## **Jezus z Nazaretu z pomocą ludzkiej słabości**

**36.** Tradycja Nowego Testamentu przejmuje, jak już wspomniano, dziedzictwo religijne starożytnych Pism i nadaje im charakter nowego i decydującego Objawienia, gdy potwierdza, że w Chrystusie wszystkie obietnice życia przepowiedziane przez proroków zostały wypełnione (Mt 8,16-17; Łk 24,27.44; Dz 3,18). Rzeczywiście, to On swoim słowem ożywia każde ciało (J 1,4; Jk 1,18; 1 P 1,23-25), to On wylewa Ducha, przez co śmiertelnicy powstają do nowego i niezniszczalnego życia (Rz 8,11). Tylko Bóg może czynić cuda takiego rodzaju (J 3,2; 9,33). Z tego powodu Jezus z Nazaretu, człowiek pośród ludzi, został rozpoznany jako „Syn Boży” (Mt 14,33; Mk 1,1; Łk 1,35; J 11,27; i in.).

W *Ewangeliach* mamy różne sposoby opowiadania o kruchości, tymczasowości i niestabilności człowieka. Są one nieustannie przedstawiane przez ewangelistów w celu wywyższenia, na zasadzie kontrastu, boskiej mocy (*dynamis, exousia*) Pana Jezusa (Mt 9,8; Łk 5,17; 24,19; J 17,2) i żeby wskazać

utrudzonym i strapionym (Mt 11,28) źródło niezawodnej nadziei. Ludzką przemijalność ilustruje przede wszystkim *choroba*, zapowiedź śmierci, kiedy przyjmuje postać gorączki (Mk 1,30), opuchlizny (Łk 14,1-4), „osłabienia” (*astheneia*), znaku zagrożenia zdrowia (Mk 6,56; Łk 9,2; J 4,46), utraty krwi (Mk 5,25-29) lub strasznej plagi trądu (Mk 1,40; Łk 17,11-19). Są też sytuacje *niepełnosprawności*, takie jak bycie ślepy (Mk 8,22-25; 10,46-52) czy głuchoniemym (Mk 7,31-37), doświadczanie paraliżu rąk (Mk 3,1-5) bądź stóp (Mk 2,1-12), w których przejawia się niemożność – czasem długotrwałą (J 5,5), a w niektórych przypadkach wrodzoną (J 9,1) – wykonania czynów właściwych człowiekowi. Jakość życia jest tak radykalnie obniżona, że skazuje takich ludzi na mizerną egzystencję. W innych relacjach ewangelicznych ukazywane są *sytuacje poważnego zagrożenia*, na przykład gdy tłumy znajdują się na pustyni, głodne i pozbawione zapasów (Mk 6,36-44; 8,1-9) lub gdy łodzią uczniów wstrząsa burza (Mk 4,35-41). Nawet wrogość przeciwników wobec naśladowców Jezusa stanowi śmiertelne zagrożenie (Mt 10,17-25; J 16,2). Ludzie mogą także żyć w *niewoli*, ponieważ poddani są działaniu zgubnych sił (Mt 17,15), utożsamianych ze złym duchem, który opanowuje człowieka (Mt 9,32-34; Mk 5,1-13; 9,14-27; Łk 8,2; 13,10-17).

37. Chrystus „nawiedza” (Łk 7,16) te różnorodne słabości, uzdrawiając chorych, regenerując braki niepełnosprawnych, ratując przed śmiertelnym niebezpieczeństwem, uwalniając opętanych, a nawet *wskrzeszając umarłych* (Mk 5,35-43 ; Łk 7,11-17; J 11,38-44). Inni mężowie Boży w historii Izraela też otrzymali podobne moce od Pana: Mojżeszowi został dany dar leczenia trędowatych (Lb 12,9-15), Eliasz i Elizeusz dokonali kilku cudownych czynów (1 Krl 17,10-16; 2 Krl 19-22; 4,1-7.38-44; i in.) i wskrzeszali umarłych (1 Krl 17,17-24; 2 Krl 4,18-37). Również o Izajaszu mówi się, że uzdrowił króla Ezechiasza dziwnym okładem z fig (2 Krl 20,7). Tradycja ewangeliczna potwierdza jednak przede wszystkim fakt, że uzdrowienie i regeneracja nie ograniczały się do jakiejś sporadycznej interwencji, ale stanowiły istotę misji Jezusa (Mk 2,17; Łk 4,16-21; Dz 2,22; 10,38) i codzienne wykonywanie Jego posługi (Mk 1,32-34; 6,54-56; Mt 9,35). Różne choroby i słabości są leczone przez Zbawiciela, a osoby bezbronne, Żydzi czy poganie (Mk 7,24-30; Mt 8,5-13) stają się podmiotami otrzymującym na nowo życie, jeśli ich prośba wypływa z autentycznej wiary (por. Mt 13,58). Co więcej, boska moc Chrystusa została przekazana Jego uczniom, posłanym na świat z tymi samymi mocami uzdrawiania, uwalniania i odradzania, tak że historia na zawsze została naznaczona zbawczym działaniem Boga (Mt 10,1,8; Dz 2,43; 3,1-10; 9,36-41; i in.).

Wszystko to jest godne podziwu (Mk 2,12) i dlatego ewangeliści uznają to za wypełnienie „mesjańskie”, za nadejście Królestwa Bożego (Mt 11,2-5;

11,20). Człowiek, przerażony perspektywą śmierci i zniechęcony swoimi słabościami, z miłością jest wspomagany w aspekcie „cielesnym”, ale przede wszystkim odradza się wewnętrznie. Wiara w Chrystusa rzeczywiście uwalnia od strachu (Mk 5,36; 6,50; Mt 10,26.28.31; J 14,1.27; Hbr 2,15) i sprawia, że ludzie są pełni nadziei, zdolni wychwalać Boga w szczerzy sposób i nieustannie (Mt 9,8; Mk 2, 12; Łk 5,25-26; i in.). Pod warunkiem, że rozumie się znaczenie działania Jezusa (i Jego apostołów) i przypisze się wartość „znaku” (*sēmeion*) zbawczym czynom dokonany w historii.

**38.** Jest to kategoria stosowana przez ewangelistów (także w sensie krytycznym: por. Mt 12,38-39) i rozwijana zwłaszcza przez św. Jana (J 2,11.23; 4,54; 6,2.14; i in.). Uzdrawiając ślepego od urodzenia, Jezus uczynił coś niespotykanego (J 9,32). Niemniej Jego działanie miało przede wszystkim pokazać, że On jest światłością świata, przez co tylko wiara w Niego naprawdę daje dostęp do życia (J 1,9; 8,12; 9,5; 12,36). Łazarz opuścił grób, ale wrócił do niego. Podobny jest los każdego śmiertelnika. Poprzez nadzwyczajne wydarzenie wskrzeszenia zmarłego Chrystus objawił, że jest On „zmartwychwstaniem i życiem” (J 11,25). W podobny sposób uzdrowienie sparaliżowanego stanowi znak przebaczenia grzechów (Mt 9,1-8), rozmnożenie chlebów na pustyni to prorocza postać daru Chrystusa w Jego ciele (J 6,51) i tak dalej. Jest to „życie wieczne”, które daje Chrystus (Mk 10,30; Mt 25,46; J 3,15-16.36; 10,28; i in.), nie tylko lekarstwo pomagające chwilowo na choroby lub przedłużenie tragicznego epilogu istnienia. Tak długo, jak toczy się historia, zdarzają się konkretne i przemawiające znaki mocy Boga, który wspiera przemijalność człowieka, co jednak wcale nie wyczerpuje Jego zbawczego dzieła. Ewangelisci prowadzą nas wtedy ku dokonaniu przejścia w wierze od znaku do rzeczywistości, akceptując eschatologiczny sens tego, co potwierdza konkretny akt łaski. Z drugiej strony to jest to, co się zrealizowało jako pierwotny i fundamentalny znak w osobie samego Jezusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego do nieśmiertelnego życia. Każdy człowiek, każdej rasy i każdej epoki, zostanie wezwany do uznania w wydarzeniu swego zmartwychwstania cudu życia danego na zawsze śmiertelnemu ciału.

**39.** Ewangelisci mówią nam, że Jezus z Nazaretu był często nazywany „Synem Człowieczym” (Mt 11,19; 12,8; 16,13; Mk 2,10.28; i in.). Tytuł ten, nie bez znaczenia apokaliptycznego (Mt 10,23; 13,41; 16,27-28; i in.), zawiera w sobie jednak ideę, że Mesjasz, według własnej deklaracji, należy do rodzaju ludzkiego i dlatego dzieli z braćmi ten sam stan słabości i śmiertelności (Mt 8,20; 12,40; por. Rz 8,3; Flp 2,7; Hbr 2,17; 4,15). W rzeczywistości On również od urodzenia doświadczał ubóstwa pielgrzymów (Łk 2,7) i groźby śmierci ze strony despoty (którym był król Herod: Mt 2,13), cierpiał wygnanie (Mt 2,14-15), był poddany w posłuszeństwie

rodzicom (Łk 2,51), głodował na pustyni (Mt 4,2), doznawał trudów wędrownego stylu życia i palącego pragnienia (J 4,6; 19,28), odczuwał zmęczenie swoją posługą prorocką (Mt 17,17; Mk 3,20; 6,31-32), płakał nad śmiercią swego przyjaciela Łazarza (J 11,35) i nadciągającym na Jerozolimę nieszczęściem (Łk 19,41). Stał się obiektem wrogości i szyderstwa, grożono Mu (Łk 4,28-29), prześladowano Go (Mk 3,6), w końcu torturowano i skazano na okrutną i zniesławiającą agonię. Żył więc życiem ludzi, z dramatycznymi aspektami cierpienia i upokorzenia (Flp 2,7-8), aż do śmierci i pogrzebu. W głębi serca odczuwał udrękę w obliczu perspektywy przedwczesnego i bolesnego końca (Mt 26,37-38; Mk 14,33-34; Łk 22,44) i jak wszyscy cierpiący, „za swych dni doczesnych zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci” (Hbr 5,7); w rzeczywistości „choć był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5,8).

Ale ten los, pozornie bezsensowny, ponieważ niesprawiedliwy – nawet jeśli Chrystus dobrowolnie pragnie go w akcie miłości do Ojca i swoich braci (Mk 8,31-33; Łk 9,51; J 12,27) – jest drogą, która prowadzi do chwały (Łk 24,26; Flp 2,9). Jezus bowiem „dzięki swej uległości” Bogu „został wysłuchany” (Hbr 5,7), zmartwychwstał trzeciego dnia – jak przepowiedział (Mk 8,31) – i stał się „Pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1,18; por. Rz 8,29; 1 Kor 15,23; Ap 1,5). W Nim, Zmartwychwstałym, śmierć straciła wszelką moc, w Nim piekło zostało ostatecznie pokonane (1 Kor 15,26; Ap 20,14; 21,4).

Wierzący w Chrystusa realnie uczestniczą w tajemnicy Jego życia (Rz 6,9-10; 2 Tm 1,10; Hbr 2,14-15). Oni również mają możliwość urzeczywistnienia w swym życiu paschalnego wydarzenia przejścia od smutnej przemijalności tego świata do wiecznej radości życia wiecznego (J 14,3.19; Ap 7,13-17). To ta pocieszająca prawda, którą Paweł i inni apostołowie rozwijają w swoich listach.

## **Pawłowa pochwała słabości i nadzieja zmartwychwstania**

**40.** Misterium ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa stanowi kerygmatyczne centrum głoszenia apostołowskiego (Dz 2,23-24; 3,13-15; 4,10; i in.). Nawet *Paweł* w swoich listach koncentruje całą swoją „ewangelię” w tym stwierdzeniu (1 Kor 15,1-4; 2 Tm 2,8); a na paradoksalnej antynomii „Ukrzyżowany-Zmartwychwstały” buduje swoją teologię powszechnego zbawienia. Dwa elementy, które definiują wydarzenie chrystologiczne, są nierozłączne, więc apostoł może potwierdzić, że tym, co zna, wręcz jego jedynym podmiotem „poznania” i źródłem wiedzy jest „Jezus

Chrystus ukrzyżowany” (1 Kor 2,2), nie ignorując w ten sposób uwielbienia cierpiącego Sługi. Oto podsumowanie aspiracji Pawła: „poznanie Go: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych” (Flp 3,10-11).

### *Chwalić się słabościami*

**41.** W świetle tajemnicy ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa Paweł paradoksalnie traktuje jako powód do dumy (1 Kor 1,31; 2 Kor 11,30; 12,5) ludzką przemijalność, która dla mądrych stanowi nierozwiązany problem, a dla ludzi „tego świata” przedmiot odrazy (1 Kor 1,18-25). „Słabość” (*astheneia*), w swoim aspekcie kruchości, upokorzenia, poświęcenia, cierpienia i porażki, zamiast być przeżywana jako sprzeczna z Bogiem i człowiekiem, jest przez wiarę postrzegana jako miejsce, gdzie jasno objawia się ożywiająca siła Pana (1 Kor 4,9-13). Apostoła, sługa Chrystusa i Jego naśladowca (1 Kor 11,1), nie tylko akceptuje, ale swobodnie wybiera drogę swego Mistrza (1 Kor 2,3; 2 Kor 10,10). Ufa słowu Pana, który mu mówi: „Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonalili (*teleitai*)” (2 Kor 12,9). Z tego powodu Paweł wyznaje: „Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12,9-10). Nie są tu proponowane ideały stoickiego heroizmu ani radykalna pogarda dla wartości życia. To, co ukazuje się jako doświadczenie wiary, wzorowo przeżywane przez apostoła w jego służbie dla Chrystusa, to raczej triumf boskiej mocy, która urzeczywistnia się w nędzy śmiertelnego ciała, porównanego do „glinianego naczynia” (2 Kor 4,7). Z tego powodu życie ludzkie przedstawia się w paradoksalnych barwach: „znosimy cierpienia, lecz nie poddajemy się zwątpieniu; żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy; znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie ginimy. Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiało się w naszym ciele” (2 Kor 4,8-10).

**42.** Niektóre teksty Pawłowe ukazują pewną relatywizację rzeczywistości ziemskiej, motywowaną w niektórych przypadkach przekonaniem o zbliżającym się powrocie (*parousia*) Pana (1 Kor 7,29-31); w innych przypadkach można zauważyć krytykę „ciała” (*sarx*) jako nosiciela grzesznej żądzy (Rz 8,6-8; 1 Kor 3,3; Gal 5,16-17.19-21; 6,8). Nie oznacza to spadku codziennego zaangażowania chrześcijan dlatego, że „przemija postać tego świata”

(1 Kor 7,31), lecz jest to jeszcze pilniejszym wezwaniem do aktywności zbawczej, podejmowanej w duchu miłości (1 Kor 13,8-13; 1 Ts 5,8). Podsumowując, nauczanie apostoelskie podkreśla, że żadnej przemijającej rzeczywistości nie powinno się przypisywać absolutnej wartości. Pociecha nie pochodzi z tego, co przemija, lecz z odważnej proklamacji zmartwychwstania: Chrystus „bowiem został ukrzyżowany wskutek słabości, to jednak żyje dzięki mocy Bożej. I my także niemocni jesteśmy w Nim, ale żyć będziemy z Nim przez moc Bożą względem was” (2 Kor 13,4). Stąd stwierdzenie Pawła: „Sądzę bowiem, że cierpień terazniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, który ma się w nas objawić” (Rz 8,18; por. 2 Kor 4,17).

### *Nadzieja na zmartwychwstanie ciała*

**43.** Zmartwychwstanie Jezusa, przedmiot doświadczenia dla licznych świadków (1 Kor 15,5-8), staje się dla Pawła fundamentem wiary w „zmartwychwstanie umarłych” (1 Kor 15,13-14). Rzeczywiście, Chrystus jest nowym Adamem: „Stał się pierwszy człowiek, Adam, istotą żyjącą, a ostatni Adam duchem dającym życie” (1 Kor 15,45); jeśli wszyscy umrą z powodu tego pierwszego, „w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1 Kor 15,21-22; por. 2 Tm 1,10; 2,11).

Sposób, w jaki dokonuje się ten cud, pozostaje tajemnicą. Paweł posługuje się więc obrazem ziarna, pojawiającym się również w Ewangelii Jana, aby opisać zbawcze wydarzenie Chrystusa (J 12,24). Metafora służy apostołowi do przedstawienia godnej podziwu *przemiany* ludzkiego ciała, które „zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe (*sōma psychicon*) – powstaje ciało duchowe (*sōma pneumatikon*)» (1 Kor 15,42-44).

Paweł mówi o „ciele”, chcąc wskazać, że w wydarzeniu eschatologicznym przetrwa tożsamość każdego człowieka, bez żadnego stopienia się ani wchłonięcia w jakąś magmę; z drugiej strony, używając oksymoronu, definiuje „ciało duchowe” jako osobę przekształconą przez Ducha Bożego, upodobnioną do Chrystusa, nowego Adama, który stał się „człowiekiem niebiańskim” (1 Kor 15,49) z powodu zmartwychwstania ciała.

**44.** Zmartwychwstanie nie eliminuje zatem ciała, wręcz je wywyższa, czyniąc je nieśmiertelnym i chwalebny. Los ten nie dotyczy jedynie pojedynczego człowieka. Posługując się obrazem rodzącej kobiety (zastosowanym przez Jezusa w J 16,21), Paweł przywołuje proces życiowy obejmujący całe stworzenie, poddane przemijaniu i zepsuciu, cierpiące z powodu porodu, lecz oczekujące cielesnego „odkupienia”, które będzie stanowić chwa-



lebne wypełnienie zbawienia, dokonanego przez Boga i Jego Ducha życia (Rz 8,18-23.28-30). Bóg mówi: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,5), a zatem to, co zostaje ogłoszone, jest nie tylko „nowym człowiekiem” (Ef 2,15; 4,24), ale także „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17; Gal 6,15), „nowymi niebiosami i nową ziemią” (2 P 3,13; Ap 21,1), w których „śmierci już odtąd nie będzie, ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21,4). Jest to misterium (wydarzenie) wiary i nadziei, oczekiwane z wytrwałością przez wierzących, którzy „mają pierwsze dary Ducha” (Rz 8,24-25), zasadę życia wiecznego.

## 2. „BOSKIE” TCHNIENIE W CZŁOWIEKU

45. Motyw człowieka jako „*stworzenia*” będącego dziełem Boga, jest często wspominany w Piśmie Świętym, żeby podkreślić jego kolosalną różnicę w stosunku do Stwórcy, a zatem wzbudzić w sercu pokorę jako drogę do prawdy. Ten sam motyw może mieć w pewnym sensie przeciwny aspekt, gdy przywołuje troskę Pana w akcie stworzenia (Iz 64,7) i dary duchowe, które kwalifikują istotę ludzką (Syr 17,3-11).

Warto zauważyć, jak wspomniano na początku tego rozdziału, że opis stworzenia w Rdz 2 wykorzystuje obraz „*tchnienia*” Boga, które przenikając proch formowany przez Stwórcę, czyni go „*żywą*” istotą, odmienną od wszystkich innych stworzeń (Rdz 2,7). W tym fragmencie wykorzystano jeden z licznych sposobów ekspresji, jakie w Piśmie Świętym próbują dać wyobrażenie o szczególnym, istotnie wyjątkowym statusie człowieka. W Biblii znajdujemy bowiem bogatą różnorodność wyrażen, metafor i pojęć, mających na celu rozjaśnienie tajemnicy istoty ulepionej z ziemi, a obdarzonej, w pewnym sensie, „boskim” potencjałem. Z daru płynie także „powołanie” człowieka, rozumiane jako osobiste i wspólnotowe zadanie, które należy wykonać w historii, zgodnie z planem Stwórcy. Wszystko to „objawia” Bóg, tak aby człowiek został oświecony prawdą o swojej godnej podziwu naturze. Zobaczmy teraz, jak zarysowany tu motyw jest przybliżany w różnych tradycjach literackich Pisma Świętego.

### Człowiek na obraz żyjącego Boga (Rdz 1,26-27)

46. Pierwsza relacja o stworzeniu (w Rdz 1) przekazuje innym językiem to, co jest powiedziane w Rdz 2,7 poprzez obraz „*tchnienia*” Boga; faktycznie uznaje ona szczególną naturę i niezwykłą godność osoby ludzkiej, stwierdzając, że *’ādām* został „stworzony na obraz według podobieństwa” Boga (Rdz 1,26).

### *Kilka wyjaśnień terminologicznych*

Przed wszystkim należy zauważyć, że w Rdz 1,26 nie jest powiedziane, że Bóg stwarza istotę ludzką „na swój obraz i podobieństwo”, jak to zwykle się wyraża, ale dosłownie: „na obraz według podobieństwa”, który może być oddane w tłumaczeniu dynamicznym „na obraz przypominający”. Mówiąc o tym samym zdarzeniu, w Rdz 1,27 używa się tylko terminu „obraz”, podczas gdy w Rdz 5,1 tylko „podobieństwo”.

Słowo „obraz” (*šelem*) odnosi się do malowidła lub figury (1 Sm 6,5.11; Ez 23,14), przedmiotów, których funkcją jest uwidocznienie tego, co nieobecne czy nawet niewidoczne (por. Mdr 14,15-17). Rzeczownik ma ogólnie negatywną konotację. W kilku tekstach określa idola (Lb 33,52; 2 Krl 11,18; Ez 7,20; 16,17; Am 5,26), czyli przedmiot, który nie słyszy, nie mówi, nie może działać (Ps 115,5-7), będąc czymś „martwym” (Mdr 13,18; 15,5). To z kolei wypukła jakość istoty ludzkiej, która – zgodnie z twierdzeniem z Rdz 2,26 – jest powołana do „reprezentowania” Boga właśnie dlatego, że żyje i może komunikować się z innymi podmiotami duchowymi. Jeśli prawdą jest, że w Psalterzu termin *šelem* odnosi się do człowieka w sensie efemerycznego stworzenia (Ps 39,7; 78,20), to ów niuans nie jest sprzeczny z tym, co zostało zarysowane przez Księgę Rodzaju; w istocie ludzkie stworzenie jest „figurą” Boga właśnie w kruchości ciała i przygodności historii.

Rzeczownik abstrakcyjny „podobieństwo” (*d'mút*) wyraźnie określa związek podobieństwa między dwiema rzeczywistościami, tak jak dzieje się to między pewnym przedmiotem a jego obrazowymi reprodukcjami albo glinianymi figurami (Ez 23,15). Kiedy ludzie otrzymali od Boga przywilej zmysłowego postrzegania nadludzkich istot lub wydarzeń, autorzy biblijni zostali zmuszeni powiedzieć, że to, co zobaczyli, było „podobne” do rzeczywistości ziemskiej (Ez 1,5.26; 10,21-22; Dn 10,16). Otóż Bóg jest z pewnością „nieporównywalny”, nic nie może być z Nim porównane (2 Sm 7,22; Iz 40,18; Jr 10,6-7; Ps 86,8). A jednak – jak mówi Pismo – człowiek nosi w sobie cechy boskości. Wielu komentatorów sugerowało, że wyraz „podobieństwo” miał na celu złagodzenie wartości nadanej rzeczownikowi „obraz”, określając, że kopia (człowiek) z pewnością nie może być uważana za identyczną z oryginałem (Bóg). Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że za pomocą tego terminu autor Rdz 1 chciał podkreślić uprzywilejowane podobieństwo między człowiekiem a Stwórcą, które stanowi pierwotną podstawę historycznego dialogu między dwoma podmiotami. To, że Bóg chciał uczynić *ʿādām* na swój obraz, oznaczałoby, innymi słowy, że zamierzał nawiązać z nim osobistą więź przymierza (Syr 17,12; 49,16; por. Ps 100,3).

Jeśli chodzi o Biblię hebrajską, wyrażenie „na obraz Boży” pojawia się tylko w kilku fragmentach *Księgi Rodzaju*, w których również sugerowane są pewne ważne aspekty dla zrozumienia sensu tego wyrażenia.

## *Człowiek – pasterz istot żywych*

47. W Rdz 1,26 zapowiedź boskiego planu „uczynienia człowieka na obraz” Boga jest od razu połączona ze zwrotem, często tłumaczonym imperatywem (lub *iussivum*), ale być może lepiej sformułować go za pomocą wyrażenia o charakterze konsekutywnym (lub finalnym): „niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!”. W powyższym tekście *’ādām* jest postrzegany jako władca, ponieważ jest obdarzony władzą nad pozostałymi żywymi istotami. Ten ważny wymiar został potwierdzony niemal natychmiast w tekście następującym po nim i prawie tymi samymi słowami, jako urzeczywistnienie boskiego błogosławieństwa (Rdz 1,28).

Uniwersalnej i wyłącznej dominacji ludzi nad zwierzętami nie można utożsamić ze skupiającym się na sobie i gwałtownym despotyzmem, ponieważ w tej paradygmatycznej narracji wszystkie istoty żywe otrzymują trawę polną jako żywność (Rdz 1,29-30), a zwłaszcza dlatego, że przemoc nie byłaby zgodna z obrazem Boga. Stwórca faktycznie sprawuje swoją władzę, aby chronić i promować życie swoich stworzeń (Ps 36,7; por. Rdz 7,1-3; Jon 4,11; Ps 145,9; Syr 18,13; Mdr 11,24), dając im istnienie, pożywienie, płodność i instynkt użyteczny dla ich przetrwania. Człowiek, jako figura Boga na ziemi, otrzymuje zatem zadanie wspierania aktywności Bożej, sprzyjającej innym żywym istotom.

Możemy więc zadać sobie pytanie, jak konkretnie wyraża się ta suwerenna zdolność i misja „panowania” nad zwierzętami. Należy wykluczyć, że dominacja jest równoznaczna ze „zniewoleniem” dla ludzkich potrzeb, ponieważ nie odpowiada to sposobowi działania Boga. Chcąc lepiej zrozumieć „panowanie” według boskiego modelu, należy przyjąć perspektywę symboliczną i odwołać się do wizerunku „pasterza”, używanego w różnych tekstach biblijnych, aby właściwie zrozumieć działanie Boga wobec ludzi (Iz 40,11; Jr 31,10; Ez 34,11-16; Syr 18,13; J 10,1-18).

Podobnie człowiek jest powołany, żeby wykorzystać cały swój potencjał do zatroszczenia się o powierzone mu życie, postępując z pełną łagodnością, by każde zwierzę, zgodnie ze swoim gatunkiem, mogło żyć w harmonijnym związku z całym stworzeniem. Oznacza to dla człowieka konieczność wielkiej mądrości w poszanowaniu boskiego dzieła, z ekologiczną odpowiedzialnością, która w historii, szczególnie w historii najnowszej, nie zawsze była poważnie traktowana.

## *Człowiek powołany do rodzenia życia*

48. W Rdz 1,27 powtarza się dwukrotnie, że „Bóg stworzył *’ādām* na swój obraz”, wskazując, jako przedmiot Bożego działania, istotę ludzką bez względu na płeć, pochodzenie czy kulturę. Z tego powodu, że różni się od zwierząt, stworzonych „każde według gatunku” (Rdz 1,21.24–25), dlatego, że ma szczególną naturę, człowiek jest obrazem Jedyne Boga (Pwt 6,4).

Autor natchniony dodaje następnie wyjaśnienie, zaskakujące w tym kontekście: „stworzył ich mężczyzną i kobietą”. W ten sposób wprowadza się aspekt pluralizmu, z wyjaśnieniem zróżnicowanej tożsamości seksualnej, dzięki czemu każda osoba będzie na obraz Boga w określony sposób cielesny (ze wszystkim, co się z tym wiąże) oraz w relacji z drugą osobą, inną od siebie. Syrach zauważa, że Bóg stworzył wszystko „parzyste, jedno naprzeciw drugiego”, tak że „jedno umacnia dobro drugiego” (Syr 42,24-25). Zatem dla każdego człowieka odniesienie do płci przeciwnej będzie przypominać ograniczenia wpisane w ciało, a jednocześnie pojawi się odwołanie do związku, z którego rodzi się życie, do tego czynu, w którym realizuje się ważny aspekt jego istnienia – istnienie na obraz Boga. Jeśli bowiem człowiek jest podobny do zwierząt, ponieważ są one „samcami i samicami”, to jednak jest również podobny do Boga, ponieważ jest w stanie dać życie w miłości i dla miłości. Dlatego nie można opisać aktu poczęcia i rodzenia człowieka (*il generare umano*) po prostu jako owocu cielesnego związku, gdyż akt ten jest zdolny do wyrażenia swej „boskiej” jakości, kiedy realizuje się on zgodnie ze sposobem, w jaki Bóg daje życie każdemu człowiekowi, to znaczy w bezinteresownej miłości. Temat ten zostanie szeroko rozwinięty w trzecim rozdziale *Dokumentu*.

## *Człowiek jako dziecko Boga*

49. Związek między obrazem Boga a aktem rodzenia potwierdza inny fragment z Księgi Rodzaju. Kontynuując opowiadanie o początkach, autor natchniony raz jeszcze powtarza, że „gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga stworzył go” (Rdz 5,1). I to stwierdzenie wprowadza akt poczęcia i rodzenia właściwy dla człowieka, przedstawiony przy użyciu tych samych terminów (nawet jeśli literacko odwróconymi), które charakteryzowały boskie działanie w Rdz 1,26: „Adamowi (...) urodził się syn [Set], podobny do niego jak jego obraz” (Rdz 5,3). Staje się jasne, że cecha „bycia podobnym do niego” to ta, którą syn otrzymuje od swego ojca w chwili narodzin. Każda osoba rzeczywiście nosi ślad rodzica w swoim ciele. Tak w tej bardzo krótkiej adnotacji daje się początek motywowi człowieka w jego

rzeczywistości „syna Bożego” (Łk 3,38; Dz 17,28-29), motywowi, który – jak zobaczymy – zostanie rozwinięty, otrzymując niezwykle istotne znaczenie antropologiczne i teologiczne.

### *Człowiek odpowiedzialny za życie*

**50.** Ostatni fragment Księgi Rodzaju, w którym pojawia się wyrażenie „na obraz Boży”, znajduje się w Rdz 9. Narrator wcześniej stwierdził, że szalejąca niegodziwość ludzi, zwłaszcza w postaci niemoralności i „przemocy” (Rdz 6,11.13), niesie ryzyko położenia kresu projektowi Stwórcy (Rdz 6,5). Człowiek powołany, by dawać życie i je chronić, paradoksalnie udowodnił, że jest niszczycielem Bożego dzieła. Wówczas konieczna stała się interwencja Boga, przedstawiona w dwóch aspektach: z jednej strony dramatyczna z powodu strasznej kary powodzi, która gładzi winnych, a w której uczestniczą także wszystkie żywe gatunki. Z drugiej strony jest to interwencja zbawcza, prezentowana w historii Noego z jego rodziną i każdym rodzajem zwierząt, dającymi początek swoistemu nowemu stworzeniu z nową ludzkością. Wszystko to wieńczy wieczne przymierze między Stwórcą a istotami żyjącymi, w którym Bóg zobowiązuje się nie karać już potopem (Rdz 8,21), i w którym wylewa ponownie na ludzkość swoje błogosławieństwo, niosące ze sobą płodność i władzę nad zwierzętami (Rdz 9,1.2.7). Dlatego właśnie, że jest tu zapowiadane nowe stworzenie, nie należy się dziwić, że wspomina się tu także, iż człowiek „został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,6).

Nowe nie jest jednak prostym powtórzeniem starego. Autor biblijny przedstawia – w zestawieniu z Rdz 1 – dwie znaczące zmiany, które należy zawsze odczytywać w świetle „obrazu Bożego”; w rzeczywistości są to dwa nowe „przykazania”, angażujące ludzkiego partnera przymierza w ochronę życia (symbolizowanego przez „krew”).

**51.** Pierwsza zmiana dotyczy sposobu żywienia: człowiekowi oferuje się nie tylko (roślinne) pożywienie w postaci „każdego zioła” i „każdego drzewa owocującego” („wszelkiej rośliny przynoszącej ziarno” i „wszelkiego drzewa, którego owoc ma w sobie nasienie” – według Rdz 1,29), ale także daje się mięso zwierząt (Rdz 9,3), jakkolwiek z ważnym zastrzeżeniem, aby nie „jeść mięsa z krwią życia” (Rdz 9,4). Normę tę interpretowano jako niemożliwą już do powstrzymania koncesję na przemoc. Należy jednak wskazać, w jaki sposób przykazanie mówi coś o człowieku w kontekście jego podobieństwa do Boga. W formie prawa *rytualnego* w sposób *symboliczny* wskazuje się, jaka powinna być postawa człowieka w dalszej historii: może zabić zwierzę, o ile ten akt wspiera istnienie człowieka. Nie będzie to uwa-

żane za naganną przemoc, gdy zostanie przeprowadzone w taki sposób, aby nie zniszczyć życia na zawsze. Rozróżnienie między tymi dwoma działaniami (zabijanie i szacunek) nie jest łatwe do uchwycenia. Użyteczne w tym względzie staje się przypomnienie drobnego przykazania z Księgi Powtórzonego Prawa, które nakazuje zabierać tylko jaja ptaka, pozwalając matce odejść (Pwt 22,6-7). Reguła ta wyjaśnia, w jaki sposób człowiek otrzymuje korzyść ze stworzenia („jedz”), pod warunkiem, że nie ma to wpływu na zasadę życiową („krew”). Wszystko to można postrzegać jako metaforę modelu dokonywania osobistego osądu i odkrywania: co jest sprawiedliwe i dopuszczalne, a co nie.

**52.** Druga kwestia, jeszcze ważniejsza, jest sformułowana jako aksjomat prawny o charakterze mądrościowym, cennym ze względu na jego wyrafinowaną konstrukcję literacką, która podkreśla, poprzez paronomazję, związek między „krwią” a „człowiekiem” (Rdz 9,6a):

„kto rozlewa

krew (*dām*)

człowieka (*’ādām*),

przez człowieka (*’ādām*)

jego krew (*dām*)

zostanie rozlana”.

Powierza się tutaj człowiekowi zadanie wymierzania sprawiedliwości poprzez nałożenie kary proporcjonalnej do przestępstwa, a konkretnie – w przeciwieństwie do tego, co zostało przepisane (odnośnie do Kaina) w Rdz 4,15 – otrzymał on moc uśmiercenia zabójcy, właśnie w celu obrony życia. Mandat ten jest bezpośrednio związany z motywacją: „bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (Rdz 9,6b). W tym ostatnim zdaniu z jednej strony potwierdza się podstawową wartość życia ludzkiego (ze względu na jego szczególne pochodzenie od Boga), a każdy, kto go nie szanuje, popełnia grzech wobec samego Boga (Prz 14,31). Z drugiej strony uznaje się, że człowiek jest obrazem Boga także w akcie karania – w sposób proporcjonalny – tego, kto zgładził ludzkie życie (*l’uomo è immagine di Dio nel punire in modo proporzionato colui che ha soppresso la vita umana*). Akt sprawiedliwości to akt suwerenny i obowiązkowy, powierzony tym, którzy w historii reprezentują Boga w poskramianiu i karaniu zła (por. Iz 11,4; Ps 82,1-6; 101,3-8).

**53.** W komentowanym przez nas tekście zachowanie człowieka całościowo cechuje zasada „odstraszania”: dobrze ujmuje to zdanie zapisane w Rdz 9,2: „wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo podniebne

niechaj się was boi i lęka”; słowa te wyrażają władzę człowieka nad zwierzętami, podczas gdy ekstremalne zagrożenie karą śmierci pojawia się w historii jako hamulec przemocy ludzkiej (Rdz 9,6). Chociaż przedstawiane jako wyraz przymierza pokoju (Rdz 9,8-16), ta (rytualna i prawna) regulacja jest jedynie niedoskonałą postacią „nowego przymierza”, które zostanie ustanowione we krwi Chrystusa, celebrowane w bezkrwawym rytuale chleba i wina i regulowane nie groźbą kary, ale przez pełnego miłości ducha przebaczenia, w posłuszeństwie temu, czego Syn chciał i urzeczywistnił jako powszechne pojednanie.

## **Człowiek może/winien być „jak Bóg” w praktykowaniu sprawiedliwości**

54. Po przedstawieniu panoramicznej wizji całej ludzkości (Rdz 1–11), z dominującym podkreśleniem jej przestępstw, autor biblijny skupia swoją uwagę na dziejach ludu Abrahama. To dzięki zrozumieniu znaczenia tej konkretnej historii i przyjęciu jej przesłania czytelnik rozumie, jaka cecha upodabnia człowieka do samego Boga. Jest to wkład tradycji literackiej Tory, poczynając od rozdziału 12 Księgi Rodzaju.

Każda osoba (jako syn człowieka, *'ādām*) jest w stanie słuchać boskiego głosu, mówiącego w sekretnym wnętrzu sumienia (por. Rz 2,14-15), ukazując w ten sposób swoją naturę bytu inteligentnego, wolnego, powołanego do relacji posłuszeństwa i miłości do Boga. Taki potencjał, wpisany w ludzką naturę, został historycznie zrealizowany, według Pisma Świętego, u niektórych postaci, z którymi Pan zawiera przymierze, jak to się stało z Noem (Rdz 9), z Abrahamem (Rdz 15 i 17) i z jego potomkami (Wj 2,24). Przede wszystkim lud Izraela nawiązuje trwałą więź z Panem (Wj 19-20; Pwt 5), zawierając przymierze (Wj 24,3.7; Pwt 26,17-18), które pomimo asymetrii stron przymierza, zakłada elementy podobieństwa i duchowej komunii między podmiotami. Jedną z metafor wyrażających ten związek jest synostwo: Izrael jest faktycznie nazywany „synem” (Pwt 14,1; 32,5-6.19-20; Iz 1,2; Jr 3,19; 31,20; Oz 2,1; 11,1; Ml 1,6; itd.), a raczej „pierworodnym” Pana (Wj 4,22; Jr 31,9).

55. Synowska natura jest konkretnie przeżywana wówczas, gdy Izrael naśladuje Boga (por. Ef 5,1: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane”). W ten sposób w Torze omawia się pojęcie podobieństwa do Boga: jeśli Pan umiłował ojców (Pwt 4,37; 10,15), ich potomkowie są w konsekwencji wezwani, aby odpowiedzieć Mu tymi samymi uczuciami (Pwt 6,5; 10,12; 11,1.13; i in.). Pan odpoczął siódmego dnia, a Izrael uczyni to samo (Wj 20,10-11); Bóg uwolnił lud od niewoli egipskiej, a ojciec

rodziny musi wykonać ten sam gest w dzień szabatu wobec swoich podwładnych; podobnie każdy pan dokona wyzwolenia niewolnika w siódmym roku. Pan miłuje obcokrajowca (Pwt 10,18), a postępując w taki sam sposób, Izrael działa jak Bóg (Pwt 10,19). I tak dalej. Podobieństwo do Boga będzie realne w takiej mierze, w jakiej Izrael pójdzie za Nim drogą sprawiedliwości (Pwt 6,25) i świętości. Księga Kapłańska powtarza: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty Pan, Bóg wasz” (Kpł 11,44-45; 19,2; 20,26; 21,8; por. Wj 19,6; Pwt 26,19).

## Mądrość pośredniczką życia i władzy

56. *Teksty mądrościowe*, w sposób typowy dla tej literatury, przyjmują uniwersalną perspektywę, czerpiąc ze znanych im skarbów Objawienia i przekazując je wszystkim narodom. Mędrzy czynią zadość prawdzie, umieszczając człowieka na właściwym mu miejscu w kontekście stworzenia:

„Pan stworzył człowieka z ziemi  
i znów kazał mu do niej wrócić.  
Dał ludziom dni pod liczbą i czas odpowiedni,  
dał im też władzę nad wszystkim, co jest na niej.  
Przydził im w moc podobną do swojej  
i uczynił ich na swój obraz.  
Lęk przed nimi wpoił wszystkiemu, co żyje,  
aby panowali nad zwierzętami i ptactwem.  
Dał im wolną wolę, język i oczy,  
uszy i serce zdolne do myślenia.  
Napełnił ich wiedzą i rozumem,  
o złu i dobru ich pouczył.  
Umieścił oko swoje w ich sercu,  
aby wielkość swoich dzieł im ukazać” (Syr 17,1-8).

Z jednej strony – jak wspomniano – mędrzy podkreślają ograniczenie istoty ludzkiej (Syr 18,8), a zatem potrzebę „bojaźni Bożej” jako radykalnej zasady mądrości (Pr 1,7; 2,5; Koh 5, 6; Syr 1,14.16.18.20); z drugiej strony pamiętają, że „lampą Pana jest duch człowieka, bo wnętrza głębi przenika” (Prz 20,27; por. 1 Kor 2,10-11) i dlatego wskazują każdemu, kto chce słuchać, niewyczerpane źródło życia i godności wypływające z mądrości przekazanej człowiekowi przez Boga (Prz 2,7-22; 3,13-26; Syr 4,12-13; 6,18-37; 15,1-6; Mdr 7,7-14; 8,5-8.18), powołanemu przez Stwórcę do roli władcy świata.



57. Jeśli prawdą jest, że mędrcy Izraela przekazują owoce swojej wielowiekowej tradycji, wzbogaconej szczególnym doświadczeniem jakiegoś wybitnego nauczyciela (Prolog Syracha 7-14), to jednocześnie stale potwierdzają, że Bóg jest źródłem mądrości (Syr 39,6; Mdr 8,21) i dlatego od Niego otrzymuje się inteligencję, wskazania i owoce życia (Syr 51,13-14; Mdr 8,21). Bóg chciał uczynić istotę ludzką uczestnikiem tego swojego wewnętrznego przymiotu duchowego (*sua intima qualità spirituale*) (Mdr 7,7; 9,1-18), przez który stworzył świat i nim rządzi (Prz 8,22-31; Syr 24, 3-22; Mdr 8,1) – tak, że poprzez ten fundamentalny przymiot mądrości dane jest człowiekowi upodobnić się do Stwórcy i Pana. W rzeczywistości to w tradycji mądrościowej i dzięki darowi mądrości przypomina się, że człowiek został stworzony na obraz Boga (Syr 17,3; Mdr 2,23) i otrzymał moc rządzenia ziemią (Prz 8,15-16; Syr 4,15; Mdr 6,20-21; 8,14).

Boski oddech, który według Rdz 2,7 ożywił człowieka, utożsamiany jest w literaturze mądrościowej z „duchem” mądrości (Mdr 1,5-6; 7,22-30). Czyni on człowieka, będącego jedynie stworzeniem, kimś „nieśmiertelnym” (Mdr 2,23; 4,1; 5,5.15; 6,18; 8,13.17), charakteryzując go jako dokładnie podobnego do Boga. I zgodnie z wizerunkiem tego *'ādām*, któremu powierzono odpowiedzialność za istoty żyjące, mędrcy Izraela przypominają człowiekowi o jego powołaniu jako władcy. Zadanie rządzenia może być jednak wykonywane przez niego w sposób sprawiedliwy (Mdr 1,1) – zgodnie z modelem boskiej „dominacji” nad światem – tylko dzięki mądrości, jaką Pan obdarza tych, którzy jej pragną i wzywają (Syr 51,13-14; Mdr 8,21-9,17).

## Człowiek Boży

58. *Księgi prorockie*, nie odwołując się do wyrażenia „(na) obraz Boga”, przedstawiają czytelnikom idealną postać człowieka zgodną z Bożym planem; czynią tak nie tylko potwierdzając to, co mówią teksty „fundacyjne” o projekcie Stwórcy (Rdz 2-3 i Rdz 1), ale także poświadczając jego konkretną realizację w historii. Istnieją dwa modele człowieka, w których objawia się jego „duchowy” stan przypominający Pana; w odniesieniu do obu tych modeli prorocstwa Starego Testamentu, oprócz wskazania ich historycznej manifestacji, odsyłają do ich doskonałego spełnienia eschatologicznego.

### *Król według serca Bożego*

Wiele postaci na kartach Biblii jest przedstawianych jako przykładni przywódcy ludu Bożego, by wspomnieć Mojżesza, Jozuego, Deborah, czy

Samuela. Ich rola „pasterzy” Izraela upodabnia ich do Pana. Ale to postać króla jest przede wszystkim identyfikowana – nie bez pewnych kontestacji (1 Sm 8) – jako ta, w której boski dar jest w pełni realizowany. W szczególności król Dawid, „człowiek według serca Bożego” (1 Sm 13,14; por. Dz 13,22), zapowiedź Mesjasza (Jr 3,15; 30,9), jest ukazywany jako strona specjalnego przymierza z Panem i beneficjent obietnicy wiecznego królestwa (2 Sm 7,8-16; Ps 89,20-38). Faktycznie, z rodu Dawida powstanie ten, który, obdarzony przez Boga niezwykłymi cnotami, będzie miał moc panowania wiecznie na ziemi, przynosząc powszechny pokój. Prorok Izaasz czyni się zwiastunem tej obietnicy w sekcji „Emmanuela”, gdy ogłasza:

„Na Jego barkach spoczęła władza.  
Nazwano Go imieniem:  
Przedziwny Doradca, Bóg Mocny,  
Odwieczny Ojciec, Księżę Pokoju” (Iz 9,5).

Oto „boskie” cechy nadane człowiekowi, które w historycznej rzeczywistości sprawiają, że stworzenie staje się obrazem Boga Zbawiciela. Są one owocem „ducha” (*ruāḥ*), wylanego przez Pana na jego króla:

„I spocznie na niej Duch Pański,  
duch mądrości i rozumu,  
duch rady i męstwa, duch wiedzy  
i bojaźni Pańskiej” (Iz 11,2).

To, czego mędrzy Izraela pragną i wzywają, jest obiecanie przez proroków i znajdzie swe pełne spełnienie w historii Izraela, kiedy pojawi się doskonały obraz Pana, „syn Dawida” (Iz 11,1; Jr 23,5; 30,9; 33,15-16; Mi 5,1-3; Mt 1,1; Rz 1,3), który dzięki godnej podziwu mądrości i boskiej mocy przyniesie błogosławieństwo całemu światu.

### *Prorocy, mężowie Boży*

**59.** Jednak, zgodnie z tradycją prorocką, istnieje inny model człowieka, w którym manifestuje się podobieństwo do Boga. Model ten nie jest tylko obietnicą dotyczącą odległej przyszłości, ale jawi się jako stale obecny w historii ludu Bożego. Chodzi o postać proroka, człowieka Słowa, człowieka boskiego Ducha.

*Człowiek Słowa.* Zgodnie z historią z Rdz 1, Bóg od samego początku „mówi”, a Jego słowa stanowią początek (*principio*) wszystkiego, każdej

żywej istoty, każdej rzeczywistości duchowej. To źródłowe Słowo (*Parola originaria*) oznacza początek historii, w ramach której Stwórca będzie nieustannie wysyłał, aby dawało życie (Iz 55,10-11). Istota ludzka została stworzona jako podmiot zdolny do zrozumienia i przekazywania boskiej mowy, i taki potencjał jest realizowany, gdy człowiek swobodnie przyjmuje Słowo i podejmuje się zadania dalszego przekazywania go. Faktycznie, Bóg objawia się poprzez działania i słowa, a te ostatnie są przekazywane przez ludzi. Przekazujący Słowo jest obdarzony tytułem „człowieka Bożego” (Joz 14,6; 1 Sm 2,27; 9,6; 1 Krl 12,22; 17,24; 2 Krl 5,8; i in.), „Sługi (Pana)” (Wj 14,31; Lb 12,7; Joz 24,29; 2 Sm 3,18; 2 Krl 9,7; Jr 7,25; Am 3,7; i in.) i „proroka” (Rdz 20,7; Pwt 18,15; 34,10; 1 Sm 3,20; Jr 1,5; Am 2,11; Ml 3,23; i in.). Te określenia akcentują ludzką rolę „autorytatywnego” reprezentowania Boga. Ponieważ prorocy mówią głosem Boga, ich słowa są słowem Bożym. Posiadają taką samą moc, jak władca świata, aby „niszczyć i budować” (Jr 1,10; 18,7), aby zapoczątkować karzące wydarzenia (1 Krl 17,1) i aby cudownie doprowadzić do manifestacji zbawienia (1 Krl 17,16). Osoba proroka uwydatnia zatem, i to w sposób wzorcowy, jak istota ludzka może być i jest w rzeczywistości obrazem i podobieństwem Boga.

**60. Człowiek Ducha.** W Rdz 1,2 Duch unoszący się nad wodami przewodniczy w dziele stworzenia, podczas gdy w Rdz 2,7 mówi się, że *’ādām* został ożywiony, ponieważ Stwórca tchnął swoje „tchnienie” życia w jego nozdrza. Terminy „duch” (*rûāḥ*) i „tchnienie” (*nēšāmāh*) są synonimami (Iz 42,5; Hi 27,3; 33,4; por. Za 12,1), chociaż ten pierwszy ma szerszy zakres znaczeń i większe wykorzystanie. Obraz boskiego tchnienia, które wnika do organu oddechowego (Hi 27,3), do ciała (Rdz 7,15.22), do kości (Koh 11,5), przywracając w ten sposób witalność (Ps 104,30), zostaje poddany reinterpretacji w tradycji prorockiej, ponieważ nie jest stosowany tylko do dynamizmu biologicznego. Używa się go głównie jako symbolu daru życia „duchowego”, dającemu stworzeniu idealną kondycję pożądaną przez Stwórcę. Natchniony autor mówi następnie zarówno o „duchu” Boga, który odnawia cały lud, zredukowany do wyschniętych kości, stawiając go na nogi niczym ogromną armię (Ez 37,10), jak i o boskim darze, który uzdrawia serce (Ez 36, 26-27), który obejmuje ludzką istotę, nadając jej nadludzką moc (Pwt 34,9; Sdz 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sm 16,13; 1 Krl 18,12; Iz 42,1) i czyni ludzi „prorokami” (Lb 11,16-17; 2 Krl 2,9; Iz 61,1; Ez 11,5; Jl 3,1-2; Za 7,12; Ne 9,30). Owo rozlanie się Ducha nie ogranicza się do pojedynczych osób, bowiem cały lud Boży jest przeznaczony do przyjęcia Ducha Bożego (Lb 11,29; Jl 3,1-2). Ta obietnica spełni się dla wspólnoty wierzących w Chrystusa w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-21; 1 Kor 2,10-16), realizując w ten sposób w historii pierwotny plan Stwórcy.

## Modlitewna medytacja o człowieku „ukoronowanym chwałą i czią”

**61.** Pismo Święte pozwala zabierać głos mędrcom i prorokom, ale z zadowoleniem przyjmuje również głos orantów w Psalterzu, przekazując go jako cenne dziedzictwo natchnione. Wśród tych skarbów starożytnych modlitw prawdziwą perłą jest Ps 8, przypisany Dawidowi, wzorcowi dla każdego człowieka wyniesionego do godności królewskiej. W kontekście uwielbienia Pana jako władcy całej ziemi (Ps 8,2.10) psalmista motywuje swoje zdumiewające zachwyty, przywołując szczególną kondycję człowieka:

„Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,  
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:  
czy jest człowiek (*’ēnôš*), że o nim pamiętasz,  
i czym syn człowieczy (*ben ’ādām*), że się nim zajmujesz?  
Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,  
chwałą i czią go uwieńczyłeś.  
Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;  
złożyłeś wszystko pod jego stopy:  
owce i bydło wszelakie,  
a nadto i polne stada,  
ptactwo powietrzne oraz ryby morskie,  
wszystko, co szlaki mórz przemierza” (Ps 8,4-9).

Pytanie „czy jest człowiek?” pojawia się także w Ps 144,3; ale podczas gdy w tym drugim wprowadza motyw ludzkiej słabości (Ps 144,4; por. Syr 18,7-9) z prośbą o zbawczą interwencję Boga (Ps 144.5-7), to w Ps 8 pytanie jest okrzykiem zdumienia, który prowadzi do pieśni uwielbienia. Małość „syna człowieczego”, podkreślona przez porównanie z majestatem nieba, paradoksalnie staje się czynnikiem radosnej wdzięczności. Osoba modląca się jest bowiem wypełniona „troską” Pana (dosłownie „wizytą”, czyli obecnością), który ubrał swoje skromne stworzenie w „chwałę i cześć”, nadając mu status *królewski*, niewiele niższy niż status Boga, żeby człowiek mógł korzystać na ziemi z „władzy” do podporządkowania sobie wszystkich istot żywych. Taki obraz zwycięskiego triumfu (Ps 110,1-3; 113,7-8) nie jest przywoływany przez oranta po to, aby się tym chwalić, ale by celebrować imię Pana (Ps 8,2.10), autora podobnego cudu.

**62.** W innych pieśniach Psalterza wyrażenie prośby łączy się z wymiarem chwalebny (Ps 20,2-3; 71,1-9), aby „królowi” została dana możliwość realnego pełnienia jego suwerennej roli w historii, przynosząc zwycięstwo

nad wszystkimi wrogimi siłami (Ps 2,8-9; 18,33-49). Jednak zawsze w atmosferze wielkiego zaufania, ponieważ ludzkie wezwanie łączy się z planem i wolą Boga, aby ten, który został przez Niego ogłoszony swoim „synem” (Ps 2,7; 89,27-28; 110,3), panował na ziemi (Ps 21,4).

Pełen ekspresji przykład modlitewnego, synowskiego zaufania znajduje się w Ps 71:

„Ty bowiem, mój Boże, jesteś moją nadzieją,  
Panie, ufności moja od moich lat młodych!  
Ty byłeś moją podporą od narodzin;  
od łona matki moim opiekunem.  
Ciebie zawsze wysławiałem” (ww. 5-6).

## Jezus z Nazaretu, prawdziwy człowiek, obraz Boga

**63.** Pojawił się na ziemi za czasów cesarza Cezara Augusta (Łk 2,1), przeznaczony na następcę tronu swego ojca Dawida, w królestwie, które nie będzie miało końca (Łk 1,32-33; 2,11). Z tego powodu otrzyma tytuł „Syna Najwyższego” (Łk 1,32). Wszystko, co Stwórca chciał dać ludzkiemu stworzeniu przez swe „tchnienie” w nozdrza *’ādām*, wszystko, czego pragnęli mędrcy i obiecali prorocy, co psalmista podziwiał jako łaskę wylewającą się na „syna człowieczego”, zostało zrealizowane w osobie Jezusa, Syna Maryi. Człowiek pośród ludzi, prawdziwy człowiek.

O Jego życiu opowiadają *Ewangelie*, które poprzez szczegółową genealogię wpisują Jego historię w historię Jego ludu i całej ludzkości. Ewangelia Mateusza podkreśla szczególnie fakt, że Jezus jest „synem Dawida” i „synem Abrahama” (Mt 1,1), beneficjentem przymierzy, w których Bóg w sposób wolny wybiera i daje. Ten „syn” o pokornym i posłusznym sercu (Mt 11,29; J 4,34; 5,30; 6,38) staje się pośrednikiem i twórcą nowej i doskonalszej komunii z Bogiem. Jego królestwo rozciąga się na wszystkie narody, Jego błogosławieństwo to źródło życia wiecznego dla każdego człowieka (Mt 25,31-34; Ef 1,10). Natomiast ewangelista Łukasz umieszcza Jezusa w sekwencji ojców, która sięga do „Adama, syna Bożego” (Łk 3,38). Cała ludzka historia, nie tylko historia narodu żydowskiego, ma swoje spełnienie w Synu Człowieczym, który przywraca ludzkości blask jej pierwotnego pochodzenia.

**64.** Różne epizody ewangeliczne przedstawiają postać osoby, która objawia się jako *Chrystus* (Mk 8,27; Łk 9,20; J 1,41), *Święty* (Łk 1,35; J 6,69), *Syn Boży* (Mt 14,33; 16,16; 27,54; Mk 1,1). Z tej narracji uczymy się, jak rozpoznać w Nim obraz Boga, aby poprzez Niego poznać Ojca

(J 6,46; 14,7-9) i uzyskać życie wieczne (J 17,3). Wszystko, co powiedział Jezus, wszelkie gesty, jakie uczynił, objawiają Boga światu, ponieważ podobnie jak Stwórcy (Rdz 1,31), On także „dobrze uczynił wszystko” (Mk 7,37). W Nim są obecne wszystkie cechy, których stworzenie może pragnąć, i wszystkie dary, którymi Bóg może obdarzyć (Ef 3,8; Kol 2,3), aby każdy mógł zostać ubogacony Jego niezrównanym bogactwem duchowym (Ef 2,7; por. 2 Kor 8,9).

Jezus jest prawdziwym *królem*, zdolnym do podporządkowania sobie wszystkich sił wroga (J 10,28-29; 12,31; 16,33; Hbr 2,8). Na pustyni żyje z dzikimi zwierzętami (Mk 1,13), zmusza do posłuszeństwa duchy nieczyste (Mk 1,27) i ucisza furię wzburzonego morza (Mk 4,39-41). W tych obrazach symbolicznie zapowiadany jest Jego ostateczny triumf, „gdy przekaże królowanie Bogu i Ojcu i gdy pokona wszelką Zwierzchność, Władzę i Moc. Trzeba bowiem, ażeby królował, aż położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg, zostanie pokonana śmierć. Wszystko bowiem rzucił pod stopy Jego” (1 Kor 15,25-27; por. Ef 1,22; Ap 20,14). Będąc doskonałym wypełnieniem panowania obiecanego człowiekowi (*ādām* – Rdz 1,26), królestwo Chrystusa nie powstaje według ziemskiego modelu (J 18,36). Władcy świata faktycznie dominują nad swoim ludem, uciskając go i wykorzystując (Mt 20,25), zabierając dobra poddanych, aż zostaną zniewoleni (1 Sm 8,10-17), podczas gdy „dobry pasterz” oddaje się służbie swoim braciom (Mt 20,28) i oddaje za nich własne życie (J 10,11.15.18). Tytuł króla został umieszczony na krzyżu Jezusa (J 19,19-22). Jest to prawdziwy królewski obraz, który Chrystus objawia w momencie „wypełnienia się” Jego życia (J 19,30). W odpowiedzi prokuratorowi Piłatowi oświadcza: „Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). W Liście do Hebrajczyków jest powiedziane, że Chrystus został „ukoronowany chwałą i czcią” (por. Ps 8,6) „za mękę śmierci” (Hbr 2,9). Został „udoskonalony przez cierpienia” (Hbr 2,10), ponieważ w nich okazywał najwyższą miłość wobec tych, „których nie wstydzi się nazywać braćmi” (Hbr 2,11). Tę samą dynamikę potwierdza także hymn w Flp 2,8-11.

**65.** Taki styl królowania, zaskakujący, a nawet paradoksalny, jest właściwy dla „Ducha”. To w istocie cechuje władzę Najwyższego, stwórczą zasadę każdego dobra, która zawsze sprawuje swą zwierzchność w szacunku do swoich stworzeń i w pełnej łagodności (Mdr 11,23-26; 12,18). Jezus z Nazaretu został „zrodzony” przez Ducha Bożego (Mt 1,20; Łk 1,35), a całą Jego misję kieruje Duch, który spoczywa (Mt 3,16) i mieszka w Nim (J 1,32). „To, co narodziło się z Ducha, jest duchem” (J 3,6)

i dlatego wszystko w Chrystusie ma naturę duchową, to znaczy ma boską moc, nieskończenie skuteczną i jednocześnie pełną niezwyklej delikatności. W rzeczywistości apostoł mówi: „Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17). Jeśli władcy ziemi narzucają swoje panowanie siłą przymusu, Chrystus przeciwnie, realizuje swoją władzę, pociągając łagodnie łaską swoich słów (Łk 4,22; J 12,32), z pokornym darem prawdy, która pragnie zostać zaakceptowaną w sposób wolny. Jednym z tytułów często przyznawanych Jezusowi jest tytuł „*Nauczyciela*” (Mt 8,19; 19,16; 22,16; Mk 9,17; Łk 7,40; 11,45; J 3,10; 11,28; 13,13; i in.) lub „*Rabbi*” (Mt 26,25, 49; Mk 9,5; 10,51; J 1,38.49; 4,31; i in.). To prowadzi nas do ujrzenia w Jezusie przymiotu *mądrości*, rozwijającej się w sposób systematyczny w kontekście nauczania, to znaczy w oferowaniu prawdy, która zbawia. Nie przypomina jednak ludzkich uczonych (Mt 7,28-29; Mk 1,22), ponieważ Jego wiedza jest „natchniona” przez Boga (J 6,63; 12,49-50), a zatem posiada autorytet wyjątkowy i uniwersalny. Jego mądrość to mądrość prawdziwego władcy, króla obdarzonego duchem Bożym (Iz 11,2; 61,1; Mdr 9,1-4), to jedyna mądrość dająca życie (J 6,63.68; Mdr 9,18). Tak naprawdę, nauczając, Chrystus przychodzi z pomocą owcom bez pasterza (Mt 9,35-36; Mk 6,34) i swoim głosem prowadzi ich do owczarni i na pastwisko (J 10,3-4.16).

**66.** Jezus jest człowiekiem napelnionym Duchem Pańskim, dlatego Jego życie będzie życiem proroka (Mt 21,11; Mk 6,4; Łk 4,24; 7,16; 13,33; J 4,19; 6,14; 7,40; 9,17), „potężnego w czynie i słowie” (Łk 24,19). Wszystko w Chrystusie jest objawieniem Ojca (Mt 11,27), Jego słowa wyrażają ostateczne i doskonałe objawienie Boga ludzkości. On jest w ciele tym samym Słowem, które pozwala poznać Tego, którego nikt nie może widzieć (J 1,18). „Namaszczony przez Boga Duchem Świątym i mocą” (Dz 10,38), reprezentuje duchowy szczyt ludzkiej historii, stanowi spełnienie wszelkich oczekiwań (Mt 11, 2-6).

Jezus z Nazaretu, „uczyniony żyjącym” przez Ducha, pokaże światu wewnętrzną zasadę, dzięki której żyje; to znaczy objawi wszystkim *miłość* Ojca, który w Nim staje się źródłem i motorem Jego zbawczego dzieła, określonego przez apostoła Pawła jako „chwalebna posługa Ducha” (2 Kor 3,8). Jak Bóg Chrystus przebacza grzesznikom (Mk 2,7.10), jak Bóg ustanawia nowe przymierze (Mk 14,22-24), jak Bóg „tchnie” w uczniów, aby przekazać Ducha (J 20,22), jak Bóg daje życie wieczne (J 10,28). Z tego powodu apostołowie i ewangelści świadczą, że Jezus jest „Synem Bożym” (Mk 1,1; 15,39; Rz 1,4; Hbr 1,5; 3,6), „Jednorodnym Ojca” (J 1,18), „pierworodnym” wśród dzieci Bożych (Rz 8,29; Kol 1,15.18); On i Ojciec stanowią jedno (J 10,29). Z tego samego powodu tradycja teologiczna,

opracowana w szczególności przez Pawła i jego szkołę, ponownie proponuje metaforę „obrazu Boga”, nadając jej pełny sens w przypisaniu go Jezusowi Chrystusowi (Rz 8,29; 2 Kor 4,4; Kol 1,15; Hbr 1,3).

## Chrześcijanin, obraz Boga

67. Jezus proponuje swoim uczniom drogę doskonałości (Mt 19,21), to znaczy pełne rzeczywistnienie istoty ludzkiej, przyjmując, że sam Bóg jest wzorem w swojej zdolności kochania: „bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48), „bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36). Podobieństwo do Boga, zapisane w akcie stworzenia, przedstawione jest tutaj nie jako fakt, ale jako obowiązek, apel wolności, a zatem realizacja powierzona jest ludzkiemu zaangażowaniu. Z drugiej strony Mistrz przedstawia się jako postać, którą należy naśladować, zawsze na drodze miłości: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca” (Mt 11,29); „dałem wam przykład, abyście i wy czynili tak, jak Ja wam uczyniłem” (J 13,15); „tak jak Ja was umiłowalem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34; 15,12). „Nowe przykazanie” (J 13,34) było już praktykowane przez człowieka (Jezusa); jest to możliwe (Pwt 30,11-14), co więcej stało się rzeczywistością i dlatego stanowi inspirującą zasadę ludzkiego postępowania, świetlisty ślad do naśladowania (1 Tes 1,8).

Bycie podobnym do Boga lub bycie podobnym do Chrystusa to nie tylko przykazanie czy prosta orientacja pragnienia ku życiu coraz bardziej godnemu człowieka. Miłość została nam dana. Duch prawdziwie został wylany na wspólnotę w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-4), a każdy wierzący otrzymał Ducha Syna w swoim sercu (1 Kor 6,19; Gal 4,6; 1 J 4,13), aby upodobnić się do Chrystusa (Rz 8,29), „uczestnika Boskiej natury” (2 P 1,4), Syna Bożego w prawdzie (J 1,12; Rz 8,14-17; 1 J 3,1).

Tytuł „syna Bożego”, który metaforycznie nadawano królowi Izraela (2 Sm 7,14; Ps 2,7; 1 Krn 22,10), sprawiedliwemu (Mdr 2,16) i ludowi przemierza (Wj 4,22; Pwt 14,1; Jr 31,9,20; Mdr 18,13; Syr 4,10; Rz 9,4) staje się faktyczną rzeczywistością poprzez „adopcję synowską” (*hyiothesia*) (Rz 8,15; Gal 4,5; Ef 1,5) udzieloną tym, którzy w wierze i chrzcie są związani z Chrystusem, Jednorodzonym Synem Ojca (1 J 4,9).

Podobni do człowieka ziemskiego, chrześcijanie są również podobni do Pana (1 Kor 15,49): „wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18).



## Podsumowanie

**68.** Jedno z głównych przesłań tradycji biblijnej, stale przywoływane na kartach Pisma świętego, polega na stwierdzeniu, że człowieka należy uważać za *stworzenie Boże*, w przeciwieństwie do szeroko rozpowszechnionych nurtów kulturowych, które w swoich antropologiach unikają jakiegokolwiek odniesienia do boskości, utrzymując, że w ten sposób można domagać się dla człowieka autonomii i godności, które zostałyby stłumione przez perspektywę religijną.

Pismo Święte, wprowadzając w definicję osoby ludzkiej element konstytutywnej *relacji* ze Stwórcą, wnosi w myśl antropologiczną impulsy wielkiej mądrości (Ps 119,73). Przede wszystkim uwalnia każde ludzkie stworzenie od naiwnego roszczenia do bycia przyczyną sprawczą (*origine*) samego siebie, a jednocześnie wzywa do docenienia faktu, że każdy człowiek był i jest pożądany oraz kochany przez Ojca życia, „pamiętającego” i „dbającego” o każdego syna człowieczego (Ps 8,5). Tradycja biblijna sprzyja także zasadzie odpowiedzialności zakorzenionej w wolności osobistej – w projekcie, którego od samego początku nie można oddzielić od relacji z wszystkimi innymi istotami ludzkimi, zjednoczonymi przez to samo pochodzenie i to samo przeznaczenie (1 Kor 8,6; 1 Tm 2,4-5). Wreszcie, słowo Boże, nie przeszkadzając, promuje wszystkie wynalazcze cechy człowieka, uznanego za nosiciela „ducha”, który sprawia, że stworzenie staje się podobne do swego Stworzyciela.



## Rozdział II

### ISTOTA LUDZKA W OGRODZIE

69. Według wskazań Księgi Rodzaju (rozdz. 2) istota ludzka została umieszczona przez Stwórcę w „ogrodzie”, specjalnie w tym celu „zasadnym” przez Boga dla Jego stworzenia (Rdz 2,8). Zastosowana frazeologia od razu pozwala dostrzec pozytywne aspekty takiej lokalizacji: ogród, doprawdy, kojarzy się z płodnością, pięknem i pożytkiem, podczas gdy określenie „w Edenie” z powodu znaczenia terminu hebrajskiego (*’ēden*), zapowiada przyjemność i rozkosz.

Jak zobaczymy, komentując tekst Rdz 2,8-20, pojawiają się trzy motywy główne, które określają status istoty nazwanej *’ādām*, definiując zwłaszcza jego zadanie względem ziemi, będącej jego naturalnym *habitatem* (Ps 115,16). Pierwszym jest motyw *pokarmu*: człowiek dobywa z ziemi to, co codziennie podtrzymuje jego istnienie. Rzeczywistość ta jest przedmiotem refleksji dla całej tradycji biblijnej. Drugim motywem jest powołanie do *pracy*, aby strzec i rozwijać otrzymane dziedzictwo i w ten sposób gwarantować utrzymanie i jakość życia istoty ludzkiej. Również ta tematyka, podobnie jak poprzednia, okazuje się mieć wielkie znaczenie dla społeczności ludzkiej w czasach współczesnych. Biblia oferuje w tej materii cenny i ważny wkład. Trzecim jest motyw *relacji między człowiekiem a zwierzętami*; umieszczone w tym samym środowisku co *’ādām*, odgrywają ważną rolę na płaszczyźnie pokarmu i pracy człowieka. Temat ten, jakkolwiek mniej znaczący, jest szeroko prezentowany w Rdz 2, a także ma zauważalny oddźwięk w całej Biblii. Trzeba będzie zatem przyjąć również te wskazówki płynące z tekstu natchnionego, które dotyczą wspomnianego motywu, aby mieć bardziej wierny obraz natury i powołania człowieka.

Te trzy motywy przeplatają się, stanowiąc w istocie komplementarne formy opisu relacji między istotą ludzką i jej ziemskim światem. Ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby każdy z nich był analizowany oddzielnie w swej specyfice, objawiając szczególne bogactwo sensu. Natomiast nadzwyczaj istotny temat, a mianowicie Boży zakaz spożywania owocu z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,16-17), będzie szeroko poruszany w czwartym rozdziale naszego *Dokumentu*.

## Rdz 2,8-20

<sup>8</sup>A zasadziwszy ogród w Edenie na wschodzie, Pan Bóg umieścił tam człowieka, którego ulepił. <sup>9</sup>Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła.

<sup>10</sup>Z Edenu zaś wypływała rzeka, aby nawadniać ów ogród, i stamtąd się rozdzielała, dając początek czterem rzekom. <sup>11</sup>Nazwa pierwszej – Pizon; jest to ta, która okrąży cały kraj Chawila, gdzie się znajduje złoto. <sup>12</sup>A złoto owej krainy jest wyborne; jest tam także wonna żywica i onyks. <sup>13</sup>Nazwa drugiej rzeki – Gichon; okrąży ona cały kraj Kusz. <sup>14</sup>Nazwa rzeki trzeciej – Chiddekel; płynie ona na wschód od Aszszuru. Rzeka czwarta to Perat.

<sup>15</sup>Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał.

<sup>16</sup>A tak przykazał Pan Bóg człowiekowi: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać do woli, <sup>17</sup>ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz».

<sup>18</sup>Potem Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc». <sup>19</sup>Ulepiwszy z gleby wszelkie zwierzęta lądowe i wszelkie ptaki podniebne, Pan Bóg przeprowadził je do mężczyzny, aby przekonać się, jak on je nazwie. Każde jednak zwierzę, które określił mężczyzna, otrzymało nazwę „istota żywa”. <sup>20</sup>I tak mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny.

*70. Uświadomiwszy sobie wielkość istoty ludzkiej, stworzonej na obraz Boga, i dlatego przeznaczonej do panowania na ziemi (Rdz 1,26-28), czytelnik tekstu biblijnego ze zdumieniem musi stwierdzić, że zamiast 'ādām (Rdz 2,5) to Pan Bóg sadi ogród, i to na Jego rozkaz wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia i drzewo poznania dobra i zła (Rdz 2,9). Za pomocą tego zaskoczenia o charakterze literackim podkreślona zostaje idea daru, zarysowana już w początkowym akcie stworzenia człowieka, a teraz zobrazowana poprzez udostępnienie skarbów ziemi. W efekcie zmiany*

metafory, Pan Bóg, który był „garncarzem” staje się „rolnikiem” i jako „gospodarz” ogrodu szczerze udostępnia swemu stworzeniu każdy rodzaj dóbr koniecznych i przydatnych do życia: do drzew owocowych, podarowanych jako źródło pokarmu, dochodzą rośliny do podziwiania z uwagi na swoje piękno (Rdz 2,9); rzeki z kolei gwarantują urodzaj ziemi (Rdz 2,10-14), która kryje w sobie cenne minerały (Rdz 2,11-12). W przeciwieństwie do Rdz 1 nie wspomina się „nieba”. Istotnie, tekst skupia się na „ziemi”, na jej witalnym bogactwie, zaś umiejscowienie ogrodu, z podaniem nazwy terytorium i znanych rzek, zaprasza do myślenia, że Edenem jest ta nasza ziemia, powierzona odpowiedzialności człowieka.

71. Działanie Boga na początku stworzenia ma jako pierwszy cel dostarczenie istotom żyjącym pożywienia koniecznego do przeżycia i wzrostu: owoce drzew są „dobre do jedzenia” (Rdz 2,9), a człowiek może korzystać ze wszystkich (Rdz 2,16) – a zatem także z owoców „drzewa życia” – wyłączając jedynie owoce z drzewa poznania dobra i zła (Rdz 2,17). Postawiona granica nie obraża szczodrości Bożej ani ludzkich możliwości; jest natomiast elementem koniecznym dla zdefiniowania statutu właściwego dla człowieka, powołanego do rozoznawania między dobrem i złem, tak aby w sposób wolny otrzymać – w mądrości i wolności – dar Boży.

72. Dwa razy narrator mówi, że Pan umieścił człowieka w ogrodzie (Rdz 2,8,15); za pierwszym razem po to, aby przygotować do uznania jakości daru Bożego (Rdz 2,9-14), a po raz drugi po to, aby wprowadzić obowiązek pracy i strzeżenia tego ogrodu, powierzony temuż 'ādām. Z uwagi na to, że w Rdz 2,15 stworzenie staje się protagonistą, tekst natchniony wprowadza bardziej szczegółowe określenie działania Bożego, a czyni to za pomocą czasowników „wziąć” i „umieścić”. Czasownik „wziąć” (lāqah) w różnych tekstach wyraża działanie polegające na wyborze dokonanym przez Boga (Rdz 24,7; Wj 6,7; Lb 8,16.18; Pwt 4,20; 32,11; Joz 24,3; 1 Krl 11,37; Ez 17,22; 36,24; Am 7,15; Oz 11,3; i in.) i będące fundamentem relacji przymierza; ten sam aspekt możemy też dostrzec w Rdz 2,15 (por. Syr 17,12). Doprawdy, pierwotne przymierze między Stworzycielem i Jego stworzeniem ma swoją podstawę w Bożym wyborze; a z niego wypływa, tak jak w każdym przymierzu, obowiązek proporcjonalnej odpowiedzi ze strony człowieka. Z kolei czasownik tłumaczony jako „umieścić” (nûāh) nie mówi jedynie o zabezpieczeniu materialnym, ale zawiera także aluzję do „odpoczynku” (jak w Wj 20,11; 23,12; Iz 14,7; 57,2; Hi 3,13; Est 9,22; Ne 9,28). W ten sposób w opisie ogrodu Eden dominuje nastrój pokoju.

Również zadanie człowieka opisane jest za pomocą dwóch rdzeni czasownikowych, które jako dopełnienie bliższe mają zaimek rodzaju żeńskiego, a zatem dotyczą one „ziemi” (Rdz 2,15; por. Rdz 3,23). Pierwszy rdzeń (‘ābad) odnosi się do wykonywania pracy (przywołanej już w Rdz 2,5), związanej z trudem, a nawet swego rodzaju postawą służebną; drugi rdzeń (šāmar) należy do terminologii „strzeżenia” i podkreśla z jednej strony obowiązki poszanowania tego, co się otrzymało, a z drugiej strony zadanie bronięcia go przed ewentualnymi zniszczeniami. Na tym etapie opowiadania biblijnego nie ma żadnego odniesienia do kary ani do upokorzenia człowieka. Przeciwnie, zostaje tu określony przywilej istoty stworzonej, aby była odpowiedzialna za przyczynienie się do rozkwitu życia. W innych tekstach obydwie te rdzenie są używane w języku religijnym na określenie odpowiednio: kultu oddawanego Bogu (Wj 3,12; 4,23; 7,16; Pwt 6,13; 10,12; i in.) oraz zachowywania przykazań (Rdz 17,9-10; 18,19; 26,5; Wj 12,17; Pwt 4,2; 10,13; i in.). Są to obowiązki, które w dziejach przymierza będą miały jako swe odniesienie Boga i Prawo, a w pewnym sensie są wyobrażone figuratywnie w pilnym wypełnianiu pracy na roli. Podobnie w niektórych przypowieściach ewangelicznych (Mt 20,1-7; 21,28) robotnicy w winnicy symbolizują podstawowe posłuszeństwo Bożemu przykazaniu, zaś życie oddane pracy jest porównywane do „służby Bożej” (por. Lb 8,24-26) w wielkiej świątyni kosmosu.

73. Nowy etap narracji został zaznaczony przez nieco zaskakujące stwierdzenie padające z ust Boga: „Nie jest dobrze (lō’ tōb), żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18). W porównaniu z Rdz 1, gdzie powtarza się wyrażenie „I widział Bóg, że było dobre” (tōb) (Rdz 1,3.10.12.18.21.25.31), w Rdz 2 mamy inny sposób wyrażania myśli, polegający na tym, że zaczyna się od tego, co jest niekompletne i nieodpowiednie, aby pokazać, że dzieło stworzenia progresywnie osiąga swoją pełną doskonałość. To, co jawi się jako niedoskonałe, to fakt, że ’ādām jest „sam”. Przysłówkowe wyrażenie hebrajskie (l’baddō), przełożone za pomocą przymiotnika „sam”, jeżeli jest odnoszone do Boga, wskazuje Jego status Bytu jedynego i zbawiającego (Wj 22,19; 1 Sm 7,3-4; Iz 2,11.17; Ps 72,18; Hi 9,8). Natomiast gdy jest odniesione do człowieka, wyraża izolację i bezsilność (Rdz 32,25; 42,38; 2 Sm 17,2). To dlatego Stwórca przychodzi z pomocą dla ’ādām, kształtując mu „pomoc” (‘ezer), a może raczej „osobę sprzymierzoną” (por. 2 Krl 14,26; Iz 31,3; Ps 30,11; Hi 29,12; Syr 36,24), która nie tylko wyzwoli go z zarozumiałego myślenia, że jest jedyną istotą żyjącą na ziemi, ale przede wszystkim będzie współpracowała z mężczyzną w wy-

pełnieniu zadania powierzonego mu przez Boga. Dodaje się jeszcze jeden szczegół, a mianowicie ten, że Stwórca chce taką pomoc, która byłaby – dosłownie – jakby naprzeciw niego (k<sup>c</sup>negdô). Zwrot hebrajski – występujący tylko w Rdz 2,18.20 – był różnie tłumaczony i wyjaśniany. Ponieważ stworzenie zwierząt nie dało mężczyźnie odpowiedniej pomocy (Rdz 2,20), idea ta zostaje pośrednio zastosowana do relacji między mężczyzną i kobietą (Rdz 2,23), aby wyrazić równość i wzajemność. Biorąc pod uwagę kontekst, jakim jest stworzenie zwierząt, wydaje się, że na razie można po prostu stwierdzić, że Stwórca zamierza wspomóc tę pierwszą istotę ludzką, stawiając przed nią pomoc wi działalną, konkretną, odpowiednią do tego, aby – przynajmniej w jakiś sposób – wprowadzić ją z jej „samotności”.

74. Bóg zatem rozpoczyna na nowo swoje działanie jako garncarz, a wykorzystując własną moc stwórczą, daje życie różnym gatunkom zwierząt i ptaków; przedstawia następnie mężczyźnie rezultat owej aktywności (Rdz 2,19). Zaraz po tym pojawia się inna różnica na poziomie narracji w porównaniu z Rdz 1: w pierwszym opisie to Stwórca nadawał imiona (Rdz 1,5.8.10) i oceniał swe dzieła (Rdz 1,31), natomiast w Rdz 2 to mężczyzna jest powołany do tego, aby nadawać imiona różnym istotom żyjącym (Rdz 2,19-20a) i oceniać ich przydatność dla niego (Rdz 2,20b). Nadać imię każdemu typowi zwierząt stanowi w pierwszym rzędzie przejaw działalności mądrościowej, umiejętności rozpoznawania podobieństw i różnic między istotami, zdolności zestawiania w grupy i kategorie oraz systematyzowania według ich użyteczności (Mdr 7,15-21); Salomon w istocie był szanowany z uwagi na swe umiejętności – „Rozprawiał też o drzewach: od cedrów na Libanie aż do hizopu rosnącego na murze. Mówił także o zwierzętach czworonożnych, o ptactwie, o tym, co pełza po ziemi, i o rybach” (1 Krl 5,13; por. Mdr 7,20). Nadawanie imion oznacza dla starożytnych również przejaw władzy; to w naszym opowiadaniu wyraża ideę, która była wypowiedziana w Rdz 1,26.28 przy użyciu terminologii „panowania”, z doprecyzowaniem, iż ta władza jest sprawowana za pomocą poznania i słowa.

Niniejszy fragment narracji kończy się stwierdzeniem, że mężczyzna „nie znalazł dla ʾādām odpowiedniej pomocy” (Rdz 2,20). Tak otwiera się perspektywa nowego i definitywnego aktu stwórczego, czyli stworzenia istoty ludzkiej jako mężczyzny i kobiety (Rdz 2,21-25). Wykonanie tego dzieła – co będzie przedmiotem rozdziału trzeciego – nie pomniejsza, jak zaraz zobaczymy, bogactwa tego wszystkiego, co Bóg stworzył wcześniej.

## *Aniołowie*

75. Skupienie uwagi na ziemi i na człowieku wyjaśnia, dlaczego w opowiadaniach o stworzeniu (Rdz 1–2) nie ma żadnej wzmianki o stworzeniu bytów „niebieskich”, pozostających blisko tronu Bożego (Iz 6,2-3; Mt 18,10; Łk 15,10), kantorów chwały Boga Stworzyciela (Ps 148,2; Dn 3,58; Ap 5,11-13) i wykonawców Jego poleceń (Ps 103,20-21). Często natomiast są wspomniani w historii biblijnej jako posłańcy (stąd ich imię „aniołowie”) i sprawcy aktów zbawczych (Rdz 16,7; 22,11.15; 28,12; 31,11; Wj 3,2; 14,19; 23,20.23; Mt 1,20; 28,2; Łk 1,26; 2,9.13-14; Dz 12,7; Ga 3,19; Hbr 1,14; Ap 5,2; i in.); w niektórych przypadkach otrzymują specjalne nazwy (Cherubini, Serafini, Książęta, czy Moce) i własne imię (Gabriel, Michał, Rafał). Człowiek nieustannie będzie doświadczał ich dobroczynnej obecności, poprzez którą Ojciec interweniuje dla dobra swych dzieci (Ps 91,11-12).

## **1. POKARM DLA CZŁOWIEKA**

76. Każde żywe stworzenie musi się odżywiać, aby zapewnić sobie rozwój i pozostać przy życiu tak długo, jak to możliwe. Dotyczy to oczywiście także ludzi, zawsze zmagających się z podstawową potrzebą jedzenia (Ps 104,27; Syr 39,26). W dzisiejszych czasach dla wielu biednych populacji kwestia wyżywienia nabiera dramatycznych wymiarów z powodu ogromnych katastrof naturalnych, ale przede wszystkim z powodu przemocy i nierówności powodowanych przez mocniejszych. Nawet dla ludzi bogatych jedzenie ma ogromne znaczenie w postaci innowacyjności gastronomicznej, w połączeniu z poszukiwaniem idealnej diety, uważanej za podstawowy wskaźnik jakości życia.

Apetyt na pożywienie jest wpisany w ciało i objawia się głodem i pragnieniem, które ujawniają silny instynkt przetrwania, posiadany przez każdą żywą istotę. W tym zaznacza się radykalna różnica między stworzeniami a Stwórcą – jedyną istotą, która ma pełne i wieczne życie, i dlatego nie musi się żywić (Ps 50,9-13). Pogańscy bogowie, wyobrażani jako pragnący obfitych bankietów (Dn 14,1-22), stanowią niewłaściwy obraz świata Bożego (*divinità*) (Ps 106,20).

### *Pożywienie dla ludzi*

77. Ze względu na swój strukturalny stan codziennej potrzeby, domagającej się jedzenia i picia, człowiek przypomina zwierzęta. Jednak wiele cech specyficznie charakteryzuje jego związek z pożywieniem. Przede wszystkim można zauważyć, że podczas gdy zwierzętom podano „całą zie-



loną trawę” (Rdz 1,29) jako pokarm, to do *’ādām* Stwórcy powiedział: „Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno (...) i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie” (Rdz 1,29), pośrednio sugerując w ten sposób, że ludzie zostaną powołani do siania i zbierania, karmiąc się nie tylko spontanicznym produktem ziemi pobłogosławionej przez Pana, ale także owocem ich pracy.

Ponadto ludzie nie „pożerają” pożywienia w celu zaspokojenia apetytu. Zamiast tego są w stanie delektować się jedzeniem i dlatego mądrze się angażują, aby je wybrać, przygotować i spróbować. Każda forma żarłocznej chciwości i przejaw bulimii powoduje zniszczenie organizmu. Jednocześnie szpatmatyczne poszukiwanie przyjemności dla podniebienia stanowi szkodliwe występkę dla jednostki i wspólnoty (Syr 37,29-31).

W rzeczywistości – i tutaj mamy inną ważną cechę wyróżniającą – pożywienie dla człowieka jest zarówno naturalną koniecznością, jak i czynnikiem kulturowym, ponieważ stanowi nośnik relacji między ludźmi, zasadę sojuszy i komunii. Dziecko otrzymuje od rodziców jedzenie „przygotowane” specjalnie dla niego, czemu towarzyszy słowo zachęcające do jego spróbowania. Każdy kęs jest darem, rozwijającym zasadę relacyjnego zaufania opartego na doświadczeniu powtarzających się gestów uprzedzającej miłości. Anoreksja, jako poważne zaburzenie odżywiania, tak naprawdę wyraża nie tylko odmowę jedzenia, ale także dyskomfort w przeżywaniu życia. Mówiąc bardziej ogólnie, pokarm ludzki jest wzbogacany o różne produkty, będące wynikiem wymiany handlowej, a przez swoją jakość wyraża pomysłową mądrość tych, którzy byli w stanie docenić wartości odżywcze i smaki żywności, aby je zaoferować i uczynić posiłek przyjemnym. Fakt wspólnego jedzenia, dzielenie się w sposób pokojowy tym, co daje życie, to podstawowy znak wspólnoty braterskiej (1 Kor 10,17). Jest godną potępiania odwrótne sytuacja, kiedy ludzie mogą umierać z głodu z powodu samolubnej obojętności, marnotrawienia żywności i niepotrzebnych wykwintności gastronomicznych. Kto ucztuje, podczas gdy biedni bezskutecznie oczekują przy drzwiach, jest moralnie potępiony (Łk 16,19-21; por. Syr 34,25-27). Tak więc świętowanie przy stole należy pochwalić tylko wtedy, gdy jest przeżywane w gościnności, serdeczności, we wspólnej miłości.

Ostatni wreszcie element, który charakteryzuje jedzenie w życiu ludzi, to jego wymiar symboliczny. Osoby będące w stanie zaakceptować ten wymiar, mogą nadać pożywieniu wyższy sens natury duchowej. Łamany chleb staje się w ten sposób znakiem przymierza, baranek złożony na ołtarzu może być ofiarą dla Boga, ofiara postu wyraża głód serca, a najbardziej pożądane rzeczywistości duszy porównuje się do pysznych potraw i wyrafinowanych napojów (Iz 55,2; Ps 119,103; Prz 9,3-6). Wszystko dlatego, że człowiek nie żyje tylko chlebem. Te podsumowujące obserwacje przygotowują do przyjęcia bardziej złożonego przesłania, dotyczącego pożywienia w życiu ludzkim, które przekazuje nam Pismo Święte.

## Pokarm jako Boży dar

**78.** Na pierwszych stronach Biblii, które opisują wydarzenia początków, żywność jest przedstawiana jako wieczny dar Stwórcy dla Jego stworzeń (Rdz 1,29-30; por. Ps 104,14), a pokarm roślinny, który żywi żyjących, przywołuje wymiar pokoju między nimi (Iz 11,7; 35,9; 65,25). Pierwotne błogosławieństwo Pana wyraża się zatem jako akt ojcowski, zapewniający pokarm do życia (Rdz 1, 29; 26,3-5; Pwt 28,2-5.8.11-12; Mt 6,26-32), aby człowiek, zdolny do zrozumienia tego uniwersalnego i stałego *daru*, uczynił z niego motyw kulminacyjny dziękczynienia (Ps 136,25-26).

Historia opowiedziana później, w tej samej księdze *Tory*, wydaje się jednak na pierwszy rzut oka zaprzeczać afirmacji hojnego boskiego daru, ponieważ człowiek doświadcza raczej głodu i braku żywności. Trzy kolejne momenty narracyjne zapewniają czytelnikowi głębsze zrozumienie sposobu, w jaki Pan „reguluje” kwestię pokarmu dla dobra swoich dzieci, a nie tylko go „podaje”.

**79.** Pierwszy moment to chwila następująca po grzechu. Przodkowie przekroczyli Boże przykazanie dotyczące owoców z zakazanego drzewa (Rdz 3,6), zaś jedna z konsekwencji będzie polegać na przekleństwie ziemi, związanym ze zdobywaniem chleba do jedzenia w bólu i wysiłku (Rdz 3,17-19). Analogicznie, po zabiciu brata przez Kaina, zostaje nałożone przekleństwo, a zatem ziemia „nie da ci już więcej plonu” (Rdz 4,12). Te historie z początków są kluczem interpretacyjnym wydarzeń historycznych, w których będzie można lub będzie trzeba uznać, że bezpłodność żon jest znakiem boskiej kłątwy zdeterminowanej przez grzech (Kpł 26,16.20.26; Pwt 28,16-18.22-24.30; 29,21-22). W szczególności to orędzie prorockie połączy zjawisko głodu z boską sankcją przeciwko winnym (1 Krl 17,1; Iz 5,5-6; Jr 3,24; Ez 4,16-17; Oz 2, 11.14; 8,7; Jl 1,7.10-12.15-20; Am 4,6; 7,4; Ag 1,6; 2,17). Jednakże Bóg nigdy nie przestaje być życzliwy. Tymczasowe pozbawienie czegoś w rzeczywistości ma na celu nawrócenie serc (Oz 2,8-9), a w konsekwencji obfite obdarowanie dobrami (Pwt 30,8-9; Ml 3,10), w których objawi się ostatecznie miłosierna dobroć Ojca.

**80.** Drugim cyklem narracyjnym *Tory* jest ten, który rysuje wydarzenia z historii patriarchów. Od Abrahama do rodziny Jakuba ci, którzy zostali dziedzicami błogosławieństwa (Rdz 12,2-3), wielokrotnie doświadczyli zjawiska suszy i głodu (Rdz 12,10; 26,1; 41,30-31.36), lecz bez przypisywania tego ich własnej winie (ani zwyczajom mieszkańców danego miejsca). Czytelnikowi daje się inny klucz interpretacyjny, aby zrozumieć niedobór zasobów nie jako karę, ale raczej jako okazję do mądrości i okaza-

nia dobroci, które ludzie wykorzystali tym razem na korzyść innych osób. Patriarchowie z powodu suszy w ziemi Kanaan musieli udać się do Egiptu (Rdz 12,10; 42,1-2; 47,4). Mieszkańcy tego obcego kraju – jak powiedziano w Rdz 12,3 – zostaną pobłogosławieni bądź przeklęci w takim stopniu, w jakim przyjmą cudzoziemców lub wyrządzą im krzywdę (Rdz 12,17). Sam Abraham jest prototypem tej zbawczej „ekonomii”: karmi wędrowców, a dzięki okazanej gościnie jego namiot staje się miejscem niespodziewanej płodności (Rdz 18,1-16). Szczególnie w historii Józefa modelowo pokazano, w jaki sposób niepokój może przekształcić się w sprzyjającą okazję do dobra. Mędrzec potrafi wykorzystać lata dobrobytu, przygotowując się na czasy biedy (Rdz 41,28-31.36; Syr 18,25), a dzięki swojej przenikliwości, dzięki oszczędnościom w konsumpcji i zachowaniu zbiorów w spichlerzach, staje się „opatrznościowym” bohaterem historii rodzinnej i narodowej. Co więcej, ci, którzy żyją w obfitości, są wezwani w sumieniu, aby otworzyć swoje spichlerze (Rdz 41,56) i wesprzeć głodnych. Zamiast być przekleństwem, niedostatek staje się czynnikiem etycznie wartościowych relacji, wyrażając rozkwit dobra poprzez sprawiedliwość miłosiernych. Ta szczególna odpowiedzialność za karmienie głodnych spoczywa na czytelniku Biblii jako stały program życia (Iz 58,7; 2 Krn 28,15; Prz 25,21; Syr 4,1-6; Tb 1,17; Mt 25,35-36; Rz 12,20).

**81.** Trzecia, ważna część narracyjna Pięcioksięgu przedstawia czterdzieści lat, podczas których Izrael wędrował po pustyni, doświadczając głodu (Wj 16,3; Pwt 8,3) i cierpiąc na brak wykwintnych produktów ziemi uprawnej (Lb 11,5; 20,5). Przesłanie o jedzeniu jako darze od Boga otrzymuje tutaj trzy różne niuansy, wszystkie ważne ze względu na symboliczną wartość przypisywaną przez Pismo Święte okresowi na pustyni. (i) Przede wszystkim przypomina się, że przebywanie na suchym stepie jest konsekwencją *grzechu*, polegającego na odrzuceniu dobrej ziemi podarowanej przez Boga (Pwt 1,35), na buncie przeciwko charyzmatycznemu przewodnikowi Mojżeszowi i na bałwochwalstwie. Dlatego za każdym razem, gdy człowiek doświadcza „opuszczenia”, wzywa się go do wejścia na drogę nawrócenia, aby Pan przebaczył i pozwolił mu wejść do ziemi mlekiem i miodem płynącej (Wj 3,8.17; 13,5; 33,3; Pwt 8,7-10; 32,13-14). (ii) Jednak w tak długiej sytuacji braku Izrael doświadczył, pomimo powtarzających się buntów, ciągłej *opatrzności* ze strony Pana (Pwt 29,4-5; Ne 9,20-21), z cudem wody ze skały (Wj 17,5-6; Lb 20,11; Pwt 8,15), a głównie z darem manny (Wj 16,4.16-21; Pwt 8,3.36) – codziennego pożywienia (Wj 1,35), wydawanego tak, że ludzie nie musieli robić nic innego, jak tylko zbierać i gotować (Wj 16,4; Lb 11,8) jedzenie, które pochodziło z nieba (Wj 16,4.16-21; Ps 78,23-25; 105,40; Mdr 16,20). To

wydarzenie zostało zapamiętane przez biblijnego narratora, aby wzmocnić zaufanie do Boga, zwłaszcza w trudnych chwilach potrzeby. Ojciec życia zawsze będzie karmił rzesze głodnych (Ps 33,19; 107,4-9; Iz 49,10), odnawiając swoją dobroczynną interwencję miłości na przestrzeni wieków (Ps 146,7). (iii) Księga Powtórzonego Prawa, zastanawiając się nad czasem pustyni, przynosi kolejny element refleksji, zawsze z zamiarem pomocy w zrozumieniu tajemnicy miłości Pana w udzielaniu Jego życiodajnego daru. Mojżesz mówi, że pustynia to czas „*próby*” (Pwt 8,2). Jest nie tylko karą, ale także miejscem, gdzie pojawia się cud nieoczekiwanej pomocy niebiańskiej, ponieważ pustynia to również okres formowania, kiedy człowieka nakłania się do rozeznania (Pwt 8,2), do „zrozumienia” (Pwt 8,3.5; 29,5) i decydowania, wychodząc od doświadczenia „głodu” (Pwt 8,3). W rzeczywistości to, co wydaje się negatywne i bezwartościowe, stanowi okazję do odkrycia dotyczącego życia i Boga, a mianowicie, że „nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale wszystkim, co pochodzi z ust Pana” (Pwt 8,3; Mt 4,4). Głodowanie – niemiłe dla ciała – jest godną podziwu sposobnością dla „serca” (Pwt 8,2.5), mogącego otrzymać dostęp do pełnego sensu istnienia, którego nie można sprowadzić do zwykłego biologicznego funkcjonowania wspieranego pokarmem ziemskim, ponieważ prawdziwym życiem człowieka jest w rzeczywistości sam Bóg (Pwt 30,20), a tym, co naprawdę karmi, jest Jego słowo (Mdr 16,26).

**82.** Idąc po tej linii, łatwiej jest zrozumieć, dlaczego rytuały przymierza z Panem mają w *sakralnym posiłku* jedną z najbardziej znaczących form wyrazu. Poświęcone jedzenie, przyjmowane w obecności Boga (Wj 24,9-11), oznacza, że ludzie mogą doświadczyć komunii z Najwyższym. A na pamięci o wydarzeniu założycielskim przymierza synajskiego wyrosły różne akty natury symbolicznej związane z pożywieniem, które przenikały codzienne życie wierzącego Izraela. Jeśli życiem jest karmić się Bogiem i Jego słowem, wówczas wierni mogą paradoksalnie także pościć. Jest to zarówno akt pokuty, jak i przestrzeń modlitwy i asymilacji Tory, moment, który oznacza, że Pan to niewyczerpane źródło życia. Zawsze, zaczynając od sedna tej wiary, wierzący będzie mógł okresowo pozbawiać się chleba i wielu produktów ziemi, którą uprawia, i poświęcić je Bogu w akcie zaufania wobec Dawcy wszelkiego dobra (Wj 22,28-29; 23,19; 34,26; Kpł 27,30) oraz jako narzędzie dobroci wobec ubogich, lewitów, wdów, sierot, imigrantów (Pwt 14,22-27; 16,11; 18,4; 26,11).

**83.** Nawet *restrykcyjne zasady*, takie jak powstrzymanie się od jedzenia koziołka gotowanego w mleku matki (Wj 23,19; 34,26; Pwt 14,21) i wszelkie zakazy w diecie pokarmowej dotyczące nieczystej żywności (Rdz 9,4; Wj 22,30; Kpł 10,8-11; 11,1-47; 20,25-26; Pwt 12,16;

14,3-21) będą uważane za symboliczny akt wyrażający „świętość” ludu (Kpł 11,44-45; Pwt 14,21). Nie dlatego, że to, co stworzył Bóg, jest nieodpowiednie (1 Tm 4,4), lecz że wyłącznie w posłuszeństwie boskim normom (motywowanym różnymi przyczynami) jest źródło życia. Pamiętajmy w tym względzie historię Daniela i jego trzech towarzyszy, którzy wyrzekając się dań i napojów z królewskiego stołu Nabuchodonozora i pożywiając się jedynie warzywami i wodą, nie tylko mieli „lepsze i zdrowsze twarze” niż inni młodzi, ale otrzymali także dar mądrości przewyższający mądrość wszystkich magów i wróżbitów królestwa chaldejskiego (Dn 1,8-21). W rzeczywistości akceptując ograniczenia, człowiek symbolicznie uznaje Boga za Boga i otrzymuje wszystko od Niego, w niespotykanej obfitości.

Przepisy pokarmowe miały znaczący wpływ na budowanie tożsamości narodu żydowskiego w czasach, gdy groziła mu asymilacja ze strony dominujących kultur. W Piśmie Świętym przestrzeganie tego rodzaju rytualnych norm potwierdzone jest głównie w epoce późniejszej, kiedy Izrael stracił pełną autonomię polityczną lub był na wygnaniu (oprócz cytowanych powyżej Dn 1,8-21, por. Tb 1,10-11; Jdt 10,5; 12,1-9.19; Est 4,17x-y). W Księdze Machabejskiej odmowa jedzenia wieprzowiny stanowi przyczynę męczeństwa (2 Mch 6,8-9.18-31; 7,1-42).

## Wybieranie właściwego pożywienia

**84.** *Mędracy* Izraela rozważając i oceniając, co dane zostało człowiekowi, aby tego doświadczył „pod słońcem” (Koh 1,13; 2,3), nie mogą nie docenić pośród darów Boga tego podstawowego – pożywienia (Syr 29,21; 30,25; 39,26). Kohelet pisze: „Poznałem, że dla niego nic lepszego, niż cieszyć się i o to dbać, by szczęścia zaznać w swym życiu. Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to wszystko dar Boży” (Koh 3,12-13; por. Koh 2,24; 5,17-18; 8,15; 9,7). Być może ktoś uzna taką perspektywę za zbyt ograniczoną, ponieważ oprócz jedzenia i picia istnieją inne sposoby i inne doświadczenia osiągalnego szczęścia. Niemniej wskazanie Koheleta można przyjąć z powodu podstawowej i symbolicznej wartości, jaką posiłek ma w życiu ludzi: jako smaczne przyswojenie owoców własnej pracy, a jednocześnie jako zaakceptowanie tego, co Bóg dał swoim stworzeniom.

**85.** Fakt, że temat pożywienia znajduje się w centrum uwagi antropologicznej, nie determinuje jednak jakiegokolwiek jego niewłaściwej gloryfikacji. Z tego powodu mędracy wprowadzają w swoich radach zdrową *zasadę umiaru* w jedzeniu (Prz 23,1-3.20-21; 30,8-9; Koh 10,16-17; Syr 31,16-21;

37,27-31), wierni powiedzeniu: „Zlizałeś miód – zjedz, ile trzeba, byś z przejedzenia nie zwracał” (Prz 25,16). Przede wszystkim picie wina (lub innych napojów alkoholowych) – chociaż stanowi wyraz świątecznej radości (Sdz 9,13; Iz 24,9; Ps 104,15; Koh 10,19; Syr 31,27; 40,20) – trzeba kontrolować i ograniczać (Prz 20,1; 31,4-5; Syr 31,25.27-30; Tb 4,15), aby nie przerodziło się to w pijaństwo, zamęt i kłótność:

„U kogo «Ach!», u kogo «Biada!»,  
u kogo swary, u kogo żale,  
u kogo rany bez powodu,  
u kogo oczy są mętne?  
U przesiadujących przy winie,  
u chodzących próbować mieszanego wina.  
Nie patrz na wino, jak się czerwieni,  
jak pięknie błyszczy w kielichu,  
jak łatwo płynie [do gardła],  
bo w końcu ukąsi niby wąż,  
jak zmija jad swój wypuści,  
twoje oczy dostrzegą rzeczy dziwne,  
a serce twe brednie wypowie” (Prz 23,29-33).

Podając swoje kryteria oceny w celu przedstawienia „dróg dobra (*tôb*)” (Prz 2,9), autor Księgi Przysłów relatywizuje przyjemność podniebienia. Preferuje przy tym wartości spokoju i pokoju, bez których sam bankiet staje się nieprzyjemny: „Lepsza (*tôb*) potrawa z jarzyn z miłością, niż tłusty wół z nienawiścią” (Prz 15,17), „lepszy (*tôb*) kęs chleba w spokoju niż dom pełen biesiad kłótnych” (Prz 17,1).

Co więcej, mędrzec wie, że naprawdę może smakować pyszne jedzenie ze swojego stołu tylko wtedy, gdy wynika ono ze sprawiedliwości i hojności (Hi 31,17; Prz 23,6-8; 28,27; Syr 4,1-6; Mdr 2,1.6-11), a nie jest uzyskane kosztem biednych braci (Prz 13,23; 22,9; Syr 34,25).

**86.** Ostatnim etapem mądrości Izraela, jej punktem kulminacyjnym, jest nauka o tym, że pokarmem, który daje życie, zapewnia wzrost i cieszy jest nie tyle ziemskie jedzenie, choć obfite, smaczne i pożywne, ile *mądrość* (Syr 15,3). Zgodnie z tym, co czytamy w Prz 24,13-14, miód stanowi jedynie symboliczny znak prawdziwego, wykwiutnego daru podarowanego człowiekowi: „Synu, jedz miód, bo jest dobry (*tôb*), plaster miodu jest dobry na podniebienie. Podobnie jest, wiedz, z mądrością dla twej duszy”. W rzeczywistości nie „urodzaj plonów żywi człowieka”, lecz słowo Boże, a wkładane do ust jako pokarm duchowy, ożywia, wzmacnia i rozwesela

wierzących (Mdr 16,26; por. Ez 3,3). Uosobiona Mądrość podnosi głos, zapraszając na przygotowany przez siebie bankiet:

„Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem,  
pijcie wino, które zmieszałam.  
Odrzućcie naiwność, a żyć będziecie,  
chodźcie prosto drogą rozsądku” (Prz 9,5-6)  
„Przyjdźcie do mnie, którzy mnie pragniecie,  
nasyćcie się moimi owocami!  
Pamięć o mnie jest słodsza nad miód,  
a posiadanie mnie – nad plaster miodu.  
Którzy mnie spożywają, nadal łaknąć będą,  
a którzy mnie piją, nadal będą pragnąć” (Syr 24,19-21).

Jeśli materialne pożywienie zaspokaja głód, karmienie się mądrością pobudza pragnienie (Syr 24,21; Mdr 6,17), a pragnienie prawdy raduje się nieustannym procesem asymilacji. Jeżeli jedzenie przedłuża życie, mądrość, udzielając się, daje nieśmiertelność (Mdr 8,13.17).

## **Pragnienie życia: od pokarmu ziemskiego do pokarmu duchowego**

87. Człowiek wierzący w swojej modlitwie chwali Pana za dobra podtrzymujące jego istnienie i jednocześnie prosi o duchowy dar od Boga, który w pełni zaspokaja jego życiowe aspiracje.

### *Uwielbienie pełne wdzięczności*

W *Psalterzu* pierwszy fundamentalny wymiar modlitwy stanowi radosna pamięć o Bogu, o Stworzycielu i o Jego opatrności, który w sposób stały i uniwersalny rozdziela pokarm wszystkim żywym istotom (por. Dz 14,17). W Ps 104 pochwała Pana wyłania się z kontemplacji dzieła Boga, który aktualizując cud początków, nieustannie sprawia, że rośliny wyrastają, by nakarmić zwierzęta, a zwłaszcza człowieka:

„Z Twoich komnat nawadniasz góry,  
aby owocem Twych dzieł nasycić ziemię.  
Każesz rosnać trawie dla bydła  
i roślinom, by człowiekowi służyły,  
aby z roli dobywał chleb

i wino, co rozwesela serce ludzkie,  
oliwę, co rozpogadza twarze,  
i chleb, co krzepi ludzkie serce” (Ps 104,13-15).

Podobnie jak w Rdz 2, Stwórca jest celebrowany w swojej zaradności rolniczej (Ps 65,10-11). Ciągłe błogosławieństwo wznosi się od ludzi modlących się (Ps 104,35) do Tego, który „daje pokarm bydłu, pisklętom krukka to, o co wołają” (Ps 147,9) i „syci” swoje dzieci „najczystsą pszenicą” (Ps 147,14), ponieważ „daje pokarm wszelkiemu ciału” (Ps 136,25), pomaga głodnym (Ps 107,5-6.9; 146,7; por. 1 Sm 2,5) i sprawia, że biednym nie brakuje żywności (Ps 132,5). Wypowiadając dziękczynienie nad chlebem (Mk 6,31; Łk 24,30), Jezus staje się wzorem takiego pełnego szacunku przyjęcia daru Ojca.

### *Prośba o pokarm duchowy*

**88.** Prośba o chleb nie powtarza się zbyt często w Psalterzu. Pojawia się, powiedzmy, w sposób pośredni (Ps 144,13) i jest włączona do pełnych radości słów uznania dla Boga, który nie zawodzi oczekiwań:

„Wszystko to czeka na Ciebie,  
byś dał im pokarm w swym czasie.  
Gdy im udzielasz, zbierają;  
gdy rękę swą otwierasz, sycą się dobrami”  
(Ps 104,27-28; por. Ps 33,18-19; 145,16).

Pan jest pasterzem troszczącym się o swoją trzodę. Z własnej inicjatywy prowadzi ją na obfite pastwiska i nad spokojne wody (Ps 23,2), a jako gospodarz przygotowuje stół dla swoich gości, namaszczając ich olejkami i oferując wszystkim pełny po brzegi kielich (Ps 23,5).

Jednak modlitwa to pragnienie, zaś pragnienia człowieka nie można zaspokoić pożywieniem, chociaż jest niezbędne do zachowania jego śmiertelnego ciała. Pragnienie sytości i pełnego życia rośnie, a kierując się tradycjami mądrościowymi, orientuje tę prośbę ku duchowemu darowi, ku samemu Bogu, ku Jego słowu i Jego obecności. Kto cierpi, kto zamiast chleba połyka łzy (Ps 42,4; 102,10), zwraca się do Pana, mówiąc: „Dusza moja pragnie Boga, Boga żywego: kiedyż więc przyjdę i ujrzę oblicze Boże?” (Ps 42,3); „Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie moja dusza, za Tobą tęskni moje ciało” (Ps 63,2). Radość daje pełnia łaski, a nie obfitość pszenicy i wina (Ps 4,8; 63,4.6; 65,5). Prośba o niebiańskie



błogosławieństwo z pewnością nie wyklucza codziennego umocnienia pokarmem, ale otworzy się również na oczekiwanie pokarmu duchowej natury: „Nasyć nas od rana swoją łaską (*hesed*), abyśmy przez wszystkie dni nasze mogli się radować i cieszyć” (Ps 90,14). Kiedy Jezus w „Ojcie nasz” uczy prosić o codzienny „chleb”, ukierunkowuje pragnienie ku „temu, co istotne”, aby w wierzącym urzeczywistnił się jego status syna żyjącego w relacji z Ojcem.

## **Prorocy wzywają do dzielenia się i ogłaszają ucztę eschatologiczną**

**89.** Obszerna *literatura prorocka* podejmuje wskazówki podane przez Torę, aktualizując je w konkretnej historii Izraela (i świata). Przyjmuje też sugestie wielowiekowych tradycji mądrościowych, jednak nie jako proste porady, ale jako zjawiska podlegające nieodwołalności boskiego sądu.

Jeśli chodzi konkretnie o temat pokarmu, możemy wyróżnić dwie literackie modalności. Z jednej strony biblijną *historię narracyjną* (począwszy od Księgi Jozuego aż do Drugiej Księgi Królewskiej), w której pojawiają się zbawcze czyny Pana. Z drugiej strony *wyrocznie* proroków (od Izajasza do Malachiasza), w których demaskowany jest grzech bogatych uczt w kontekście braku sprawiedliwości, i gdzie, szczególnie w części końcowej tej literatury, rozbrzmiewa radosne orędzie eschatologicznego przyjęcia dla biednych.

### *Opowiadanie prorockie*

**90.** Jak zawsze na początku, historyczne losy Izraela są najpierw wyraźnie naznaczone darem, jakim jest przekazanie ludowi przez Władcę świata (Wj 19,5) „dobrej ziemi” (*tôbāh*) (Wj 3,8; Lb 14,7; Pwt 1,25; 3,25; 6,18; Joz 23,16; i in.), bogatej we wszystkie zasoby, charakteryzującej się w szczególności winnicami (Lb 13,23-24; Joz 24,13), z których pochodzi „krew winogron – mocne wino” (Pwt 32,14) jako uprzywilejowany symbol radości. Kiedy dotarli do ziemi Kanaan, Izraelici byli w stanie jeść „z plonów tej krainy, chleby praśne i ziarna prażone”, kładąc kres ubogiemu reżimowi żywieniowemu w postaci manny (Joz 5,11-12). Zgodnie z tradycją deuteronomiczną lud Boży przybywa, aby odziedziczyć – bez wysiłku (Pwt 6,11; J 24,13) i bez zasług (Pwt 9,4-6) – nowy Eden, gdyż Pan pozwolił mu wejść do „ziemi obfitującej w potoki, źródła i strumienie, które tryskają w dolinie oraz na górze (por. Rdz 2,10-14) – do ziemi pszenicy, jęczmienia, winorośli, figowca i drzewa granatu – do ziemi oliwek, oliwy i miodu – do

ziemi, gdzie nie odczuwając niedostatku, nasycisz się chlebem, gdzie ci niczego nie zabraknie (por. Rdz 2,9) – do ziemi, której kamienie zawierają żelazo, a z jej gór wydobywana jest miedź (por. Rdz 2,11b-12). Najesz się, nasycisz i będziesz błogosławić Pana, Boga twego, za piękną ziemię, którą ci dał” (Pwt 8,7-10).

Niestety, jak powiedziano w pieśni Mojżesza – który proroczo przedstawia całą historię ludu przymierza – Izrael „otył (...) i wierzga – jest gruby, tłusty, otyły. Boga, Stwórcę swego, porzucił” (Pwt 32,15; por. Jr 2,7; 5,7). Obfityść i sytość, zamiast prowadzić do okazywania wdzięczności i lojalności wobec Pana, faktycznie doprowadziły do zapomnienia i buntu, a w konsekwencji do utraty boskiego daru (Pwt 32,23-25).

**91.** Jednak w centrum tej historii generalnego upadku Bóg pozostaje obecny i przejawia swoją wierność właśnie poprzez dawanie pokarmu w dyskretny, ukierunkowany, wzorowy sposób. Ilustruje to paradygmatycznie cykl Eliasza. Ten „mąż Boży” (1 Krl 17,18), gorliwy głosiciel wyłącznego przywiązania do Pana, w czasie suszy (spowodowanej grzechem bałwochwalstwa) jest karmiony w cudowny sposób. Najpierw „kruki przynosiły mu rano chleb i mięso wieczorem” (1 Krl 17,6), następnie był żywiony przez wdowę z Sarepty przygotowanym dla niego „kawałkiem chleba” (1 Krl 17,7-16), a na koniec „podpłomykiem” od anioła dla proroka uciekającego na pustyni (1 Krl 19,5-8). Te epizody przestają być prostymi budującymi opowiadaniem, gdy są rozumiane jako objawienie boskiego daru, który daje życie nie tylko prorokowi, ale także każdemu, kto go przyjmuje, ponieważ „kto przyjmuje proroka jako proroka, nagrodę proroka otrzyma” (Mt 10,41). Mała garść mąki, która w cudowny sposób rozmnaża się w rękach wdowy, aby karmić rodzinę w nieskończoność (1 Krl 17,15; por. 2 Krl 4,42-44), jest w rzeczywistości symbolem sposobu, w jaki realizuje się w historii błogosławieństwo wylane przez Stwórcę u początków świata, dające „nasieniu” (roślinnemu i zwierzęcemu) potencjał do cudownego wytwarzania mnóstwa „owoców” (J 12,24). Cud rozmnożenia występuje jednak tylko wtedy, gdy istnieje wiara i akceptacja pielgrzyma, który stanowi figurę samego Boga (por. Rdz 18,1-10; Mt 25,35).

### *Prorockie słowa*

**92.** Jak wiemy, prorocy pozwalają wybrzmieć głosowi Pana, który przede wszystkim potępia grzech ciężki. Jeśli chodzi o nasz temat, wina leży w szczególności po stronie bogatych przywódców Izraela. Ci bowiem nie mają względu na poddanych i żyją beztrosko, ucztując i pijąc:

„Biada beztroskim na Syjonie  
i dufnym na górze Samarii,  
książętom pierwszego z narodów,  
których słucha dom Izraela.  
[W mniemaniu swoim] oddalacie dzień niedoli,  
a [rzeczywiście] przybliżacie panowanie gwałtu.  
Leżą na łożach z kości słoniowej  
i wylegają się na dywanach;  
jedzą oni jagnięta z trzody  
i cielęta ze środka obory.  
Improwizują na strunach harfy  
i jak Dawid wynajdują instrumenty muzyczne.  
Piją czasami wino  
i najlepszym olejkim się namaszczają,  
a nic się nie martwią upadkiem domu Józefa” (Am 6,1.3-6).

**93.** Ten dynamiczny opis Amosa, nie bez dozy sarkazmu, odbija się echem u innych proroków, którzy w szczególności ubolewają nad nadużywaniem wina (Iz 5,11-12.22; 28,1.7-8; Oz 4,11; 7,5), nieuchronnie związanym z brakiem zainteresowania postępowaniem w sposób sprawiedliwy (Iz 5,23; por. P 31,4-5) i degradacją każdego charyzmatycznego daru (Am 2,12; Mi 2,11). Dlatego nie jest krytykowany godny ubolewania brak umiaru w jedzeniu, ale coś gorszego: potępia się zachowanie szkodliwe dla biednych ludzi (Jr 5,28), ponieważ to, czym karmi się arogancki człowiek, jest w istocie „ciałem” jego własnych współobywateli (Iz 56,11; Ez 22,27; 34,3.10; Za 11,5; Ps 14,4; Prz 28,15):

„Potem rzekłem:  
Słuchajcie, proszę, książęta Jakuba  
i wodzowie domu Izraela!  
Czy nie waszą jest rzeczą znać sprawiedliwość?  
Wy, którzy macie w nienawiści dobro,  
a miłujecie zło,  
którzy zdzieracie skórę z ludzi,  
i ciało ich aż do kości.  
Bo ci, którzy jedzą ciało mego ludu  
i skórę z niego zdzierają,  
a kości mu łamią i tną na kawałki,  
jak do garnka, jak mięso [przeznaczone]  
do wnętrza kotła” (Mi 3,1-3).

Kiedy do powyższego oskarżenia prorocy dołączają groźbę zniszczenia ziemi (Iz 5,5-6), łącznie z pozbawieniem jej produktów (Iz 5,10; 24,7-9; Os 2,11; Am 4,6), to zamierzają spowodować zmianę życia, nie tylko poprzez pełen godności umiar, ale przede wszystkim poprzez konkretne dzieło sprawiedliwości (Iz 1,17), które polega na dzieleniu się z głodującymi ubogimi (Iz 58,6; Ez 18,7,16).

**94.** Kolejna prośba proroków, dopełniająca poprzednią, zachęca do porzucenia bałwochwalstwa, bezużytecznego (Jr 2,8) i zgubnego – ponieważ bożki „pożerają” zamiast dawać (Jr 3,24) – i do wejścia na drogę wiodącą do Pana, jedyne go dawcy życiodajnego bogactwa. Nauczając w kluczu mądrościowym i dając głos Bogu, Izajasz pisze następujące słowa:

„O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody,  
przyjdźcie, choć nie macie pieniędzy!  
Kupujcie i spożywajcie, dalejże, kupujcie bez pieniędzy  
i bez płacenia za wino i mleko!  
Czemu wydadjecie pieniądze na to, co nie jest chlebem?  
I waszą pracę – na to, co nie nasyci?  
Słuchajcie Mnie, a jeść będziecie przysmaki  
i dusza wasza zakosztuje tłustych potraw.  
Nakłońcie uszu i przyjdźcie do Mnie,  
posłuchajcie Mnie, a dusza wasza żyć będzie” (Iz 55,1-3).

Wielkie i ostateczne obietnice, które stanowią kulminacyjną część tradycji prorockiej, często przyjmują formę daru pożywienia (Iz 1,19; 7,22; 30,23-25; 65,13; Jl 2,23-26; i in.): obfitego, zdrowego, trwałego i świętecznego. Amos obiecuje, że „będzie postępował żniwiarz zaraz za oraczem” i „z gór moszcz spływać będzie” (Am 9,13), a Ozeasz potwierdza to, mówiąc, że ziemia da „zboże, wino i oliwę” (Oz 2,24; 14,8). Izajasz zapowiada, że „Pan Zastępów przygotuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win” (Iz 25,6), posiłek tak życiodajny, że mogący wyeliminować na zawsze śmierć (Iz 25,8). Jeremiasz prorokuje o przywróceniu winnic (Jr 31,5.12) i sytości dla ludu przymierza (Jr 31,14), podczas gdy Ezechiel przywoła korzyści płynące z wody, która wytryskując ze świątyni, umożliwi wzrost różnych gatunków drzew o zawsze dojrzałych owocach i liściach służących jako lekarstwo (Ez 47,12; por. Ez 36,29-30). Nowy Eden i doskonałe pożywienie obiecanie przez Boga są w rzeczywistości symbolami wysłania Słowa (Iz 55,1-3.10-11; Ez 3,1-3; Jr 15,16; Am 8,11-12), zbawczej sprawiedliwości (Iz 61,11; Za 8,17; Ps 85,11-13) i ostatecznie

samej obecności Pana jako pełni życia, danego tym, którzy pragną i łakną sprawiedliwości (Mt 5,6).

## **Chleb ofiarowany przez Chrystusa**

**95.** *Ewangelisci* przedstawiają Jezusa z Nazaretu nie tylko jako wielkiego proroka (Mt 21,11; Łk 7,16; 13,33; 24,19; J 4,19; 7,40; 9,17), ale przede wszystkim jako tego, który realizuje wszystkie prorockie słowa (Mt 1,22; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 26,56; Łk 4,21; J 1,45; 6,14; 12,38; por. Dz 3,18.21.24; i in.). Odnosi się to również do pokarmu, który Nauczyciel często czyni przedmiotem swego nauczania, potwierdzając z jednej strony starożytne Pisma, a z drugiej strony wprowadzając do niego nowość spełnienia eschatologicznego.

### *Chleb powszedni*

Od początku swej działalności publicznej Jezus zachęca uczniów do zaufania Bogu, który jako kochający Ojciec nie zaniedbuje swoich dzieci. Z tego powodu ostrzega: „Nie martwcie się o swoje życie, o to, co macie jeść i pić (...). Przypatrzcie się ptakom podniebnym: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichrzów, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one?” (Mt 6,25-26); i znowu: „I wy nie pytajcie, co będziecie jedli i co pili, i nie bądźcie o to zatroskani! O to wszystko bowiem zabiegają narody świata, a Ojciec wasz wie, że tego potrzebujecie” (Łk 12,29-30). Pełna niepokoju troska musi zostać wyeliminowana na rzecz ufnej modlitwy. Nauczyciel uczy nas zatem modlitwy pełnej ufności, słowami: „Ojcze (...) naszego chleba powszedniego dawaj nam na każdy dzień” (Łk 11,2-3; Mt 6,9.11), ponieważ – jak zapewnia – „każdy, kto prosi, otrzymuje; kto szuka, znajduje; a kołaczącemu otworzą. Gdy któregoś z was syn prosi o chleb, czy jest taki, który poda mu kamień? Albo gdy prosi o rybę, czy poda mu węża? Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre, tym, którzy Go proszą” (Mt 7,8-11).

**96.** Dlatego nie należy się niepokoić, tylko prosić. Ponadto Pan, w paradoksalnej radzie o charakterze mądrościowym, dodaje również, że dóbr nie wolno gromadzić, lecz należy się nimi dzielić. Czytamy w Ewangelii: „nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą” (Mt 6,19), ponieważ „nawet gdy ktoś ma wszystkiego w nadmiarze, to życie jego nie zależy od jego mienia” (Łk 12,15). Wybory i decyzje inspirowane mądrością to takie, które nie czynią nas bogaczami dla siebie, ale bogatymi „u Boga”. W tym

celu Pan opowiada przypowieść o uradowanym (lecz głupim) gospodarzu, planującym zbudować nowe spichlerze, aby składać tam obfite plony, i który umiera tej samej nocy (Łk 12,16-21; por. Ps 39,7; 49,14-15; Syr 11,18-19). Inna przypowieść o bogatym człowieku, który „dzień w dzień ucztował wystawnie”, bez przejmowania się biednym Łazarzem, „pragnącym nasycić się odpadkami ze stołu bogacza” (Łk 16,19-31), ma na celu zaprosić do „dzienienia się”, będącego jedynym sposobem życia według nauki Mojżesza i proroków (por. Łk 3,11). Wreszcie, w przypowieści o sędzie ostatecznym, Jezus wskaże na karmienie głodnych i dawanie picia spragnionym jako pierwszy warunek przyjęcia do królestwa niebieskiego (Mt 25,34-35), przypominając ponadto, że „kto poda kubek świeżej wody do picia jednemu z tych najmniejszych, (...) nie utraci swojej nagrody” (Mt 10,42). Apel, aby dawać, osiąga w Ewangelii swoją maksymalną skalę, kiedy Jezus wzywa do sprzedania wszystkiego – nawet tego, co zgodnie z ludzką mądrością gwarantuje przetrwanie – i przekazanie dochodów biednym (Mk 10,17-22).

Doskonałość, która oznacza kroczenie ścieżką pełni życia, polega na ofiarowaniu wszystkiego, co się posiada, w akcie miłości, jak to uczynił Pan Jezus. Sakramentalny symbol Jego całkowitego oddania się stanowi ofiara chleba do spożycia i wina do picia, jako dar Jego życia za życie swoich uczniów (Mt 26,26-28). Zostało to zapowiedziane, gdy Nauczyciel z Nazaretu nakarmił tłum na pustyni (Mt 14,13-21; 15,32-38), co świadczy o Jego pełnej miłości trosce o głodnych (Mt 15,32) i pośrednio zachęca nas do czynienia tego samego (por. Mt 14,16).

### *Pokarm w obrzędach religijnych*

97. Wspomnieliśmy, że w religijnym świecie Izraela posiłek należy traktować w kategoriach jego symbolicznej wartości, wyrażonej w obrzędach liturgicznych. Wszystko to jest przyjęte przez Jezusa, jednakże z aspektami ważnej nowości.

Pierwsze stanowisko Nauczyciela dotyczy przewyższenia żydowskiej tradycji, która normalnie rozróżnia żywność na czystą i nieczystą. Ewangelista Marek mówi, że Chrystus „uznał wszystkie potrawy za czyste” (Mk 7,19), gdyż nie to, co wchodzi do człowieka z zewnątrz, czyni go nieczystym, ale to, co wychodzi z serca jako niegodziwość i rozpusta (Mk 7,18-23). Epizod opowiadany w Dziejach Apostolskich, w którym Piotr jest zapraszany do jedzenia zwierząt zakazanych przez Prawo Mojżeszowe, potwierdza, że to, co Bóg oczyścił, nie może już być uważane za bluźniercze lub nieczyste (Dz 10,15). Tradycja chrześcijańska zaakceptuje wtedy wszystkie pokarmy stworzone przez Boga z dziękczynieniem

(1 Tm 4,3-5), realizując „świętość” (por. Pwt 14,2-3) poprzez dobre postępowanie, przepojone miłosiernymi darowiznami (Łk 11,41), a nie przez udział w rytualnym spożywaniu pokarmów.

Innym obszarem ewangelicznej nowości jest praktyka postu. Postać Jana Chrzciciela, który udał się na pustynię, karmiąc się szarańczą i dzikim miodem (Mt 3,4; Mk 1,6), była w tym czasie (a także później) uważana za ideał godnego pochwały postępowania religijnego, który należy naśladować przez wyrzeczenia i wstrzemięźliwość (Mt 9,14). Przywołując doświadczenie ludu Izraela, Jezus spędził początkowy okres działalności na pustyni, aby doświadczyć prawdy słów Pana, że człowiek nie żyje tylko chlebem (Mt 4,4; Łk 4,4). Z drugiej strony w swoim życiu publicznym przyjął inny styl, krytykowany przez niektórych gorliwych (i „obłudnych”), ponieważ „jadł i pił”, i to nawet razem z grzesznikami (Mt 9,11; 11,19; Łk 7,34). Nadejście Królestwa Bożego, utożsamiane z obecnością Oblubieńca, wymagało nowatorskiego znaku, który precyzyjnie wskazywałby koniec oczekiwania i radość ze zbawienia już obecnego (Mt 9,15-17; J 2,1-11). Z tego powodu Jezus uczestniczył w ucztach, by symbolicznie wyrazić, że w Nim realizował się udział odkupionych w eschatologicznej uczcie przepowiedzianej przez proroków i zainaugurowanej przez Chrystusa jako decydujące wydarzenie w historii (Mt 8,11; 10,1-10; Łk 14,15-24; por. Ap 19,7; 21,6).

Chcąc ukazać, że uczta nie powinna być rozumiana jako czysta przyjemność zmysłowa, Nauczyciel wskazuje, jaki duch powinien przenikać ten czas wspólnoty przy stole. Uczta jest zbawienna tylko wtedy, gdy wyraża hojną bezinteresowność serca. Stąd powinni być zaproszeni na posiłek ci, którzy nie są w stanie tego odwzajemnić (Łk 14,12-14). Ucztę należy także przeżywać w pokorze, wybierając ostatnie miejsce (Łk 14,7-11; por. Mt 23,6). Wreszcie, paradoksalnie, uczestniczy się w uczcie w postawie służby. Jezus, wskazując na siebie jako wzór, powiedział: „Któż bowiem jest większy? Ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem? Otóż Ja jestem pośród was jak ten, kto służy” (Łk 22,27; por. J 13,1-17).

**98.** Największą nowością przyniesioną przez Chrystusa jest trwająca przez wieki pamiątka Jego śmierci, która się uobecnia podczas spożywania chleba i picia wina (Mt 26,26-29), w posłuszeństwie temu, co On przykazał. W istocie w sakramencie Eucharystii nakazany jest nowy sposób świętowania Paschy wyzwolenia i życia, już nie poprzez krew i mięso baranka, lecz przez bezkrwawy obrzęd. Obrzęd ten z jednej strony przywraca znak pokojowego odżywiania się z okresu początków (Rdz 1,29), a z drugiej strony kładzie kres krwawym ofiarom starożytnego przymierza z powodu

doskonałej ofiary odkupieńczej Syna Bożego (Hbr 9,12-14). Jak zobaczymy później, łamanie chleba stanie się dla chrześcijan sakramentem, który ich identyfikuje nie jako czysty znak rytualny, lecz jako sakrament wiary w Chrystusa i jako urzeczywistnienie autentycznej wspólnoty braterskiej.

### *Pokarm duchowy*

**99.** Uczniom, którzy poszli kupić pożywienie i powiedzieli swojemu Nauczycielowi: „Rabbi, jedz!” (J 4,31), Jezus odpowiedział: „Ja mam do jedzenia pokarm, o którym wy nie wiecie. (...) Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4,32.34). Zapraszając słuchaczy, aby nie martwili się o codzienny pokarm, Pan stwierdził: „Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,33). A Marcie, która była zajęta służeniem przy stole, Jezus wskazał na lepszą sytuację jej siostry, Marii, która żywiła się słowem Pańskim (Łk 10,38-42). Jak sugerowano w starożytnych tradycjach mądrościowych, Nauczyciel zachęca ucznia, by zadał sobie pytanie, czym jest prawdziwie życiodajny pokarm, aby go poszukać i spożyć (por. Łk 14,15-24).

Przejdźcie od „znaku” chleba (Mt 14,13-21; 15,32-39) do oznaczanej „rzeczywistości” nie jest łatwe (Mk 8,14-21). Z tego powodu Pan napomniał tłum, który nakarmiony rozmnożonym chlebem myślał, że osiągnął pełną satysfakcję (J 6,26). Tak wówczas rzekł do niego: „Zabiegajcie nie o ten pokarm, który niszczy, ale o ten, który trwa na życie wieczne, a który da wam Syn Człowieczy” (J 6,27). Dla chrześcijan pokarm dany na życie wieczne utożsamiany jest z sakramentem Eucharystii. Należy jednak pamiętać, że sam w sobie stanowi „znak” przyjęcia Pana, Jego słowa, które jest Duchem i życiem (J 6,63) – i Jego absolutnego daru miłości (J 6,51-57). Dlatego ewangelista Mateusz ogłosi błogosławionymi „spragnionych sprawiedliwości” (Mt 5,6). Obiecana sytość jest dokładnie tym, czego się doświadcza podczas radosnego przyjmowania tajemnicy miłości Pana Jezusa (J 6,35).

### **Pokarm w życiu wspólnot chrześcijańskich**

**100.** Dwa główne aspekty zasługują na podkreślenie podczas lektury tekstów biblijnych, które mówią o życiu pierwszych chrześcijan (*Dzieje Apostolskie* i *Listy Pawłowe*). Pierwszy dotyczy materialnego pokarmu i jego związku z aktami sprawiedliwości i miłości. Drugi odnosi się do niektórych aspektów świętych rytuałów i precyzyjnego określenia drogi wiary i miłości, która prowadzi do godnego w nich udziału.



## *W potrzebie*

Jak to często bywa w historii, nawet we wspólnotach wczesnego Kościoła istniały chwile niedostatku, a także ciągłe trudności ekonomiczne. W związku z tym konieczne było podjęcie działań na rzecz „potrzebujących”. W Dziejach Apostolskich jest zapisane, że greckojęzyczne wdowy były zanedbywane podczas codziennej posługi w Jerozolimie. Zdeterminowało to ustanowienie funkcji „posługiwania przy stołach”, powierzonej „siedmiu mężom cieszącym się dobrą sławą” (Dz 6,1-3). Wspólnota eklezjalna zostanie zatem trwale naznaczona służbą, świadczoną na rzecz tych, którzy potrzebują pożywienia. Następnie cała społeczność jerozolimską znalazła się w tak trudnej sytuacji ekonomicznej, że Paweł musiał zebrać znaczne fundusze na pomoc „ubogim” (Dz 24,17; Rz 15,25-28; 1 Kor 16,1; 2 Kor 8-9; Gal 2,10). Poganie, którzy dochodząc do wiary, wszczepili się w pień judaizmu, zaspokajali w ten sposób materialne potrzeby tych, którzy udzielili im dóbr duchowych (Rz 15,27).

Wiara, jak naucza św. Jakub w swoim liście, przejawia się w dobrych uczynkach, a wśród nich najważniejsze jest pomaganie osobom głodnym (Jk 2,14-17). Ta posługa charytatywna między innymi staje się czynnikiem budującym więź wspólnoty (*koinōnia*) pomiędzy braćmi. Jak czytamy w Dziejach Apostolskich: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich, którzy uwierzyli. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne (*koina*). (...) Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby” (Dz 4,32.34-35; por. Dz 2,44-45). Jest tu ukazany ideał braterstwa (por. Pwt 15,4), który należy realizować – jako znak nadejścia Królestwa Bożego – biorąc jednak pod uwagę struktury ekonomiczne różnych okresów historycznych.

## *Posiłek wspólnotowy*

**101.** Wiąż wspólnoty (*comunione*) pomiędzy braćmi (w wierze) wyraża się poprzez zajmowanie miejsca przy tym samym stole. Wśród chrześcijan pierwszego wieku pojawiły się problemy i konflikty z powodu różnych kultur religijnych, z których każda miała określone potrzeby lub nawyki żywieniowe.

Pierwszą ważną trudność sprawili judeochrześcijanie, skrupulatnie przestrzegający norm Mojżeszowych dotyczących szczególnie pokarmów nieczystych. W związku z tym, po uroczystym spotkaniu Kościoła w Jerozolimie

postanowiono, że nie należy nakładać na nieobrzezanych braci rytualnych przepisów prawa żydowskiego. Zostali poproszeni jedynie o „wstrzymanie się od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu (*dalle unioni illegittime – porneia*), od tego, co uduszone, i od krwi” (Dz 15,20.29). Na podstawie przykazania wydanego Noemu (Rdz 9,4) oraz zasad określonych dla cudzoziemców w ziemi Izraela (Kpł 17,7-14) uzyskano rodzaj kompromisu, który – chroniąc niektóre podstawowe obowiązki religijne i etyczne – miał pozwolić każdemu zasiadać przy tym samym stole. Takie problemy nie mają dziś już znaczenia we wspólnotach chrześcijańskich. Niemniej pozostaje ważna reguła – zasugerowana przez Ducha Świętego (Dz 15,28) – że ze względu na ducha wspólnoty (*comunione*) jako najwyższą wartość każdy jest wezwany, aby wziąć pod uwagę potrzeby brata, wyrzekając się w imię miłości pewnych tradycyjnych praktyk (por. Kol 2,22-23) lub pewnych osobistych przejawów wolności (1 Kor 10,23).

Tę teorię św. Paweł stosuje do innej sytuacji, zawsze dotyczącej wspólnych posiłków, odnoszącej się do kwestii „ofiar złożonych idolom”, to znaczy, czy wolno jeść mięso z ofiar składanych pogańskim bóstwom. Apostoł debatuje na ten temat kilkakrotnie i obszernie (Rz 14,1-15,13; 1 Kor 8,1-23; 10,14-33), co jest oznaką zarówno teoretycznej trudności tej sprawy, jak i jej wpływu na zgodę braterską. Możemy streścić argumenty Pawła mówiąc, że zasada wolności, sama w sobie uzasadniona i obowiązkowa (Kol 2,16-17; 1 Tm 4,3; Hbr 9,10; 13,9), musi jednak być podporządkowana obowiązkowi pełnego miłości względu na „słabego” brata (ponieważ jest przywiązany do zwyczajów, od których nie może się uwolnić). Pamiętając, że Chrystus za niego umarł (1 Kor 8,11), apostoł konkluduje: „Jeżeli więc pokarm gorszy brata mego, przynigdy nie będę jadł mięsa, by nie gorszyć brata” (1 Kor 8,13). Wolność „mocnych” jest zatem oddana służbie miłości: „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie. Nie bądźcie zgorszeniem ani dla Żydów, ani dla Greków, ani dla Kościoła Bożego, podobnie jak ja, który się staram przypodobać wszystkim pod każdym względem, szukając nie własnej korzyści, lecz dobra wielu, aby byli zbawieni” (1 Kor 10,31-33).

**102.** To, do czego spożywania są wezwani wszyscy chrześcijanie w ich świętym rytuale, to „połamany chleb”, prawdziwy znak Chrystusa (Mt 26,26; Łk 24,35; 1 Kor 11,24) i znak wspólnoty (*comunione*) z Nim oraz z braćmi (Dz 2,42.46; 20,7.11): „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,16-17). Dlatego apostoł z całą mocą wy-

stępuje przeciwko podziałom, które wypaczają najgłębszy sens „Wieczerzy Pańskiej” (1 Kor 11,20), kiedy we wspólnym posiłku „jeden jest głodny, podczas gdy drugi jest nietrzeźwy” (1 Kor 11,21). Taki stan rzeczy stoi w sprzeczności z celebrowanym misterium (1 Kor 11,25), a zatem ten, kto nie szanuje wymogów braterskiego dzielenia się – zamiast być karmionym życiem samego Pana – „wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11,29).

Na koniec należy dodać, że już w pierwszym *sumarium*, które opisuje życie pierwszych wspólnot chrześcijańskich, karmienie się łamanym chlebem wiąże się z wytrwałością w słuchaniu nauczania apostołów (Dz 2,42). Nauka ta jest ponadto porównywana z pokarmem (duchowym) (1 Tm 4,6). Jest jak mleko, jeśli odnosi się do pierwszych podstaw wiary, a następnie jest jak pokarm stały, niezbędny dla zaawansowanych (1 Kor 3,1-2; Hbr 5,12-13; 1 P 2,2). W ciągłości z całą tradycją biblijną rozumie się tutaj, że pokarm, który daje prawdziwe życie, pochodzi od Boga, a nawet jest nim sam Bóg (por. 1 Kor 10,3-4).

## 2. OBOWIĄZEK PRACY POWIERZONY CZŁOWIEKOWI

**103.** W Piśmie Świętym motyw pokarmu jest zasadniczo powiązany z *darem Bożym* (por. Rdz 1,29-30). Natomiast temat pracy (Rdz 2,15) podkreśla *aktywność ludzką*, niezbędną zarówno dla zdobywania pożywienia, jak i dla promowania lepszej jakości życia. Odpowiedzialność za działanie jest sformułowana w Rdz 2,15 w kluczu celowości („pracować i strzec”), nieodłącznie związanej z samą naturą człowieka. Czytelnik Biblii, zadający sobie pytanie, czym jest człowiek, zostaje zatem wezwany do dociekania, jakie jest znaczenie i wartość *pracy* oraz *strzeżenia* ziemi, na której Bóg umieścił *’ādām*.

### *Człowiek jako pracownik*

**104.** Szeroko rozpowszechniona jest idea, że praca to rodzaj wyroku, od którego chciałoby się zostać uwolnionym. Niektórzy myślą o niej nawet jako o skutku grzechu (Rdz 3,17-19), ponieważ nieodłącznie pociąga za sobą pewien wymiar zmęczenia (Rdz 3,17.19; 5,29) i służebności (Hi 7,1-2), widoczne zwłaszcza w pracy fizycznej i podkreślone, kiedy zaistnieją niesprawiedliwe warunki pracy (wystarczy pomyśleć o Izraelu w Egipcie). W Piśmie Świętym obowiązek pracy nie tylko zostaje nałożony na człowieka (*’ādām*) przed wykroczeniem, ale przede wszystkim jest poprzedzony szeregiem działań Boga. Ten, niczym rzemieślnik zmagający się z bezkształtną materią, sprawia, że powstaje z niej to, co „dobre” (Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31; 2,9.12). Poprzez radykalne od-

wrócenie mezopotamskiego mitu, który opowiadał o tym, jak ludzie zostali stworzeni do pracy w celu zapewnienia pokarmu bogom (por. Dz 17,25), słowa Boże zaświadcza, że to Bóg służy swoim stworzeniom, dostarczając im pożywienie i dając im przykład. W istocie, w opowiadaniu Rdz 1–2 Stwórca jest przedstawiony jako Ojciec, który uczy syna właściwego sposobu działania (por. J 5, 19-20), aby ten, postępując w podobny sposób, w konkretnie swego życia urzeczywistnił fakt bycia stworzonym na obraz Tego, który go zrodził.

Oczywiście, podczas gdy działanie Boże wolne jest od wysiłku, stworzenie trzodzi się i męczy (Iz 40,28-30). O ile Stwórca może natychmiast cieszyć się efektem swego planowania (Iz 48,3; Ez 12,25; Ps 33,9), człowiek musi zaakceptować pewną zwłokę w czasie, chcąc ujrzeć owoce swego zaangażowania (por. Mk 4,27-29). Pomimo tych ważnych różnic należy uznać, że synowi człowieczemu dano „moc” działania w świecie, tworząc „dobro”, tak aby samo stworzenie, by tak rzec, zostało doprowadzone do doskonałości dzięki posłusznemu zaangażowaniu dziecka Bożego. Bezrobocie i niepewność zatrudnienia, oprócz tego, że są czynnikami poważnego nieładu społecznego, są sprzeczne z powszechnym powołaniem człowieka, to znaczy z darem i obowiązkiem każdego do współpracy na rzecz życia ogółu.

Naśladowanie Bożego działania nie może ograniczać się jedynie do zwykłego aspektu aktywności. Powinno również obejmować komponenty mądrości i miłości, które w najdoskonalszy sposób ukazują akt stworzenia (Jr 10,12; 51,15; Ps 104,24; 136,5; Prz 3,19-20; 8,22-31). W istocie Pismo Święte nie promuje samej tylko pracy, lecz jej dobroczynną intencjonalność. Duch mądrości, przybierający różnorakie formy i kształty (Mdr 7,22-23), będzie zatem widoczny w ludzkiej pracy, w szczególności w różnych zawodach i zajęciach, które sławią w historii inteligentną ludzką kreatywność w służbie wspólnego dobra (zob. 1 Kor 12,7-11). Duch życzliwości, tajemniczo potężny, sprawi, że operatywność ludzka przełoży się na owoce życia ich dzieci i dzieci ich dzieci, z pokolenia na pokolenie.

**105.** Każda praca jest bowiem z natury ukierunkowana na wytwarzanie owoców. Implikuje to hierarchię i koordynację działań, jak ma to miejsce w Bożym stworzeniu, w którym wszystko dzieje się w zaplanowanym momencie (Rdz 1), a każda rzeczywistość jest powoływana do istnienia w powiązaniu z kolejną (Rdz 2). Dla człowieka oznacza to, że jego produktywność musi być zorganizowana (Prz 24,27), zaś w wielu przypadkach powinno być uzgodnione, w pełnej szacunku współpracy, z działaniem drugiego, być może jeszcze nieobecnego na scenie historii. Nie jest to czynnik „alienujący”. Należy to rozumieć raczej jako spadek przyznawany nieodpłatnie tym, którym przyjdzie z niego korzystać, przyjmując go jako dziedzictwo ojców. W istocie przysłowie mówi: „Jeden sieje, a druga zbiera” (J 4,37). W ten sposób, nawet nie wiedząc o tym, każdy pracownik daje coś innym, jak czyni to Bóg wobec całej ludzkości.

Nie pozostaje to w sprzeczności z faktem, że w przypadku kiedy pracodawca poprosił o pracę lub ją nałożył, każde świadczenie zasługuje na zapłatę w postaci „wynagrodzenia”. Publiczne uznanie przyznawane każdemu użytecznemu świadczeniu stanowi czynnik gratyfikujący dla każdego pracownika (Syr 38,32) i uznaje się je za *prawo*, podczas gdy dla tego, kto zlecił jakąś pracę, *obowiązkiem* jest zapewnienie sprawiedliwego wynagrodzenia. Praca, będąca siłą napędową relacji między ludźmi, stanowi zatem jedno z uprzywilejowanych miejsc sprawiedliwości społecznej, w którym realizują się pragnienia wspólnoty i życia pożądane przez wszystkich.

Na podstawie tych sumarycznych rozważań można już zrozumieć, do jakiego stopnia aktywność związana z pracą jest bogata w znaczenie antropologiczne i czemu stała się ona przedmiotem zainteresowania Kościoła w jego stałym zaangażowaniu ukierunkowywania sumień i promowania sprawiedliwości społecznej. Praca jest aktywnością „ludzką”, naturalnym jest więc, że cechuje ją także niedoskonałość i grzech. W tej sytuacji pomagają Pismo Święte ze swoim bogatym dziedzictwem prawdy, udzielając wskazówek i zachęcając do podejmowania właściwych decyzji w celu nieustannego promowania prawdziwego „dobra”.

### *Człowiek jako strażnik stworzenia*

**106.** Nie ulega wątpliwości, że praca ludzka, na podobieństwo działania Bożego, nosi w sobie charakter działania przekształcającego (nawet jeśli nie jest w ścisłym sensie stwórcza). W istocie, nieustannie wprowadza ona do historii elementy nowości, czasami radykalnie zmienia istniejące wcześniej struktury społeczne, a tym samym narzuca nowy styl życia. Bogaty i wszechogarniający potencjał „pracy” otrzymuje zatem w tekście Rdz 2,15 rodzaj hamulca, czy raczej ograniczenia, poprzez cel, jaki Stwórca dał człowiekowi, aby „strzegł” ziemi, czyli stworzenia. Działalność człowieka nie może podważać, a tym bardziej niszczyć Bożego dzieła. Przestrzeganie owego porządku może być wyrazem wiary, kiedy człowiek uznaje, że to, co posiada, jest dobrem świętym, pochodzącym od Boga. Będzie miało ono również charakter decyzji etycznej, wykraczającej poza jakąkolwiek określoną przynależność religijną, za każdym razem, gdy ludzkie działanie zostanie skierowane na ochronę, a nie grabież lub nieodpowiedzialne niszczenie cudownego wspólnego skarbu. „Strzeżenie” ziemi nie jest więc działalnością różną od pracy, ale jej istotnym elementem. Z tego powodu nie uczynimy go przedmiotem osobnego omówienia i ograniczymy się tu i w dalszej części do krótkich uwag, wychodząc od inspirujących fragmentów Pisma Świętego.

Zachwycająca biblijna ikona aktu „strzeżenia” życia została naszkicowana w historii Noego. W chwili, gdy świat wydaje się być skazany na zagładę z powodu ludzkiego zepsucia i przemocy (Rdz 6,5-7.13), Bóg powołuje

sprawiedliwego do pracy nad budową arki (Rdz 6,14-16), symbolu naszej ziemi, gdzie znajdują ocalenie wszelkie żyjące gatunki (Rdz 6,19-21), również te, które nie są bezpośrednio użyteczne dla człowieka, jak nieczyste zwierzęta (Rdz 7,2.8). Tak naprawdę nie można ustrzec ziemi bez troski o wszystkie formy życia.

**107.** Aby zrozumieć, jak powinna przebiegać opieka nad stworzeniem, należy przywołać dwa małe przykazania Tory. Są to dwie reguły, symbolicznie wyznaczające granicę, w istocie subtelną, między konsumpcją a konserwacją, między działaniem, które niszczy i które chroni.

O pierwszym z przykazań wspomnieliśmy już w pierwszym rozdziale, w odniesieniu do człowieka odpowiedzialnego za życie. Chodzi o Pwt 22,6-7: „Jeśli napotkasz przed sobą na drodze, na drzewie lub na ziemi, gniazdo ptaka z pisklętami lub jajkami wysiadywanymi przez matkę, nie zabierzesz matki z pisklętami. Matkę zostawisz w spokoju, a pisklęta możesz zabrać; aby ci się dobrze powodziło i abyś długo żył”. Wykraczając poza zwykłe precyzyjne zalecenie skierowane do myśliwego, regulacja ta ukazuje drogę szczęścia i życia, które przedłuża się w czasie i wymaga umiejętnego korzystania z zasobów przyrody bez naruszania ich zasady witalnej. Ujmując to w inną metaforę, zaprasza się tu do korzystania z owoców bez ścinania drzewa.

Wspomniany motyw roślinny pozwala nam przejść do drugiego przepisu Tory, umieszczonego w kontekście zasad postępowania podczas wojny, a dokładnie w operacjach oblężenia miasta. Niszczycielski atak, do którego nagle dochodzi z nienawiści do wroga i niestety zwykle kojarzy się z konfliktem zbrojnym, podlega ograniczeniu, co ma umożliwić zachowanie życia. Ustawodawca pisze: „Jeśli przez wiele dni będziesz oblegał miasto i walczył z nim, nie zetniesz jego drzew, przykładając siekiere, bo będziesz spożywał z nich owoce. Dlatego ich nie zniszczysz. Czy drzewo to człowiek, byś je oblegał? Tylko drzewa znane ci jako nieowocowe zetniesz i zbudujesz sobie narzędzia oblężnicze przeciw miastu, które z tobą toczy wojnę, aż je zdobędziesz” (Pwt 20,19-20). Drzewo owocowe zostaje tu odróżnione od „wroga” i postrzega się je w jego aspekcie witalnym, czyli jako zdolne do wyżywienia tych, którzy są zaangażowani w sprawiedliwe działanie represyjne. Po raz kolejny hamulec niszczycielskiego działania ma na celu ochronę pierwiastka dobroczynnego dla człowieka.

**108.** Ścisły związek między Stwórcą a ziemią, powołaną przez Niego do istnienia jako użyteczny dar dla ludzi, pozwala także zrozumieć, że każdy niszczycielski akt wymierzony w stworzenie stanowi obrazę jego Pana. Z drugiej strony – i być może jest to mniej oczywiste, nawet jeśli szeroko potwierdzone w Biblii – gdy ktoś grzeszy przeciwko Bogu (przekracza Jego przykazania i odrzuca dobroczynne kosmiczne panowanie), ziemia cierpi, podlegając procesom suszy, bezpłodności i zniszczenia. Z racji Bożego zrządzania świat w swym rozkwicie albo wędnięciu staje się w pewnym sensie

objawem tego, na ile prawdziwą lub fałszywą jest relacja człowieka z Panem wszechświata (Kpł 18,25.28; Iz 24,4-6; Oz 4,1-4 i in.). Również ten, kto nie wierzy w Boga, może dostrzec, że degradacja środowiska spowodowana jest głupotą i ludzkim egoizmem. W konsekwencji nawet dla niewierzących stan zdrowia planety to parametr sprawiedliwości bądź niesprawiedliwości ludzi.

Stwórca powierza ziemię człowiekowi. Jak w każdym Bożym przykazaniu, co pośrednio sugeruje Rdz 2,15, Pan nie odnosi korzyści z ludzkiego posłuszeństwa. Jego Tora jest zawsze ukierunkowana wyłącznie na dobro dziecka i dlatego jest z natury aktem miłości. Jak każde przykazanie Boże, strzeżenie ziemi to również wezwanie do miłości. Do miłości nie tylko rzeczy, choć są piękne i użyteczne, nie tylko „natury” niezbędnej dla życia jednostki, ale także innych osób, które żyją w tym samym *środowisku naturalnym*, oraz dzieci, które odziedziczą spadek pozostawiony przez ojców. Czasownik „strzec” mieści ponadto w sobie wartość konserwowania, zachowywania i utrzymania określonego dobra w czasie. Jest to czasownik, który orientuje się na przyszłość i dlatego wymaga od jednostki i konkretnego społeczeństwa myślenia oraz troski o przyszłe pokolenia, aby znalazły „dobrą ziemię” i mogły w ten sposób żyć szczęśliwie, zgodnie z pragnieniem Stwórcy.

Dochodzimy zatem do konkluzji, że jeśli „dynamizm pracy” otrzymuje pewien hamulec w akcie „strzeżenia”, to dbałość o ziemię wymaga ze swej strony aktywnego impulsu ludzkiej operatywności. Otrzymanego daru nie ochroni się jedynie pasywną postawą braku interwencji. Przeciwnie, człowiek jest wezwany do podejmowania projektów i przedsięwzięć, które uchronią ziemię przed degradacją związaną z upływem czasu i niszczycielskimi zagrożeniami ze strony ludzi niegodziwych. Staranna konserwacja i utrzymanie ekosystemu wymaga twórczego zaangażowania popartego miłością do bliźniego – zarówno do współczesnych biednych, już cierpiących z powodu chciwości nielicznych arogantów, jak i do tych niewinnych, którzy ryzykują zamieszkiwanie na ziemi zdewastowanej przez pozbawioną rozumu niedbałość naszego pokolenia.

Praca i strzeżenie są zatem dwoma połączonymi działaniami. Oba, jak mówi psalmista, muszą być podejmowane „we współpracy” z samym Bogiem, ponieważ bez Boga działalność ludzka jest skazana na porażkę, podczas gdy z Bogiem jest twórcza i dobroczynna:

„Jeżeli Pan domu nie zbuduje,  
na próżno się trudzą ci, którzy go wznoszą (*praca*).  
Jeżeli Pan miasta nie ustrzeże,  
strażnik czuwa daremnie (*strzeżenie*)” (Ps 127,1).

## Praca i jej prawa

**109.** Zgodnie z tradycją biblijną w Torze znajdują się wskazówki normatywne dla ludzkiego postępowania. Są one sugerowane w części narracyjnej, a następnie formalizowane w sekcjach legislacyjnych. Dotyczy to również pracy, która musi być poddana regulacjom, aby odpowiedzieć na plan Stwórcy i Pana.

### *Problemy związane z pracą*

W opowiadaniach Księgi Rodzaju widzimy różne aspekty pracy, w większości charakteryzujące się dwuznacznością. Stąd też wypływa pośrednia krytyka skierowana przeciw niektórym podejściom do pracy, pozornie niegroźnym lub nawet godnym pochwały, a w rzeczywistości szkodliwym.

Wypędzony z rajskiego ogrodu *'ādām* nie otrzymuje nowego zajęcia. Jego zadaniem pozostaje wciąż „uprawianie ziemi” (*ādāmāh*) (Rdz 2,23), z dopowiedzeniem, że gleba, którą należy uprawiać, jest materia, „z której został wzięty”, z wyraźnym odniesieniem do śmiertelności człowieka (Rdz 3,19). Co więcej, ogród nie jest już miejscem jego pracy. Staje się nim „przeklęta ziemia”, która „będzie rodziła cierń i oset”, a pożywienie będzie zdobywane tylko w „trudzie” i „pocie czoła” (Rdz 3,17-18). Przy czym nie należy uogólniać tej kwalifikacji ziemi, ponieważ w Piśmie Świętym mówi się również o terenach żyznych, porównywalnych z Edenem (Rdz 13,10; Pwt 8,7-8) i błogosławionych przez Boga (Pwt 11,11-12; 28,3-5).

**110.** Perspektywę Rdz 3,17-18 możemy dostrzec zobrazowaną w figurze Kaina, pierwszego syna Adama i Ewy, przedstawianego jako „uprawiającego ziemię”, w odróżnieniu od swojego brata Abla, który był „pasterzem trzód” (Rdz 4,2). Zróżnicowanie zawodów (rolnika i pasterza) wydaje się być motywowane faktem, że aktywność rolnicza z powodu skromnych owoców (Rdz 4,4) nie była wystarczająca, aby wyżywić wszystkich. W każdym razie różnica w pracy pociąga za sobą także różnice w kulturze i praktykach religijnych (Rdz 4,3-4). Szczególny styl życia, w połączeniu z różnym stopniem dobrobytu (Rdz 4,4-5), nieuchronnie prowokuje konfrontację, zazdrość i rywalizację, o czym też świadczy historia ludzkości. W opowiadaniu tym Pismo Święte nie ma zamiaru nauczać, że istnieje zawód dobry (na przykład pasterz) i zły (rolnik), ale raczej, że należy praktykować dobro w tym, co się wykonuje, bez niszczenia praw tych, którzy mają inny zawód.

Różnorodność zawodów znajduje swoją kontynuację u potomków Kaina: niektórzy z jego „synów” „mieszkają pod namiotami i są pasterzami” (Rdz 4,20), podejmując w ten sposób działalność pasterską; inni stają się



„grającymi na cytrze i na flecie” (Rdz 4,21), dając początek szlachetnej sztuce muzycznej; jeszcze inni oddają się „sporządzaniu narzędzi z brązu i żelaza” (Rdz 4,22), praktyce, która udoskonalili techniki pracy, ale utoruje także drogę dla coraz bardziej niszczycielskich narzędzi wojennych, odpowiednich dla syna mściwego Lameka (Rdz 4,23-24). Po raz kolejny godnym pochwały nie jest sam zawód, lecz sposób jego wykonywania. Nawet to, co dobre, może przekształcić się, ze względu na złe nastawienie serca, w okazję do nadużyć.

**111.** W opowiadaniu z Księgi Rodzaju łączy się potomka Kaina, Henocha, z budową miasta, które wzniósł jego ociec, ale nazwał imieniem swojego syna. Syn mordercy skazanego na bycie „tułaczem i zbiegiem”, zagrożonym śmiercią przez każdego, kto go spotkał (Rdz 4,12-14), paradoksalnie staje u początków instytucji miejskiej, przestrzeni bezpieczeństwa i czynnika uspołecznienia oraz współpracy między ludźmi. Miasto nie będzie jednak posiadało stałej pozytywnej oceny na kartach biblijnych. Już sama budowa wielkiego miasta, które nazywa się Babel (Rdz 11,9), z wieżą mającą dotykać nieba (Rdz 11,4), jest przez Boga osądzana jako błędny projekt, być może dlatego, że arogancki w stosunku do Najwyższego (Rdz 11,6), a może dlatego, że był wyrazem intencji imperialistycznych, nie szanujących odmienności między różnymi grupami synów ludzkich (Rdz 10,5). Dwuznaczność miasta zostanie później zobrazowana w historii Sodomy, która okazuje przemoc wobec cudzoziemców i z tego powodu zostanie unicestwiona przez Boga (Rdz 19,1-29).

**112.** Kontynuując narrację, poza Księgą Rodzaju motyw budowy miasta powraca u początków Księgi Wyjścia, ukazując czytelnikowi godne potępienia intencje i metody przeprowadzenia projektu. Tutaj prace budowlane pojawiają się w swej najbardziej brutalnej i rażącej formie, nawet jeśli na początku były zachwalane przez faraona jako inicjatywa korzystna dla Egipcjan, ponieważ z jednej strony służyła budowie „miast składów”, gwarantujących przyszłe wyżywienie (Wj 1,11b), a z drugiej strony podporządkowywała i osłabiała obcą populację (Żydów), uważaną za niebezpieczną (Wj 1,10-11a). Tyrania władcy, maskowana pozornymi motywami mądrej przeczności (Wj 1,10), faktycznie tworzy opresyjny system oparty na niemożliwych do zniesienia warunkach pracy podwładnych. Zostają oni zmuszeni do opuszczenia swego terytorium i zmiany zawodu (zob. Rdz 47,5-6) oraz poddania się coraz bardziej forsownym (Wj 1,13-14; 5,10) i dokuczliwym (Wj 5,14) pracom przymusowym. Tradycja biblijna utrwalił obraz tego stanu pracy w symbolu „niewoli”, od której Pan uwolni swój lud. Pamięć ta znajdzie się u podstaw przepisów dotyczących w sposób szczególny pracy ludzkiej.

## *Normy dotyczące pracy*

**113.** Prawo dane ludowi wyzwolonemu przez Pana dotyczy wszystkich obszarów życia, a wśród nich również aktywności zawodowej, czy to dostarczając wskazówek indywidualnemu podmiotowi, który ją praktykuje, czy też regulując wynikające zeń relacje, które muszą zostać uporządkowane według reguł sprawiedliwości. Na baczność uwagę zasługują tu cztery grupy przepisów.

### *(1) Przykazanie dotyczące szabatu*

Motyw pracy zostaje podkreślony przede wszystkim w przykazaniu dotyczącym szabatu, umieszczonym w sercu Dekalogu i rozwiniętym poprzez rozszerzenie tekstualne, które nie ma sobie równego w stosunku do innych sąsiadujących przykazań, co jest znakiem jego doniosłości dla wiary Izraela. Jego wagi dowodzą niezwykle surowe kary dla przekraczających przykazanie (Wj 31,14-15; Lb 15,32-36). Co więcej, właśnie w sformułowaniu tego przykazania znajdujemy największe różnice między dwiema wersjami Dekalogu, w Wj 20,8-11 i Pwt 5,12-15, co ostatecznie potwierdza bogactwo znaczeniowe zawarte w nakazie szabatu.

Norma dotyczy „działania” (*ʿāsāh*) człowieka, w tym wszelkiego rodzaju „zajęcie” (*m<sup>e</sup>lā'kāh*) (Wj 20,9; Pwt 5,13). Określając je jako „pracę” (*ʿābad*), Bóg nakazuje je przez sześć dni, w ten sposób pośrednio potępiając bezczynność. Jednocześnie zabrania ich w siódmym dniu (zwanym „szabatem”, to znaczy „zaprzestaniem działania”), który przyjmuje funkcję ogranicznika, stając się „znakiem” (Wj 31, 13.17; Ez 20,12) uświęcenia czasu („dla uświęcenia go”: Wj 20,8; Pwt 5,12) i relacji z Bogiem („dla Pana”: Wj 20,10; Pwt 5,14).

**114.** Dekalog nie rozwija dalej obowiązku pracy (nieuwzględnionego także w sekcjach legislacyjnych). Zamiast tego kładzie nacisk na uprzywilejowany dzień, w którym od Izraelity wymaga się zawieszenia aktywności, aby mógł symbolicznie wyrazić swoją przynależność do przymierza z Bogiem stworzenia i odkupienia. Przyłgnięcie do Pana jest równoznaczne z pełnym czci przyjęciem Jego daru. Powstrzymując się od pracy własnych rąk, wierzący porzuca wszelkie swoje konstrukcje idolatryczne, które naiwnie pretendują do bycia źródłem życia (zamiast tego czynią niewolnikami: Wj 20,4-5; Pwt 5,8-9). W radykalnej pasywności swego bytu stwierdza, że żyje tylko dlatego, ponieważ w nim i we wszelkim stworzeniu działa Bóg.

Z drugiej strony szabat jest dniem, kiedy wierny naśladuje swego Boga, zgodnie z tym, co Pan uczynił „na początku” świata i historii zbawienia.

Redakcja Księgi Wyjścia w sposób całościowy zwraca uwagę na ideę naśladowania Stwórcy, odnosząc się do Księgi Rodzaju 1 („pamiętaj”: Wj 20,8): ponieważ upływ dni tygodnia regulował działanie Stwórcy, tak ma też być w przypadku Jego stworzenia. W ciągu sześciu dni Bóg stworzył wszechświat (Wj 20,11a), siódmego zaś dnia „odpoczął” (Wj 20,11b). W ten sam sposób ma czynić człowiek: w swojej pracy aktualizuje on Boże dzieło, a w szabat będzie się cieszył pogodną radością z wszystkiego, czego „dokołał” Stwórca (Rdz 2,1-2) i on sam.

**115.** Inną i uzupełniającą jest motywacja szabatów podana przez redaktora deuteronomicznego. Podkreślając rdzeń czasownikowy wyrażający pracę (*‘abad*), gdzie wyraźnie obecny jest element „służebny”, prawodawca wskazuje na „pamięć” (Pwt 5,15) o niewoli egipskiej, z której Pan wykupił Izraela. Szabat jest zatem „przestrzegany” (Pwt 5,12), gdy jest doświadczany jako dzień wolności od jakiegokolwiek formy zniewolenia, szczególnie tego, które człowiek narzuca sobie bałwochwalstwem. Stawiając granice swojej pracy, osoba w konkretny sposób realizuje własną niezależność od wszelkich zobowiązań zewnętrznych. Wolność wyrażać się zatem będzie w korzystaniu z wolnego czasu, który wymyka się władaniu zysku zarówno natury ekonomicznej, jak i w postaci uznania społecznego.

Ponadto, naśladowując Boga, szabat jest także dniem wyzwolenia podejmowanego przez *pater familias* wobec wszystkich podlegających jego władzy w domostwie, od syna do sługi, od obcego pracownika do zwierząt domowych, też mających udział w codziennym trudzie (Pwt 5,14). Wolność otrzymana od Pana zostaje zatem oddana na służbę tych, którzy służą. Ręka (tj. władza) ojca, udzielająca odpoczynku członkom swojej rodziny, dokonuje skutecznego działania zbawczego, porównywalnego do ręki Pana, który działał „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem”. Niestety, aktywny i dobroczynny wymóg szabatów nie zawsze był rozumiany nawet przez tradycję żydowską (por. Mt 12,11-12; Łk 14,5), która w sposób niezrównoważony należała na powstrzymanie się od jakiegokolwiek formy działania (por. Iz 58,13-14; Łk 13,14). Zamiast tego, Nauczyciel Jezus dokonując uzdrowień w dzień szabatów, realizował pełne znaczenie tego świętego dnia: uwalniając tych, którzy byli przetrzymywani w niewoli przez moc silniejszą niż ta należąca do faraona, uświadamiał On, że „to szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatów” (Mk 2,27), a przede wszystkim przedstawiał się jako „równy Bogu” (J 5,18,23), Zbawiciel (Mk 3,4; Łk 6,9 ; J 5,34).

**116.** Duch i dobroczynna moc szabatów znajdują swoje dodatkowe przejawy w innych przepisach prawnych, potwierdzających zbawczy charakter tej normy. Przypomnijmy zalecenie na tak zwany „rok szabatowy”

(Wj 23,10-11; Kpł 25,2-7), podczas którego właściciele ziemscy powstrzymywali się od uprawy pól, w sposób wolny udostępniając ubogim (Wj 23,11; Kpł 25,6) owoc, jaki rodziły posiadane przez nich ziemie. W podobny sposób inne świąteczne okazje zostają naznaczone poleceniem: „nie będziesz wykonywał żadnej pracy” (por. Kpł 23,7.8.21.25.28.31.35-36; Lb 28,18.25.26; Pwt 16,8). Księga Powtórzonego Prawa zachęca w tych dniach do „cieszenia się przed Panem”, wraz z synem i córką, niewolnikiem i niewolnicą, z obcym (jak w szabat) i z biednym, dla upamiętnienia wyzwolenia z niewoli egipskiej (Pwt 16,11-12). Święto jest niczym doroczny szabat polegający na wspólnym uczestniczeniu Izraela w Bożym błogosławieństwie.

### *Niedziela, dzień Pański*

**117.** Nawet uznając, że w święta niektórzy ludzie dla dobra wspólnego są zmuszeni do pracy, dziś bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest ponowne odkrycie ducha biblijnej normy szabatu w świecie, gdzie logika korzyści ekonomicznych zagraża godności człowieka i jakości relacji rodzinnych. Uczniowie Chrystusa pierwszego dnia tygodnia wspominają wypełnienie się przynoszącego wolność zbawienia, które dokonało się w zmartwychwstaniu Jezusa. Niedziela jako czas modlitwy, bezinteresowności i solidarności przyczynia się do rozwoju relacji rodzinnych oraz gwarantuje ludzką twarz pracy wykonywanej w ciągu tygodnia. Czas „odpoczynku” nie powinny zatem wypełniać czynności, które okazują się być stresującymi, jak aktywność zawodowa. Nie powinien być również „poświęcony” takim rozrywkom (*divertimenti*), które nie szanują wielkości i duchowego wymiaru osoby ludzkiej. W tej perspektywie niedziela nabiera wymiaru „prorockiego”, ponieważ potwierdza nie tylko absolutny prymat Boga, ale także godność człowieka, która musi przeważać nad jakąkolwiek inną racją ekonomiczną lub organizacyjną. Symboliczna antycypacja „nowego nieba i nowej ziemi”, dzień Pański (Ap 1,10), dzień wolności i solidarności, będzie wówczas naprawdę dniem syna człowieczego (Mk 2,27).

### *(2) Przepisy chroniące pracowników najemnych*

**118.** Istotne i nowatorskie w porównaniu do zwyczajów ówczesnego świata jest ustawodawstwo dotyczące „niewolnika”, będącego w Izraelu zasadniczo współobywatelą, który stał się „sługą”, zmuszonym do świadczenia pracy na rzecz pana jako rekompensaty za niezwrócony dług. Księga Kapłańska mówi o tym w ten sposób: „Jeżeli brat z powodu ubóstwa sprzeda się tobie, nie będziesz nakładał na niego pracy niewolniczej. Będziesz się

z nim obchodził jak z najemnikiem albo jak z osadnikiem. Będzie służyć tobie tylko do roku jubileuszowego” (Kpł 25,39-40). Z jednej strony nakazuje się okazywać pełną szacunku uwagę potrzebującemu „bratu”, uznając go za współpracownika i unikając w ten sposób „obchodzenia się z nim srogo” (Kpł 25,43), w przeciwieństwie do tego, co z Izraelitami czynili Egipcjanie (Wj 1,13-14). Z drugiej strony nakazuje się „uwolnić go” pod koniec siódmego roku (Wj 21,2; Pwt 15,12). Co więcej, na pamiątkę tego, co się wydarzyło, gdy Pan wykupił swój lud z niewoli (Pwt 15,15), bratu nie należy pozwolić odejść „z pustymi rękami”. Prawodawca precyzuje: „Uwalniając go, nie pozwolisz mu odejść z pustymi rękami. Podarujesz mu coś z twego drobnego bydła, z klepiska i tłoczni. Dasz mu coś z tego, w czym Pan, Bóg twój, tobie pobłogosławił” (Pwt 15,13-14), aby biedny mógł wznowić swoją działalność z godnością, bez uciekania się do żebractwa.

Zakaz praktykowania jakiegokolwiek formy wyzysku rozciąga się również na relacje między pracodawcą a pracownikiem opłacanym (Pwt 24,14). Prawo nalega w szczególności na wypłacanie wynagrodzenia za wykonaną usługę jeszcze tego samego dnia (Kpł 19,13; Pwt 24,15), biorąc pod uwagę przede wszystkim potrzebę pracownika (Hi 7,2). Z tego powodu Syrach powie: „krew przelewa, kto pozbawia zapłaty robotnika” (Syr 34,22), a Jakub, spadkobierca tradycji żydowskich (por. Jr 22,13; Ml 3,5; Syr 34,27), potępi spekulantów niezwykle surowymi słowami: „Oto woła zapłata robotników, żniwiarzy z pól waszych, którą zatrzymaliście, a krzyk żniwiarzy doszedł do uszu Pana Zastępów [por. Pwt 24,15] (...). Potępiliście i zabiliście sprawiedliwego. Nie stawiał wam oporu” (Jk 5,4.6).

### *(3) Ustawodawstwo dotyczące osób służących wspólnocie*

**119.** W kodeksie deuteronomicznym znajdujemy także zasady regulujące pracę „służebną” ludzi mających jakąś władzę we wspólnocie żydowskiej. Chodzi w sposób szczególny o obowiązki sędziów (Pwt 18,18-20; 17,8-13), króla (Pwt 17,14-20), kapłanów (Pwt 18,1-8) i proroka (Pwt 18,9-22). Każda z tych profesji podlega pokusie, by bezprawnie wykorzystać swój autorytet w celu uzyskania korzyści. Z tego powodu zarówno Prawo (Wj 18,21; 23,2.6-9; Pwt 1,16-17; 16,19-20; 17,16-17), jak i tradycja prorocka (1 Sm 8,3; Iz 1,23; 5,23; 33,15; 56,11; Jr 6,13; 8,10; Ez 22,27-28; Am 5,12; Mi 3,5,11) oraz mądrościowa (Prz 1,10-19; 15,27; 17,23; 28,16) będą wpajały w wykonujących te urzędy obowiązek uczciwości, bezinteresowności i wyłącznego poszukiwania sprawiedliwości, zwłaszcza kiedy ma się do czynienia z bezbronnymi. Można jeszcze dodać, że w Księdze Powtórzonego Prawa każdej z wyżej wymienionych kategorii zaleca się szczególną „cnotę”: sędzie-

mu sprawiedliwość (Pwt 16,20), królowi pokorę (Pwt 17,16-17), kapłanom ufność pokładaną w Bogu wraz z wyrzeczeniem się własności ziemskiej (Pwt 18,2) i szacunek dla prawdy u proroków (Pwt 18,20).

#### (4) „Służba” Boża

**120.** Nie należy zapominać, że kult, w jego różnych wyrazach i formach, jest przez Pismo Święte interpretowany jako świadczenie usług. Stosuje się w tym względzie terminy oznaczające „pracę”, między innymi czasownik *‘abad* (Wj 3,12; 7,16; Pwt 6,13; 10,12) czy rzeczownik *‘abōdāh* (Wj 12,25-26; 13,5; Lb 3,7), aby zasugerować, że w aktywności tej człowiek przeżywa swoje powołanie „sługi” wobec Pana. W owej koncepcji nie brakuje dwuznaczności, która wydaje się czynić z Najwyższego „pana”, któremu należy służyć, ponieważ tego potrzebuje (por. Iz 43,23-24). Można także stąd wyciągnąć wskazówkę użyteczną dla zrozumienia życia jako „liturgii”, świętej aktywności polegającej na składaniu dziękczynienia Bogu, będącemu źródłem wszystkiego i uniwersalnym dawcą wszelkiego dobra. Z tego powodu kapłani w świątyni, nawet jeśli z pozoru naruszają szabat (Mt 12,5), faktycznie obchodzą go z godnością.

### Praca i modlitwa

**121.** Związek między pracą a modlitwą jest pośrednio obecny w przykazaniu szabatowym: w praktyce interpretacyjnej tego przykazania „uświęcenie” siódmego dnia dokonuje się w istocie poprzez modlitwę i kult liturgiczny (por. Ps 92 prezentowany jako „pieśń na dzień szabatu”). Mówiąc wprost, ustawodawstwo dotyczące obchodów świąt Izraela, oprócz nakazu wstrzymania się od pracy, zachęca do składania ofiary Panu w atmosferze uwielbienia i błogosławieństwa.

Jeszcze wyraźniej wyraża to Syrach. Uważa on, że wykonywanie zawodu ze znanstwem przez pracownika fizycznego jest już modlitwą (Syr 38,34), prawdopodobnie dlatego, że takie znanstwo jest cechą konieczną prostego pracownika. Niemniej jednak w szczególny sposób chwali on mędrca, który wolny od powinności służebnych, w swej pierwszej czynności zwraca się do Pana z prośbą o otrzymanie ducha inteligencji, aby móc odpowiednio medytować nad tajemnicami Boga (Syr 39,5-7). Król Salomon modli się również o dar mądrości Najwyższego, chcąc sprawiedliwie rządzić ludźmi (Mdr 8,21-9,5; zob. także 1 Krl 3,4-15). Każda profesja jest zatem dobra w stopniu, w którym wyraża, we właściwy sobie sposób, modlitewną relację z Bogiem.

**122.** *Psalterz* zawiera najpełniejsze świadectwo tego, jak Izrael przeżywał modlitwę w odniesieniu do działań ludzkich rąk. Różne aspekty przyczyniają się tu do wyrażenia prawdy o tym, w jaki sposób praca postrzegana jest w świetle relacji z Bogiem.

Przede wszystkim wskazuje się na pełne pokoju zaakceptowanie codziennego „trudu” (Ps 104,23), umieszczonego w świątecznych ramach stworzenia, zatem uważanego za element, który nie zakłóca harmonii życia, a wręcz wychwala mądrość Stwórcy (Ps 104, 24). Błogosławieństwo utożsamiane jest z możliwością pożywania z „trudu własnych rąk”, gdy wokół stołu gromadzą się małżonkowie i dzieci, przyjmując niebiańskie dobrodzieństwo (Ps 128,1-4).

Osoba modląca się nie delektuje się własnym mazołem. W modlitwie rozpoznaje z czcią, że niestrudzona aktywność człowieka, rozłożona od rana do wieczora, rodzi „chleb trudu”, podczas gdy Bóg daje to, co niezbędne „we śnie” (kiedy wszelka aktywność jest zawieszona) (Ps 127,2-3; por. Prz 10,22). „Na próżno”, to znaczy bez rzeczywistej skuteczności, człowiek buduje dom lub czuwa nad miastem, jeśli Pan nie działa tam, gdzie trzodzi się człowiek (Ps 127,1). Ta Boża obecność, która przybiera formę współpracy, zostaje w *Psalterzu* określona jako współpraca „rąk”: ręki Bożej (Wszzechmogącego) który przybywa, aby dać siłę i wytrwałość (słabej) ludzkiej ręce (Ps 89,22). Z prawdy tej wypływa modlitwa, w której prosi się Pana, by nie „porzucił” (Ps 138,8), a raczej „umacniał”, to znaczy nadawał spójność i trwałość dziełu rąk ludzkich (Ps 90,17; por. także Ps 18,35; 80,16).

Ręce wierzącego są więc wyciągnięte w błaganu (Ps 28,2; 77,3; 141,2; 143,6), wyrażając oczekiwanie na dar. Wznoszą się też jednak w postawie uwielbienia (Ps 134,2) za cudowne i niestrudzone działanie rąk Stwórcy (Ps 84,7; 95,5; 102,26; 119,73) i Zbawcy (Ps 44,2; 78,42; 109,26-27; 139,10). W ten sposób Izraelita obchodzi szabat Pański.

## **Konieczność i ograniczenia ludzkiej pracy**

**123.** Nie jest zaskakującym to, że *literatura mądrościowa*, stale ukierunkowana na afirmację życia (Prz 3,2.18.22; 4,13; 9,11 i in.), zwraca szczególną uwagę na zjawisko ludzkiej pracy, nakreślając jego implikacje ze szczególną przenikliwością i poddając różne jego aspekty subtelnemu badaniu.

W zbiorach, które możemy uznać za wyraz „tradycyjnej” mądrości, natrafiamy na spostrzeżenia i rady, znajdujące również odzwierciedlenie w kulturach tamtego czasu. W literaturze tej wychwala się zwłaszcza osobę pracowitą, głównie wtedy, kiedy łączy w sobie pilność, spryt i odwagę.

Na końcu *Księgi Przysłów* ukazany jest profil „dzielnej kobiety”, będącej – zdaniem niektórych komentatorów – uosobieniem samej mądrości, której należy szukać i którą trzeba „znaleźć” (Prz 31,10) ze względu na jej talenty i nieocenione zalety. Zostaje ona opisana w swojej niestrudzonej aktywności (Prz 31,15.18), przejawiającej się w zajęciach manualnych (Prz 31,13.17.19-20), zaradności w inwestycjach (Prz 31,14.16.22.24), konkretnej życzliwości wobec członków rodziny (Prz 31,11-12.15.21) i biednych (Prz 31,20).

Z jednej strony świat literatury mądrościowej chwali zatem tych, którzy są pracowici, ponieważ rozumna pracowitość daje bogactwo (Prz 10,4; 11,16; 12,27; 21,5) i władzę (Pr 12,24). Z drugiej strony, często w paralelizmie antytetycznym, systematycznie potępia się *osobę leniwą*, ponieważ jej lenistwo, uzasadniane fałszywymi obawami (Prz 22,13; 26,13), jest nie tylko bezużyteczne dla innych (Prz 10,26; 18,9; Syr 22,1-2), ale szkodzi także jej samej (Prz 12,27; 15,19; 19,15; Koh 10,18), ściąga ubóstwo (Prz 10,4; 12,11; 20,4.13; 24,30-34) i ostatecznie prowadzi do śmierci (Prz 13,4; 21,25; Koh 4,5). Warto zacytować kilka z najbardziej przenikliwych powiedzeń, które ironicznie krytykują tego, kto żyje w beczynności:

„Do mrówki się udaj, leniwcze,  
patrz na jej drogi, bądź mądry.  
Nie znajdziesz u niej zwierchnika  
ni stróża żadnego, ni pana –  
a w lecie gromadzi swą żywność  
i zbiera swój pokarm we żniwa.  
Jak długo, leniwcze, chcesz leżeć?  
I kiedyż ze snu powstaniesz?  
Trochę snu, trochę drzemki,  
trochę złożenia rąk, aby zasnąć –  
a przyjdzie na ciebie nędza jak rozbójnik  
i niedostatek jak ktoś bezczelny” (Prz 6,6-11).

„Kręcą się drzwi na zawiasach,  
a leniwy na swoim łożku ” (Prz 26,14).

„Wyciągnął leniwy rękę do misy,  
ale do ust jej nie doprowadził” (Prz 19,24; zob. także 26,15).

Bycie leniwym jest równoznaczne z byciem durniem. W konsekwencji, aby stać się mądrym, należy zaakceptować trud porównywalny do pracy na roli (Syr 6,18-20). Mędracy Izraela chwalą zatem jako instrument dobroczynny *rękę*, która wytwarza bogactwo. Nie zaniedbują przy tym zalecania



umiaru (Prz 30,8-9; Koh 4,6; Syr 11,10-11), skromności (Prz 15,33; Syr 3,17-24; 10,26-27) i nade wszystko sprawiedliwości (Prz 11,5.18; 12,28; Syr 11,21; 31,8-11) oraz wolności (Prz 11,24-25; Syr 4,1-10), ponieważ bez tych cnót zabraknie błogosławieństwa Pana (Prz 10,22).

**124.** W *Księdze Syracha* znajdujemy pogłębienie tematu aktywności związanej z pracą poprzez zaprezentowanie różnych zawodów (Syr 38–39), ocenianych przez pryzmat mądrości. Osobno opisuje się aktywność lekarza (38,1-15), dalej pracę rolnika (Syr 38,25-26), rzemieślnika (Syr 38,27), kowala (Syr 38,28) i garncarza (Syr 38, 29-30), z wyrazami uznania dla ich zdolności manualnych (Syr 38,31) oraz użytecznego wkładu ich produktów w życie miasta (Syr 38,32a.34). Syrach stwierdza nawet, że pracownicy ci „podtrzymują odwieczne stworzenie” (Syr 38,34). Wykorzystuje w ten sposób piękne sformułowanie, które wyraża urzeczywistnianie się „straży nad stworzeniem” powierzonej człowiekowi przez Stwórcę (Rdz 2,15). Jednakże autor z rezerwą wypowiada się co do posiadanej przez nich mądrości, niezbędnej do udzielania rad (Syr 38,32b) i sądzenia (Syr 38,33). W ten sposób przygotowuje pochwałę mędrca, który nie angażując się w czynności praktyczne (Syr 38,24), może poświęcić się studiowaniu (Syr 39,1-3), kształcącym podróżom (Syr 39,4) i modlitwie (Syr 39,5). Osiąga przez to najwyższy poziom mądrości (Syr 39,6-11; por. także Mdr 6,15-21), źródła pożytecznych nauk dla tych, którzy pragną życia (Syr 24,30-34).

**125.** Tradycyjna mądrość (obecna przede wszystkim w *Księdze Przysłów* i *Syracha*) wyraża zatem zasadniczo pozytywną ocenę pracy. Postawę krytyczną wobec niej poświadczają z kolei inne pisma mądrościowe. *Kohélet* jest w pewnym sensie najbardziej radykalnym w stawianiu pytania o „zysk” (*yitrôn*) płynący z nieustannego ludzkiego trudu (Koh 1,3; 3,9; 5,15). Twierdzi, że osobiście zaangażował energię i mądrość we wszelkiego rodzaju aktywności, zapewniając sobie bogactwa i przyjemności (Koh 2,4-10), ale konkluduje: „I przyjrzałem się wszystkim dziełom, jakich dokonały moje ręce, i trudowi, jaki sobie przy tym zadałem. A oto: wszystko to marność i pogoń za wiatrem! Z niczego nie ma pożytku pod słońcem” (Koh 2,11). Gorycz przeradza się w „nienawiść” do pracy, gdyż jej rezultaty trzeba pozostawić innym (Koh 2,17-21), a nawet w „nienawiść” do życia (Koh 2,17), ponieważ dni ludzkie nie są niczym innym, jak tylko bólem i przykrym utrapieniem (Koh 2,23). Wizja ta nie powoduje jednak apatii czy depresji. Stanowi raczej ostrzeżenie, aby nie przeceniać „zysku” z działań, które każdy może podjąć „pod słońcem”, bowiem każda rzecz, choć piękna i mądra, poddana jest reżimowi „marność” (Koh 4,4), czyli ulotności.

**126.** Krytyczna refleksja nad ludzką pracą pojawia się także, choć w sposób zawoalowany, w *Księdze Hioba*. W formie poematu opisuje się tu dwie

aktywności, trudne i ważne, pracę w kopalni (Hi 28,1-11) i handel dobrami szlachetnymi (Hi 28,15-19), które mają na celu poszukiwanie drogocennych kruszców. Na końcu każdej z dwóch części bohater zadaje sobie pytanie: „gdzie znaleźć mądrość?” (Hi 28,12) i „skąd pochodzi mądrość?” (Hi 28,20). Na kartach tych nie stwierdza się po prostu, idąc za tradycją, że mądrość jest cenniejsza od złota i szlachetnych kamieni (Prz 3,15; 8,11; Mdr 7,9). Mówi się raczej że działalność ludzka, również ta najodważniejsza i najbardziej przedsiębiorcza, może przyczynić się do odkrycia skarbów, ale nie prowadzi do posiadania mądrości znanej tylko Bogu (Hi 28,23-27). Jest to zaproszenie do unikania wszelkiej *pychy* (*hybris*) i odnalezienia w bojaźni Bożej drogi i stylu życia właściwego człowiekowi (Hi 28,28).

**127.** Wreszcie także *Księga Mądrości* Salomona, na swój sposób, mówiąc o pracy w jej najwyższych i najbardziej wyrafinowanych formach wyrazu, wypukła też jej godny potępienia aspekt. Autor widzi, jak rzemieślnik wykonuje bożka, zwodniczą pułapkę i źródło zła dla społeczeństwa (Mdr 13-15). Rozwija się tu linię myśli obecną u proroków (por. Iz 44,9-20; Jr 10,1-5) i w psalmach (por. Ps 115,4-8), która ironicznie wyśmiewa głupotę fabrykowania bożków. Wywodzimy stąd nie tylko potępienie fetyszy i talizmanów, które były czczone w czasach starożytnych, ale także ostrzeżenie, aby rozpoznać i odrzucić wszystko, co jest bałwochwalcze, a co ukrywa się w różnych wytworach ludzkiej ręki (i serca).

### ***Bogactwo***

**128.** Bożki, jak mówią teksty biblijne, są „złotem i srebrem” (Wj 20,23; Pwt 7,25; Oz 2,10; Ha 2,19; Mdr 13,10 i in.). Ta prosta uwaga zachęca nas do ogólnej refleksji na temat bogactwa, zwykle postrzeganego jako pożądaný rezultat różnych form pracy, ponieważ gwarantuje ono bezpieczną przyszłość i pociąga za sobą publiczne uznanie. Stary Testament stwierdza, że dobrobyt jest błogosławieństwem, które Pan wylewa na sprawiedliwego (Rdz 13,2; Pwt 28,12; 1 Krl 3,13; Ps 112,3; Prz 14,24; Mdr 7,11). Ostrzega też jednak przed chciwością i wszelkimi formami niewłaściwego zachwycańia się dobrami, które niechybnie przyoblekają się w szatę bałwochwalczą (Pwt 7,25-26; por. Ef 5,5). Z drugiej strony, Pismo często mówi o bogaczach pełnych arogancji, tyranach i niemających względu na ubogich, przeznaczonych na Boży sąd potępienia (Iz 5,8-10; Jr 12,1-2; Ez 27,25-27; Am 3, 9-11; 8,4-6; Ps 49,17-18; 73,3-20; Hi 21,7-18; Koh 5,9-10; Syr 31,5-7 i in.). W świetle Nowego Testamentu wierzący jest wezwany do uznania ubóstwa za „błogosławieństwo” (Mt 5,3; Łk 6,20), a nie zabiegania przez swoją pracę o bogactwa tego świata, które trzeba pozostawić (Łk 12,15-21). Pan mówi, że „nie można służyć Bogu i Mamonie” (Łk 16,13), następnie

zaś zachęca nas do szukania i znalezienia tego, co jest naprawdę cenne, a co porównuje do perły o wielkiej wartości (Mt 13,45-46), dla której warto pozostawić wszystko, aby zdobyć to, co daje życie wieczne.

## Praca ludzka i „dzieło” Boga

129. Spojrzenie *proroków* na świat ludzkiej aktywności także tchnie raczej krytycyzmem. Dostrzegają oni, że choć działanie ludzi wynika z pozytywnej reguły pracowitości i pomysłowości oraz zapewnia godne pochwały produkty, to wówczas gdy dochodzi w nim do głosu zepsucie serca i pociąga za sobą poważne niesprawiedliwości, nie jest zgodne z Bożym nakazem.

### *Działanie ludzi*

Jak zostało to zaznaczone w akapicie na temat świata literatury mądrościowej, nieustająca walka proroków przeciw idolatrii wyraża się również w stanowczym potępieniu głupiego i bluźnierczego procesu wyrobienia figury bóstwa, której przypisuje się boską moc. Z wyraźną dozą sarkazmu Izajasz opisuje człowieka, który ścina drzewo, bierze jego część, aby rozpaść piec i gotować jedzenie, a następnie z reszty rzeźbi bożka, którego wzywa, mówiąc: „Ratuj mnie, bo ty jesteś bogiem moim” (Iz 44,14-17). Oszustwo tej działalności polega na tym, że rzemieślnik angażuje energię (Iz 41,6-7; 44,12) i spore umiejętności (Iz 44,13) w wykonanie swojego przedmiotu kultu, czyniąc go pięknym i lśniącym, ponieważ pokrywa go złotem (Iz 40,19; Jr 10,4; Ez 16,17; Oz 2,10; Ba 6,8-9) i ozdabia wspaniałymi szatami (Jr 10,9; Ba 6,10-11), tak iż wydaje się niezwykle atrakcyjnym i sprawia wrażenie żywego oraz wiecznego. W rzeczywistości bożek jest oszustwem (Iz 44,20; Jr 10,14), gdyż nie ma w sobie oddechu życia (Jr 10,14; Ba 6,24). To byt bezużyteczny (Iz 41,23; 44,9; Jr 2,8; 10,5; Ha 2,18-19; Ba 6,34-39.52-68), który zniknie w świetle prawdy (Iz 41,29; 46,1-2; Jr 10,11). Wyszyczenie rzemiosła, produkującego niedopuszczalny przedmiot kultu religijnego, ma na celu potępienie nie tylko wytwarzania świętych fetyszy, ale każdego ludzkiego przedsięwzięcia, które pretenduje do dawania zbawienia.

Do ostrego potępienia „zła” związanego z bałwochwalstwem (Jr 2,13.19) – z drugiej strony wychwalającego wyjątkową wartość Pana, Stwórcy i Zbawiciela (Jr 10,1-16) – prorocy dodają surową krytykę tych ludzkich działań, które naruszają zasady sprawiedliwości pod pretekstem zapewnienia wzrostu gospodarczego lub zaślepiająco prezentują się jako znaczące osiągnięcie

technologiczne. Nie będzie trudno dostrzec, jak wszystko to znajduje swoje odzwierciedlenie również w naszej nowoczesności.

**130.** Pierwszy sektor nagan prorockich związany jest z *ziemią uprawną*, która stanowi zasadniczą podstawę utrzymania rodzin, zawsze zagrożonych ubóstwem. Praca możliwych polega na uniemożliwianiu pracy bezbronnych. Zgodnie z paradygmatyczną opowieścią o Nabocie (1 Krl 21,1-6), bogacz (w tym przypadku król Achab, pan Samarii) dąży do poszerzenia swoich posiadłości. Chce „powiększyć się” poprzez zabranie tego, co należy do innego właściciela (Iz 5,8). Wysuwane powody mogą być różne, takie jak poprawa produkcji, urozmaicenie zbiorów, upiększenie własności lub po prostu podkreślenie, poprzez rozszerzenie dziedzictwa, własnego *statusu* osoby zamożnej, z wynikającym stąd prestiżem. Prawo nakłada ograniczenia na podobną chciwość w gromadzeniu (Wj 20,17; Pwt 5,21), zabraniając w szczególności „przesuwania między bliźniego, postawionej przez przodków”, to znaczy punktów na granicach pól, określających część dziedziczną każdej rodziny w ziemi, będącej wszak Bożym darem (Pwt 19,14; 27,17; por. Oz 5,10; Prz 22,28; 23,10; Hi 24,2). W Księdze Jozuego opowiada się, że kraj Kanaan został podzielony w drodze losowania (rozumianego jako wyraz woli Bożej) między różne plemiona, klany i rodziny Izraelitów (Joz 13–21). Nie chodzi z pewnością o zapis wydarzenia historycznego, ale raczej o wizję teologiczną (w formie narracyjnej), według której ziemia, w której się żyje, jest przede wszystkim darem Bożym (Kpł 25,23). Po drugie, należy podzielić ją tak, aby każdy miał w niej możliwość „zamieszkiwania” jako obywatel, zapewniając sobie środki utrzymania i korzystając ze wszystkich praw cywilnych. Prorocy, ucieleśniając tę perspektywę sprawiedliwości, potępiają plany i bezprawne przywłaszczenia wielkich posiadaczy ziemskich, którzy przejmują pola innych, wypędzając właścicieli z domów wyłącznie w celu osobistego zysku (Iz 5,8-10; Mi 2,1-5). Uogólniając, głos prorocki krytykuje przemoc podbojów terytorialnych dokonywanych przez imperialistyczne reżimy, wykorzystujące do swoich niesprawiedliwych celów przeważającą siłę militarną i bez żadnego szacunku dla życia zniewalające całe populacje (Am 1,3–2,3; Ha 1,5-10,14-15.17; 2,6-8.15-17).

**131.** Kolejnym obszarem krytyki rozpoznawanym przez proroków jest *nieuczciwy handel*, bazujący na zamianie parametrów wymiany („wagi i miary”), których gwarancji wymaga Prawo, traktując je jako niezbędny warunek sprawiedliwości (Kpł 19,35-36; Pwt 25,13-16). Przy różnego rodzaju oszustwach populacja biednych cierpi głód (Am 8,4-7; Mi 6,9-15; por. także Oz 12,8-9). Na arenie międzynarodowej potępia się królestwa – na przykład Tyr, który na handlu oparł swój ogromny sukces gospodarczy, budując na nim swój uniwersalny prestiż (Ez 27,3-36) – ponieważ ich suk-

ces, którym się szczycą, jest w rzeczywistości owocem niesprawiedliwości i przemocy (Ez 28,15-18). Nie potępia się wszelkiej wymiany dóbr, jest ona wręcz konieczna dla poprawy warunków życia. Gani się jedynie aktywność zawodową, która wzbogaca się niesłusznie kosztem innych.

**132.** Wreszcie prorocy przypatrują się uważnie *przedsięwzięciom publicznym*, w szczególności w sferze ważnych budowli, takich jak pałace, pańskie domy, mury obronne, sanktuaria, mosty i drogi. Wspaniałe przedsięwzięcia, które dają prestiż władcom i przez wieki są przedmiotem podziwu, w rzeczywistości często są efektem znęcania się i nadużyć. Salomon zbudował pałace i ukończył wielką świątynię w Jerozolimie, ale cenę za to zapłacili jego poddani, zmuszeni do znoszenia ciężkiej służebności porównywalnej do niewoli egipskiej (1 Krl 12,4). Jego syn Roboam pogorszył sytuację (1 Krl 12,14). „Biada temu, co miasto na krwi przelanej buduje, a gród umacnia nieprawością!” (Ha 2,12). Nieszczęście spadnie na to, co jest zbudowane i chronione przez niedopuszczalne formy niesprawiedliwości (Am 3,9-11; Mi 3,9-12; So 3,1-8), w tym niewypłacenie wynagrodzenia robotnikom (Jr 22,13-17; Ml 3,5).

### *Działanie Boga*

**133.** W opowiadaniu Rdz 1–2 przedstawia się kolejno dzieło Boga (Stwórca tworzy, czyni, dzieli, sady, daje), potem zaś zadanie powierzone człowiekowi, mającemu pielęgnować i strzec ogrodu, z czego biorą swój początek wydarzenia historyczne. W Rdz 2,2-3 mówi się, że Bóg „odpoczął po całej swej pracy, którą wykonał”. W rzeczywistości, jak potwierdza to pozostała tradycja biblijna, Pan nie przestaje działać (por. J 5,17). Bez Boga historia nie istnieje i nie można jej zrozumieć bez dostrzeżenia w niej działania Źródła wszelkiej rzeczy; On konkretnie manifestuje w niej swą wszechmoc (Iz 46,10-11) i ciągłe pragnienie dobra (Pwt 32,4; Iz 26,12).

To głównie prorocy świadczą o aktywnej obecności Boga w sprawach ludzkich (Iz 43,13), inspirując w ten sposób także innych świętych pisarzy. W swoich wypowiedziach używają oni, oczywiście na sposób analogiczny, tej samej terminologii, która jest stosowana do opisanie „pracy”. Są to w szczególności czasowniki „robić” (*ʿāśāh*), „czynić” (*pāʿal*), z rzeczownikami pochodzącymi od ich rdzeni, ponadto zaś termin „praca” (*mēlākāh*) (Rdz 2,2-3; Ps 73,28) – wszystkie o zasadniczo synonimicznym charakterze. Prorocy nie tylko przypominają akt stworzenia świata (Iz 45,12.18; Jr 10,12-13; 14,22; 27,5), ale podejmują to samo słownictwo, przede wszystkim przywołując wydarzenie o charakterze historycznym, takie jak wybór Izraela, z łączącymi się z tym korzyściami (Iz 5,12; Ha 3,2). Stąd, oprócz wskazanej powyżej ter-

minologii, uciekają się do metafor związanych z różnymi zajęciami, porównując Boga na przykład do rolnika, który sadi winnicę i się o nią troszczy (Iz 5,1-7; 27,3; Jr 2,21; por. także Ps 80,9-10), lub do garncarza, który kształtując, nadaje formę bytom (Iz 29,16; 43,7; 44,2; 64,7; Jr 18,6).

**134.** Wierzący wie, że Bóg działa w sposób cudowny w historii ludzkości (Iz 12,5; 25,1; Ps 77,13; 92,5; 143,5) zarówno u jej początków, jak i w sposób ciągły, zwłaszcza gdy świat z powodu niegodziwości ludzi przechodzi tragiczną fazę zepsucia. Głos proroków podnosi się w tym szczególnym momencie, aby objawić, że Bóg jest aktywny wtedy, kiedy wszyscy powiedzieliby, że jest nieobecny albo bezsilny (Pwt 32,27; Iz 5,19). Jak rozwiniemy to szerzej w rozdziale czwartym, według jednolitego świadectwa różnych autorów biblijnych działanie Boże jawi się jako ciąg dwóch kontrastujących ze sobą aktów: mówi się, że daje On śmierć i życie (Pwt 32,39; 1 Sm 2,6; Mdr 16,13; Tb 13,2), obala i wywyższa (Ps 75,8; 2 Krn 25,8; Syr 7,11), rani i leczy (Pwt 32,39), niszczy i odbudowuje (Jr 31,28), stwarza światło i ciemności, daje pokój i powoduje nieszczęście (Iz 45,7). Boże działanie nie jest łatwe do zrozumienia (Jr 9,11; Oz 14,10; Ps 92,6-7; 107,43) właśnie z powodu tego zestawienia. Każdy z dwóch aktów jest jednak znaczący i wyraża zbawczą wolę Pana: w akcie negatywnym ukazuje On negatywne skutki zła popełnionego przez człowieka (Jr 2,19; Prz 16,4), podczas gdy w akcie pozytywnym, gdzie pojawia się wyraźniejsze odniesienie do aktywności Boga związanej z pracą, ogłasza się wydarzenie ostateczne, eschatologiczne, w którym objawia się zbawcze dzieło Pana historii (Iz 44,23; Am 9:12; Ha 1,5). Również tutaj używa się metafor zaczerpniętych z ludzkiej pracy, w których Bóg porównywany jest do wytapiacza (Ml 3,2), budowniczego (Iz 44,26; Jr 18,9; 31,4) i rolnika (Iz 60,21; Jr 24,6 i in.). Odniesienia funkcjonują jako symbole wskazujące na odnowienie wszelkiej rzeczy, rodzaj nowego stworzenia (Iz 43,19; 66,22) dokonującego się w przebaczeniu. Wierzący, oświeceni słowem prorockim, będą wówczas mogli, w pełnej prawdzie, wzniesć pieśń chwały, mówiąc: „Wielkodusznie postąpił Pan z nami” (Ps 126,3), „Dzieła Twoje są wielkie i godne podziwu, Panie, Boże wszechwładny! Sprawiedliwe i wierne są Twoje drogi, o Królu narodów!” (Ap 15,3; por. Ps 111,2-3).

Bóg objawia własną aktywną obecność za pośrednictwem proroków: nie czyni nic, jeśli wpieryw nie zakomunikuje swego pełnego mądrości planu swoim „sługom” (Am 3,7; por. także Rdz 18,17), którzy przez swoje słowo stają się zasadą mądrości i źródłem nadziei dla świata. Prorocy są świadkami, nie architektami zbawienia we właściwym tego słowa znaczeniu. Dokonują „znaków”, lecz nie stwarzają „rzeczywistości”, która jest dziełem samego Boga. Jednak bez nich, bez ich „pracy”, wiara nie mogłaby zostać

wzbudzona w ludzkich sercach, a dzieło Pana zostałyby zignorowane lub odrzucone. Starożytni prorocy, których wyrocznie zachował Izrael, będą mieli jako następców proroków nowego przymierza, trwałych świadków ostatecznego i doskonałego dzieła dokonanego przez Boga w Chrystusie.

## Praca, służba, posługa

**135.** W opowiadaniach i dialogach *ewangelicznych* nie znajdujemy szczególnej zachęty do świadczenia pracy, której celem byłoby osiągnięcie wymiernego rezultatu ekonomicznego. Mówiąc dokładniej, nie widzimy, aby prezentowane tu były modele lub podawane wskazówki, wprowadzające elementy nowości w odniesieniu do tradycji Starego Testamentu.

Podaje się nam, że Jezus był „rzemieślnikiem” (*tektōn*) (Mk 6,3), „synem cieśli” (Mt 13,55), zgodnie z tym, co zwykle miało miejsce w rodzinnym przekazywaniu różnych zawodów. Jego pierwszymi uczniami byli rybacy (Mk 1,16-20), a o innym wspomina się, że pełnił funkcję poborcy podatkowego (Mk 2,14). Informacje te sugerują uznanie dla aktywności manualnych. Celem opowiadań jest jednak przede wszystkim ukazanie przejścia od zawodu wyuczzonego od ojca i umożliwiającego utrzymanie rodziny, do misji wzbudzonej charyzmatycznym „powołaniem” promowanym przez Boga lub Jego rzecznika, które zachęca do nowej aktywności ukierunkowanej na dobro wielu. Podobnie jak stało się to z Mojżeszem (Wj 3,1) i Dawidem (1 Sm 16,11; 17,3) – pasterzami powołanymi na przewodników Izraela (Wj 3,10; 2 Sm 7,8) – jak w przypadku Gedeona, Elizeusza i Amosa, rolników i hodowców (Sdz 6,11; 1 Krl 19,19; Am 7,15), z których jeden został przywódcą i sędzią (Sdz 6,14), a pozostali prorokami (1 Krl 19,21; Am 7,14-15), tak też apostołowie zmienili rodzaj swego życia zawodowego z powodu spotkania z Chrystusem. Nie należy tego odczytywać jako rodzaju promocji według ludzkich standardów. Chodzi raczej o wezwanie, aby stać się „sługami” Pana w dziele o charakterze duchowym, które obejmować będzie prześladowania (Mt 5,11-12), upokorzenia (Mt 23,11-12), a nawet złożenie daru z własnego życia (Mt 16,25; 23,34-35).

**136.** W Ewangeliach, szczególnie w opowiadaniach o charakterze przypowieści, wzmiankuje się osoby pełniące różne formy pracy, takie jak siewca (Mt 13,3), pracownik fizyczny (Mt 20,1), handlarz perłami (Mt 13,45), dozorca (Mt 24,45), zarządca (Łk 16,1), a także zwykła gospodyni domowa, która wyrabia mąkę (Mt 13,33). Z odniesień tych nie wydobywa się konkretnego nauczania o charakterze zawodowym, lecz jedynie bodziec do umiłowania pracowitości w połączeniu z pilnością i mądrością, cechami, które sprawiają, że sługa jest godnym zaufania (Mt 8,9; 24,45; 25,21).

Wspiera się też poczucie zaufania w niezawodny rezultat dobrze wykonanej pracy (Mt 7,24-25; 24,46; 25,29) bez gromadzenia sobie jednak zasług wobec Boga, ponieważ każdy musi uważać się za „sługę nieużytecznego”, zadowolonego po prostu z faktu wypełnienia swojego obowiązku (Łk 17,10).

Z drugiej strony wielkiego znaczenia w Ewangeliach nabiera interpretacja „posługi” nauczania i uzdrawiania realizowanej przez Chrystusa i Jego uczniów w kategoriach „pracy” (Mt 9,37-38; J 5,17; 9,4). Nauczyciel, poprzez odpowiednie instrukcje, a przede wszystkim swoim przykładem szkoli apostołów do tej szczególnej misji dobroczynnej dla ludzkiej wspólnoty. Działanie to „przypomina” (por. Mt 13,24.31.33.44-45.47) pracę oracza (Łk 9,62), siewcy (Mt 13,3), żniwiarza (Mt 9,37-38; J 4,38), pasterza (J 10,14) czy rybaka (Mt 4,19; 13,47-48), ponieważ wydaje owoce i/lub oczekuje na zapłatę za jej spełnienie (Mt 10,10; 20,2; Łk 10,7), co naturalnie należy postrzegać jako metaforę. Oprócz docenienia obowiązków o charakterze duchowym (jak uczynił to już Syrach) boski Nauczyciel orientuje ludzkie pragnienie ku nagrodom niebiańskim, trwałym i w najwyższym stopniu uszczęśliwiającym (wychodząc poza krytykę próżności ludzkiej działalności u Koheleta). I przeciwnie, ponieważ działanie Chrystusa i Jego uczniów naśladuje dzieło samego Boga (J 4,34; 5,17; 17,4), staje się ono inspirującym wzorem dla każdego sektora oraz sposobu działania człowieka, wprowadzając w nie w szczególności zasadę „służby” (Łk 22,26-27; J 13,13-17), „bezinteresowności” (Mt 10,8; 2 Kor 11,7), rezygnacji z gromadzenia dóbr (Mt 10,10) i hojności w czynieniu innych uczestnikami owoców własnej pracy (Mt 19,21).

## **Praca apostołowska Pawła**

**137.** *Apostoł Paweł w swoich listach* przypomina pewne podstawowe obowiązki dotyczące pracy. Znajdujemy tu w zasadzie jedynie pozostawione mimochodem odniesienia do obowiązku sprawiedliwego wynagradzania robotników (por. Rz 4,4). Motyw ten (jak już wspomniano) jest wyeksponowany gwałtownie, w formie skargi, w Jk 5,4-6. W kontekście społecznym, w którym zakłada się nieustanne podporządkowanie, Paweł zachęca panów, by zachowywali się z szacunkiem, a nawet życzliwością wobec niewolników (Ef 6,9; Kol 4,1; Flm 8-17). Tych drugich wzywa do uległego podporządkowania się wraz z wiernym wykonywaniem przydzielanych im prac (1 Kor 7,21-24; Ef 6,5-8; Kol 3,22-25; 1 Tm 6,1-2; Tt 2, 9-10; po tej samej linii, w odniesieniu do „niewolników”, por. także 1 P 2,18-20).

Bardziej znaczący jest nacisk Pawła na obowiązek pracowitości. Pomoc charytatywna na rzecz potrzebujących, jaka miała miejsce we wspólnocie



chrześcijańskiej, a prawdopodobnie także oczekiwanie na rychły powrót Pana, skłoniły niektórych (zwłaszcza w Tesalonicie) do próżniaczego stylu życia, co miało implikacje w postaci społecznych perturbacji. Apostoł dość surowo koryguje to niewłaściwe postępowanie. Już w swoim Pierwszym Liście do Tesaloniczan pisze: „Zachęcam was jedynie, bracia, abyście coraz bardziej się doskonalili i starali zachować spokój, spełniać własne obowiązki i pracować swoimi rękami, jak to wam przykazaliśmy, żebyście wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz, postępowali szlachetnie, a nie będziecie potrzebować nikogo” (1 Tes 4,11-12). Związek między pracą a promowaniem ładu społecznego, o którym należy pamiętać nawet w naszych czasach, zostaje następnie szeroko przywołany w drugim liście do tej samej wspólnoty: „Słyszymy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem, własny chleb jedli” (2 Tes 3,11-12). Zasada, której należy przestrzegać, została radykalnie streszczona w słynnym powiedzeniu: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3,10). W Liście do Efezjan znajdujemy kolejne uściślenie: „Kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego używać potrzebującemu” (Ef 4,28): pracowitość jest tu wskazana jako droga przeciwna do niesprawiedliwości (opisywanej jako „kradzież”) i przyczynia się do promowania miłości, ponieważ może wyjść naprzeciw potrzebom ubogich (por. Dz 20,35).

**138.** Paweł nie tylko wskazuje zachowanie, które należy naśladować, ale wielokrotnie przedstawia się jako wzór do naśladowania (1 Tes 4,1; 2 Tes 3,7-9) właśnie dlatego, że pomimo bycia szafarzem Ewangelii i mając prawo do wymiernego wynagrodzenia (1 Kor 3,8; 9,7-14; Ga 6,6; 1 Tes 3,9), wołał utrzymywać się z pracy rąk własnych (1 Kor 4,12; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,7-8). Ten sposób jego postępowania potwierdza również księga Dziejów Apostolskich (Dz 18,3; 20,34-35). Wybór Pawła, który dbał o to, aby nie być obciążeniem dla swoich wspólnot (2 Kor 11,9-10; 12,13-14.16-18; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8), miał przede wszystkim podkreślić, dla zbudowania wszystkich, bezinteresowność jego posługi apostolskiej (1 Kor 9,18; 2 Kor 11,7). Zgodnie z tradycją ewangeliczną posługa ta jest wyraźnie interpretowana jako autentyczna „praca” (2 Tm 2,15), podejmowana z całkowitym poświęceniem, nawet jeśli pełna trudu (Ga 4,11), to wykonywana w stylu „służby” (*diakonia*) (1 Kor 3,5; 4,1), nakazanej przez Pana (1 Kor 9,17) dla dobra wszystkich (1 Kor 9,22). Świadomy znaczenia i pilnego charakteru tak cennego zadania, Paweł angażuje w swoją posługę wielu „współpracowników” (*synergoi*) (Rz 16,3.9.21; 2 Kor 8,23; Flp 2,25; 4,3; 1 Tes 3,2; Flm 24), kwalifikując ich jako „współ-

pracowników Boga” (1 Kor 3,9; por. także Mk 16,20). Pomny na tradycję prorocką, porównuje służbę misyjną do aktywności rolniczej (1 Kor 3,5-9) i/lub budowlanej (1 Kor 3,10.14), uznając jednocześnie, że zawsze i tylko Bóg sprawia, iż roślina rośnie (1 Kor 3,7), i jedynie Chrystus stanowi solidny fundament budowli, którą jest Kościół (1 Kor 3,11).

### 3. ZWIERZĘTA JAKO POMOC DLA CZŁOWIEKA

**139.** Jak już wspomniano w komentarzu do Rdz 2,18-20 Stwórca chce dać *ʾādām* pomoc, a nawet swego rodzaju osobę sprzymierzoną, która zaradzi, przynajmniej w jakiś sposób, jego „samotności”. Również po potopie Bóg zawarł przymierze z Noem i jego potomstwem, obejmujące – według Jego słów – „wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo podniebne niechaj się was boi i lęka. Wszystko, co się porusza na ziemi, i wszystkie ryby morskie zostały oddane wam we władanie” (Rdz 9,2). Mocne zaznaczenie różnorodności i wielości zwierząt („wszystko”) ma podkreślać ideę, że nie można myśleć tylko o zwierzętach, które jakoś służą człowiekowi; także inne aspekty, różnej i wyższej natury, są w istocie sugerowane przez tradycję biblijną jako użyteczna pomoc. Ostatnio niektórzy krytykowali antropocentryczną perspektywę biblijnych stronic, a pośrednio wysuwano roszczenie, aby zwierzętom został przyznany status w pewnym sensie taki sam jak istocie ludzkiej. Ale Pismo Święte prezentuje inną linię rozumowania (por. Rdz 2,20: „nie znalazła się pomoc odpowiednia dla niego”), którą należy przyjąć z właściwym zrozumieniem. Jeżeli Biblia zakłada centralne miejsce człowieka – prezentując je jako Boży projekt – to przecież nie przyznaje mu prawa do wykonywania despotycznej władzy nad innymi stworzeniami. Przeciwnie, wzywa go do zachowywania „przymierza” (por. Rdz 9,9.12; Oz 2,20), z poszanowaniem wartości właściwej każdemu zwierzęciu, i z troską o to specyficzne dzieło Boga.

Dzisiaj – ze strony animalistów, wegetarian i wegan – są praktykowane i zarazem wymagane od innych takie reguły życia, które progresywnie zmierzałyby do usuwania praktyki wykorzystywania zwierząt. Jeżeli taka postawa jest akceptowalna jako potępienie zachowań okrutnych i zachłanych, to jednak nie jawi się jako zgodne z tradycją biblijną zakazywanie tego, aby zwierzę mogło służyć człowiekowi, albo odwracając perspektywę, nie jest dobrze, jeżeli człowiek pozbawia się daru, który Stwórca mu powierzył.

W tej ostatniej części rozdziału zilustrujemy zatem najważniejsze elementy składające się na stosunek człowieka do zwierząt. Nie będziemy różniali między nauczaniem różnych części Starego Testamentu, ani nie

uwzględnimy szczegółowo całego przesłania Nowego Testamentu; wskażemy jedynie nowości, które wnosi tradycja ewangeliczna.

## Pomoc dla życia

**140.** Człowiek został powołany przez Boga, by troszczył się o ogród. W ogrodzie tym nie tylko są rośliny, ale także zwierzęta stworzone przez Boga dla człowieka; powołanie człowieka, aby był rolnikiem, zostaje dopełnione przez powołanie do bycia pasterzem, który troszczy się o powierzone mu zwierzęta.

Tego rodzaju odpowiedzialna działalność człowieka wyróżnia się przede wszystkim w odniesieniu do zwierząt domowych. Prawo Izraela dostarcza w tym względzie wiele cennych reguł, jak na przykład ta, w której nakazuje się: „Nie zawiążesz pyska wołowi młóćącemu”, dotycząca szabatu, kiedy to żadne zwierzę nie powinno pracować: ani wół, ani osioł, ani inne zwierzę, ale ma odpoczywać, tak jak rodzina (Wj 20,10; 23,12; Pwt 5,14). Podobnie prawo, które wymaga, żeby w roku szabatowym ubogim i dzikim zwierzętom zostawiać owoce ziemi leżącej odłogiem (Wj 23,11; Kpł 25,6-7). Prawo zobowiązuje również, aby „zaprowadzić do domu” zabłąkane zwierzę z myślą o tym, że zostanie odprowadzone do właściciela (Pwt 22,2), a także by pomóc wołu lub osłu (należącym do brata, a nawet wroga), który upadł pod niesionym ciężarem (Wj 23,5; Pwt 22,4). Zabroniona jest nieuprawniona przemoc względem zwierząt (Kpł 24,18.21), jak i – generalnie rzecz ujmując – zakazuje się takiej zachłanności, która narażałaby na szwank proces prokreacji jakiegoś gatunku (Pwt 22,6-7).

**141.** Być może część z tych praw należy rozumieć jako pomoc w ocenie lub jako wskazówki interpretacyjne, ważne dla precyzyjnego uregulowania – na zasadzie analogii – relacji między „panem” (właścicielem, korzystającym z pomocy) i „sługą” (podporządkowanym, tym, który oferuje pomoc); zwierzę byłoby zatem metaforą osoby powierzonej moralnej odpowiedzialności swego pana. Wiemy przecież, że norma dotycząca „wołu, który bodzie rogami”, wyrządzając komuś krzywdę (Wj 21,28-32) winna być rozumiana (także) jako prawo dotyczące obowiązków pana niedyscyplinowanego sługi (albo ojca syna stosującego przemoc). Apostoł Paweł, prawdopodobnie idąc za zwyczajem uznawanym w środowisku rabinackim, aplikuje zapis z Pwt 25,4 (by nie zawiązywać pyska wołowi młóćącemu) do odpłaty należnej głosicielowi Ewangelii (1 Kor 9,9; 1 Tm 5,18). Natomiast Jezus nawiązując do troski o zwierzęta domowe, wyciąga wskazówkę dotyczącą tego, co należy zrobić dla potrzebujących wsparcia (Mt 12,11-12; Łk 13,15-16). Odpoczynek przyznany zwierzętom w dzień

szabatu (Wj 20,10; Pwt 5,14) oznacza zakaz korzystania z pracy zwierzęcia w dniu, w którym się świętuje dzieło Boga; jednakże można tę normę odnieść do wszelkiego rodzaju pomocy, również tej świadczonej przez osoby podporządkowane, jeżeli pomoc ta oznaczałaby korzyść dla pana. Obowiązek udzielenia pomocy zwierzęciu, które upadło pod zbyt dużym ciężarem (Wj 23,5; Pwt 22,4) może oznaczać konieczność udzielenia pomocy osobie przymuszonej do świadczenia usług zbyt ciężkich lub nienależnych. W końcu, post i wór pokutny, zarządzane przez króla Niniwy w odniesieniu też do zwierząt (Jon 3,7) mogłyby sugerować, że w rycie pokutnym całego ludu winni brać udział także ci, którzy – będąc niewolnikami – byli traktowani jak zwierzęta.

**142.** Człowiek pełniący rolę pasterza nie nadużywa swej władzy wobec istot żywych. Co więcej, troszczy się o swoje zwierzęta (1 Sm 12,3). Tak uczyni tradycja sapiencjalna:

„Prawy uznaje potrzebę swych zwierząt,  
a serce występnych okrutne” (Prz 12,10 por. także Syr 7,22).

Hodowca prowadzi stado na pastwisko (Wj 3,1; Ez 34,14; Ps 23,2), poi je (Rdz 24,11.14.19-20; Wj 2,16-19) oraz broni przed drapieżnikami (1 Sm 17,34-36; J 10,11-13), budując ogrodzenia i zagrody (Lb 32,16.36; Mi 2,12; 2 Krn 32,28). Również działania korygujące zachowania zwierząt, jak założenie wędzidla na odporne zwierzę (Ps 32,9; Prz 26,3), jest postrzegane jako coś dobrego w stosunku do tegoż zwierzęcia, które poddane jest tresurze, by lepiej wykonywało swe zadania (Jr 31,18). W tej aktywności pasterz (jak już to zostało powiedziane) naśladuje Boga. Przy czym należy dodać, że pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem powstaje swego rodzaju „przymierze”, mające na celu współdziałanie, które posłuży jako metafora relacji między panem/królem i poddanymi.

Pasterz, rzecz jasna, troszcząc się o stado, ma z tego powodu liczne korzyści. Powinien być ich świadom i być za nie wdzięczny:

„Znaj dobrze potrzeby twego drobnego bydła,  
zwracaj uwagę na trzodę,  
bo nie trwa na wieki skarb  
ani diadem na pokolenia.  
Wyrosła trawa, pojawił się potraw,  
zbiera się górskie siano;  
miej owce na odzienie dla siebie,  
a kozły, by za pole zapłacić;

wystarczy mleka koziego, by dom twój utrzymać i wyżywić służące” (Prz 27,23-27).

Człowiek nie tylko jest żywiony przez zwierzęta, które dają mleko i mięso, jajka i miód, ale uzyskuje także wełnę i skóry na szaty oraz inne potrzeby. Wół i osioł pomagają człowiekowi w pracy na polu (1 Sm 8,16; 1 Krl 19,19; Iz 28,28; Prz 14,4), służą do transportu osób (Lb 22,21; Sdz 5,10; Za 9,9) i towarów (Rdz 44,13; Wj 23,5; 1 Sm 25,18; 2 Sm 16,1), podczas gdy koń używany jest na polu walki (Wj 15,1; 2 Krl 18,23-24; Oz 14,4; Am 2,15; Ps 20,8; 33,17). Pies w historii Tobiasza wydaje się być prototypem zwierzęcia, które jest towarzyszem człowieka (Tb 6,1; 11,4). Niektóre z tych czynności są dzisiaj wykonywane przez urządzenia mechaniczne, niemniej trudno sobie wyobrazić życie człowieka bez tej użytecznej obecności innych istot żywych. W ich obecności wierzący rozpoznaje cenny dar swego Stworzyciela (1 Tm 4,4-5).

## Pomoc w stawaniu się mądrym

**143.** Na licznych stronicach Biblii jest ponadto ukazywane, jak zachowanie zwierząt może być źródłem wielu nauk dla człowieka i jego zachowań. Objawia się tu zatem jeszcze inny wymiar tej pomocy, jakiej Stwórca udzielił *’ādām* – właśnie za pośrednictwem tych istot, w które Bóg wpisał użyteczne formy manifestacji ducha mądrości.

### *Zwierzęta uczą*

Mrówka, na przykład – co zaznaczono wyżej – jest wzorem pracowitości (Prz 6,6-11; 30,25); pszczoła – „mała wśród latających stworzeń, lecz owoc jej ma pierwszeństwo pośród słodczy” (Syr 11,3) – może sugerować człowiekowi, by doceniał owoc (działań) bez względu na małość podmiotu działającego. Małość skądinąd nie jest przeszkodą w dokonywaniu wielkich dzieł. Świadczy o tym aktywność mrówek, górników, szarańczy, jaszczurek, które uczą wszystkich, także króla, jak się zorganizować i wnikać nawet w środowiska zamknięte (Prz 30,24-28). Właściwości wpisane w różne gatunki zwierząt służą autorom biblijnym jako metafory ilustrujące zachowania Boga i człowieka sprawiedliwego: Bóg zatem jest porównywany do orła, który niesie pisklęta na swych skrzydłach (Wj 19,4) i czuwa nad swoim gniazdem (Pwt 32,11); Jezus wyznaje, że chciał zgromadzić synów Jerozolimy „jak ptak swoje pisklęta gromadzi pod skrzydła” (Mt 23,37), podczas gdy prorok mówi o Jezusie, że jest On podobny do „baranka na rzeź prowadzonego” (Iz 53,7; Jr 11,19).

Niektóre zwierzęta wykazują się lepszym „rozeznaniem” niż ludzie. Oślica Balaama widzi wcześniej anioła Pańskiego, zagradzającego drogę wyciągniętym mieczem, niż jej właściciel (Lb 22,22-34); nie wydaje się to być szyderstwem z pogańskiego profetyzmu, ale raczej krytyką człowieka, który (nieraz) jest mniej spostrzegawczy niż jego zwierzę. Potwierdza to prorok Izajasz, gdy pisze:

„Wół rozpoznaje swego pana  
i osioł żłób swego właściciela;  
Izrael na niczym się nie zna,  
lud mój niczego nie rozumie” (Iz 1,3).

Zwierzęta zatem są w stanie rozpoznać tego, kto wydaje polecenia, wiedzą także, gdzie znaleźć pokarm, podczas gdy wiele osób, które otrzymały niezliczone narzędzia służące poznawaniu, zachowuje się głupio. Prawdę tę podkreśla Jeremiasz, porównując instynkt samozachowawczy migrujących ptaków z niemożnością zmiany zachowań, jakimi odznaczają się mieszkańcy Jerozolimy:

„Nawet bocian w przestworzach  
zna swoją porę,  
synogarlica, jaskółka i żuraw zachowują  
czas swego przylotu.  
Naród mój jednak nie zna Prawa (*mišpāt*) Pańskiego” (Jr 8,7).

### *Misterium życia w świadectwie świata zwierząt*

**144.** Wszystko to winno skłaniać ludzi do „obserwowania” zwierząt, aby dobrze uchwycić ich zachowania – nie tylko w celu wyciągnięcia wniosków na temat własnych sposobów działania (Mt 10,16), ale głównie po to, aby zrozumieć sens życia. Jezus chcąc doprowadzić swoich słuchaczy do postawy inteligentnego zaufania Bogu, zwraca się do nich, mówiąc: „Przypatrzcie się ptakom podniebnym: nie sieją ani żną i nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski je żywi. Czyż wy nie jesteście ważniejsi niż one?” (Mt 6,26); „czyż nie sprzedają dwóch wróbli za asa? A przecież bez woli Ojca waszego żaden z nich nie spadnie na ziemię. (...) Dlatego nie bójcie się: jesteście ważniejsi niż wiele wróbli” (Mt 10,29-31).

Następnie, jest coś enigmatycznego („nieuchwytnego do precyzyjnego zrozumienia”) w locie orła na niebie albo w ruchu węża na skale (Prz 30,19). Świat zwierząt stanowi, w istocie, jedno z bardziej tajemniczych

środowisk, w którym życie przejawia się w zadziwiających i niekontrolowalnych formach. Wszystko to Bóg stawia przed oczyma Hiobowi, aby przestał się pretensjonalnie łudzić, że wszystko zna i wszystko może kontestować, a raczej zdał sobie sprawę z tego, że jego władza poznawcza ma granice, i by równocześnie zajął właściwą postawę większego szacunku wobec Stwórcy:

„Znasz porę rodzenia skalnych kozic?  
Dostrzegasz poród gazeli? (...)  
Kto zebra wolno wypuszcza?  
Kto onagra rozwiąże? (...)  
Czy bawół zechce ci służyć,  
czy zanocuje przy twoim żłobie?” (Hi 39,1.5.9).  
„Oto hipopotam – jak ciebie go stworzyłem (...),  
Czy można go złapać za oczy,  
przez nozdrza przesunąć pętlicę?  
Czy krokodyla chwycisz na wędkę  
lub sznurem wyciągniesz mu język?” (Hi 40,15.24-25).

Retoryka Księgi Hioba mnoży przykłady, ilustruje szczegóły, emfaticznie opisuje działania zwierząt po to, by wprowadzić czytelnika możliwie najgłębiej w żywiołową witalność, i tym samym pomóc mu wspiąć się na wyższy poziom rozumienia życia i historii; ten, kto „widzi” oczami duszy misterium życia wypełniające świat, widzi Boga (Hi 42,5), a wówczas może zwrócić się do Stwórcy słowami samego Hioba, deklarując:

„Wiem, że Ty wszystko możesz,  
co zamyślasz, potrafisz uczynić.  
Kto przysłoni plan nierozumnie?  
O rzeczach wzniosłych mówiłem.  
To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem” (Hi 42,2-3).

### *Zwierzęta jako znak działania Boga*

**145.** Bóg, wreszcie, posługuje się zwierzętami, aby dać odczuć swoją obecność i własny „sąd” (*giudizio* – „stanowisko”, „decyzja”, „rozsądek”) w dziejach ludzi. W pierwszym rządzie używa ich jako narzędzi swej dobroczynnej działalności, jakkolwiek nieraz w sposób paradoksalny: wysyła kruki, aby żywiły proroka Eliasza (1 Krl 17,4-6); poleca, aby wielka ryba połknęła Jonasza (Jon 2,1), następnie zaś mówi do niej i ona wyrzuca proroka

na plażę (Jon 2,11); sprawia także, że wygłodniałe lwy oszczędzają Daniela, a rzucają się na jego fałszywych oskarżycieli (Dn 6,17-25). Opowiadania te – raczej o charakterze legendarnym – ilustrują, że stworzenia są narzędziami w ręku Boga, który działa, kierując się swoją opatrnością, albo chce dać poznać ludziom to dobro, którego oni nie chcą lub nie potrafią zrozumieć.

Ten ostatni aspekt jawi się jako sposób działania Boga w Jego interwencjach karzących. W Księdze Wyjścia czytamy, że w obliczu uporu faraona Bóg zsyła żaby, „aby pokryły ziemię Egiptu” (Wj 8,1-2), a potem komary (Wj 8,12-13) i muchy (Wj 8,20) i w końcu szarańczę, zjadającą całą roślinność (Wj 10,4-6.12-15). Księga Mądrości wspomina te epizody (Mdr 16,1.3.9; 17,9), interpretując je jako znaki łagodności Boga, który karcąc złoczyńców, daje im czas na nawrócenie (Mdr 12,8-10.19-21; 16,6). Ten sam motyw powraca w dziejach Izraela. Znajdujemy go w opisach dotyczących Kananejczyków, wygnanych za pomocą szerszeni (Wj 23,28; Pwt 7,20; Joz 24,12; Mdr 12,8), ale również w odniesieniu do samego Izraela, gdy się buntuje względem Boga; zostaje wówczas ukarany za pomocą jadowitych węży (Lb 21,6; Pwt 32,24; Jr 8,17; Mdr 16,5) albo szarańczy, dewastującej uprawy (Pwt 28,38; Jl 2,25; Am 4,9; 7,1). Podobną rolę pełnią ryczące lwy, wysłane przez Boga przeciw Jego ludowi (Jr 2,15; 4,7; Oz 13,7-8; Am 3,12; Syr 39,30-31; i in.).

### *Dzikię zwierzęta*

**146.** Rzecz jasna, są też zwierzęta wyrządzające szkodę oraz zwierzęta dzikie, których człowiek się boi i nieraz pada ich ofiarą; stanowi to pewien element problematyczny w harmonijnej wizji stworzenia. W pierwszych dwóch rozdziałach Księgi Rodzaju nie ma żadnej wzmianki o rywalizacji czy zagrożeniu ze strony dzikich zwierząt, ponieważ w tej sekcji autor natchniony chce pokazać dar Stwórcy jako całkowicie dobry dla tych, którzy są ukształtowani na Jego obraz. Dopiero w trzecim rozdziale ukazuje się zwierzę, pełniące rolę kusiciela – w postaci węża, który używa całej swej przebiegłości, aby zaszkodzić istocie ludzkiej (Rdz 3,1); będzie o tym mowa w rozdziale czwartym. Tradycyjnie uważa się, że wraz z grzechem Adama i Ewy została naruszona harmonia między istotami żywymi; jednym z efektów tego grzechu byłoby pojawienie się zachowań agresywnych zwierząt jednych wobec drugich i wobec ludzi. W rzeczywistości, w Rdz 3,15 jest mowa tylko o wrogości ze strony węża w stosunku do potomstwa Ewy; a zdanie wypowiedziane przez Boga nie wydaje się potwierdzać teorii o rozprzestrzenianiu się agresji wśród zwierząt. Tym natomiast, co Pismo Święte uznaje – i to w sposób ewidentny – jest wizja historii człowieka, zmierzającej ku swej pełni; podczas swoich dni na ziemi człowiek doświadcza wielu przejawów niedoskonałości, a wśród nich także konflik-



tu między istotami żyjącymi, które znajdują się na jednym terytorium. Stanowi to przyczynę bólu, a doświadczając go, człowiek odkrywa swą kruchość. Bestia staje się w ten sposób jedną z metafor uprzywilejowanych dla opisanego zagrożenia ze strony srogiego wroga (Jr 4,7; Ps 17,12; 58,5-7; Dn 7,2-7; i in.). Jednakże człowiek wierzący żyje nadzieją, że nastąpi odkupienie w wymiarze kosmicznym (Rz 8,19-25), dzięki czemu wszystkie istoty żyjące będą mogły koegzystować w pokoju. Taka jest obietnica prezentowana przez proroków (Iz 11,6-8; 65,25; Oz 2,20), a związana z przyjściem dobrego pasterza, który wprowadzi przymierze pokoju, usuwając z kraju szkodliwe bestie (Ez 34,23-25). Być może w obrazie Jezusa, który „był ze zwierzętami” na pustyni, zaś „aniołowie Mu służyli” (Mk 1,13), widzimy nie tylko potwierdzenie słów psalmu, który gwarantował obronę sprawiedliwemu (Ps 91,11-13), ale także symboliczną inaugurację Królestwa Bożego.

## Pomoc w kulcie starotestamentowym

**147.** Człowiek wyraża swoją więź z Bogiem (niewidzialnym) za pomocą serii aktów zewnętrznych, mających symboliczny charakter. Pomiędzy nimi jednym z najważniejszych jest *ofiara* składana bóstwu w postaci ważnego dobra jako znak pełnej wdzięczności adoracji, prośby o uzyskanie przysługi czy podziękowania za otrzymaną łaskę. We wszystkich starożytnych cywilizacjach, jak i dzisiaj u niektórych ludów praktykujących tradycyjną religię, najbardziej uprzywilejowaną pośród wszystkich ofiar jest *ofiara ze zwierzęcia* – niejednokrotnie całkowicie spalana w ogniu jako całopalenie, a nieraz pieczona na ogniu i rozdzielana pomiędzy uczestników świętego rytuału jako znak wspólnoty.

Dla uwydatnienia relacji z Absolutem w tych świętych ceremoniach stosuje się jako środek pośredniczący to, co w danym kontekście społecznym i ekonomicznym uznaje się za najcenniejsze dobro. Tym, co się „ofiaruje” Bogu, nie jest zwierzę złowione w lesie, nie może nim też być zwierzę odrażające, którego człowiek nie spożywałby, nie jest nim także zwierzę okaleczone albo nieużyteczne (Kpł 1,3; 3,1; 22,18-25; Ml 1,8.14), ale zwierzę bez skazy (Wj 12,5) i cenne, wyhodowane w tym celu, aby było godną ofiarą dla Boga Najwyższego. Jemu poświęca się pierwotne zwierzę (Rdz 4,4; Wj 13,1-2.11-12; 22,28-29; Pwt 12,6; 15,19) – jedyne, jakie człowiek ma w tym momencie do swojej dyspozycji, by zaznaczyć, że oddaje się Bogu wszystko to, co się od Niego dostało.

Zwierzę jest zatem „poświęcone” do wypełnienia roli, która ma najwyższe znaczenie na poziomie religii. Człowiek starożytny nie widział w tym żadnej przemocy ani żadnej zdrady w odniesieniu do planu stwórczego

Boga. Niemniej, jak każdy znak także ten w postaci zwierzęcia ofiarne-  
go ma naturalnie swe dwuznaczności. Dzisiaj taka forma wyrażania uczuć  
i postaw religijnych jest kontestowana. Nie dlatego że chce się okazywać  
większy respekt Bogu, ale dlatego że chce się ocalić „godność” zwierzęcia  
i jego (zakładane) „prawo” do życia. Tradycja biblijna, chociaż z respektem  
mówi o zwierzętach, to w kwestii ofiar idzie w innym kierunku.

**148.** Głównie w pismach prorockich jest nieustannie poddawany  
krytyce nie tyle ryt ofiarniczy jako taki, ile raczej zewnętrzny charakter  
podobnych ofiar, które nie korespondują z prawdą o ludzkim postępowaniu  
według reguł sprawiedliwości (Iz 1,11-17; 43,22-24; 58,3-5; Jr 6,20;  
11,15; Oz 5,6-7; 6,6; Am 5,21-25; Mi 6,6-7; Za 7,4-6). Zamiast być  
wyrazem autentycznej postawy religijnej, ofiara staje się kłamliwą maska-  
radą, mającą zastępować zaangażowanie serca, czy wręcz próbą korupcji  
względem Boga, aby otrzymać jakąś korzyść (Syr 35,11-12) albo uniknąć  
Jego sądu (Ps 50,7-15). Sama obfitość ofiar (Am 4,4-5), tysiące całopaleń  
i strumienie oliwy (Mi 6,7), zdradzają fakt, że traci się z oczu walor sym-  
boliczny, bardziej adekwatnie reprezentowany przez skromną ofiarę dwóch  
synogarlic (Kpł 12,8; Łk 2,24). Tym, co się liczy, jest skruszone serce (Ps  
51,18-19), duch pragnący dobra (Ps 40,7-9), a nie materialny wymiar ofia-  
ry liturgicznie doskonałej.

Krytyka prorocka, choć surowa, nie obaliła rytów ofiarniczych; mówi  
o nich całe Pismo Święte. Były one praktykowane także w czasach Jezusa.  
Nauczyciel z Nazaretu nie przekreśla tej praktyki religijnej, jedynie podob-  
nie jak prorocy podporządkowuje ją obowiązkowi braterskiego pojedna-  
nia (Mt 5,23-24). Za Ozeaszem powtarza (Os 6,6): „miłości pragnę, nie  
krwawej ofiary” (Mt 9,13; 12,6), lecz stosuje to powiedzenie w sytuacjach,  
kiedy w sensie ścisłym nie chodzi o ofiary. Skądinąd wiadomo, że celebrował  
Paschę, której istotnym rytym była ofiara z baranka (Łk 22,14-16).  
To, czego Chrystus nauczał – i co stało się regułą religijną Jego uczniów –  
z jednej strony wpisuje się w tradycję prorocką, doprowadzając ją do pełni  
prawdy: Pan Jezus podkreśla fakt, że to sam człowiek winien powierzyć  
się Bogu w ofierze miłości (por. Rz 12,1); to osoba winna dać swoje życie,  
aby wyrazić poprzez taki całościowy dar z siebie prawdę, że żyje się tylko  
w Bogu (Mt 16,24-25; J 10,17-18; 12,25). Ponadto, właśnie dla jasnego  
ukazania faktu, że krwią, jaką należy przelać jest własna krew, a nie innej  
istoty żyjącej, Chrystus ustanowił nowy ryt ofiarniczy, „pamiętkę”, która  
przypomina, celebrowa i aktualizuje Jego ofiarę krzyżową, obejmującą dar  
Jego Ciała i Krwi, a złożoną „raz na zawsze” (Hbr 7,27; 9,12; 10,10) za  
wielu (Mt 26,26-28). Ten nowy ryt nie tylko usuwa stare ofiary, ale także  
w sposób symboliczny sugeruje koniec przemocy, ponieważ Chrystus jest

pokojem (Ef 2,14-18). W Nim wszystko zostało pojednane, czyli idealnie przeniesione do czasu rajskiego (Rdz 1,29-30), albo mówiąc lepiej, w wierze zostało odniesione do wiecznego Królestwa (Iz 35,9; 65,25) pełnej wspólnoty ze wszystkimi żyjącymi i z Bogiem.

## Podsumowanie

**149.** Tekst Rdz 2,8-20 zachęca do kontemplacji stworzenia, podkreślając, że jest ono „bardzo dobre” (Rdz 1,31), że jest darmowym i trwałym Bożym darem. Pożywienie, które karmi żyjących, i zwierzęta dane człowiekowi (*'ādām*) jako pomoc, ewidentnie wskazują na to, że stworzony świat jest dobry, ale nade wszystko ukazują dobroć Boga względem Jego stworzeń. Również praca przypisana człowiekowi widziana jest jako dowartościowanie możliwości rąk i serca tego, który na ziemi ma autonomiczny status.

Każdy dar stwarza relacje; z daru stwórczego pośrednio wynikają dyrektywy, jakie tradycja biblijna szeroko tematyzuje. Akt stwórczy ustanawia nade wszystko fundamentalną relację między człowiekiem i Bogiem – przymierze, które Bóg będzie wiecznie zachowywał, a które człowiek jest wezwany przyjąć w sposób wolny przez wszystkie dni swojej egzystencji. Będzie to czynił, wyrażając wdzięczność, składając w ofierze otrzymane dary, powierzając się swemu Panu w duchu nieustannego ofiarowania. Będzie to czynił również strzegąc jako cennego dobra ziemię i to, co ona zawiera, uprawiając rolę, ale także wykorzystując otrzymane od Boga talenty w „pracy” pełnej trudu, lecz owocnej i pozytywnej. A to dlatego, że każdy dar jest darem tylko wtedy, kiedy jest dzielony z innymi i przekazywany, kiedy służy promocji dobra innych osób.

Tekst Rdz 2,8-20 kończy się zaskakującą uwagą o czymś niedokończonym: Bóg „nie znalazł dla mężczyzny odpowiedniej dla niego pomocy”. Należy zatem kontynuować lekturę fundacyjnego tekstu (Rdz 2-3), aby zbadać inne aspekty Bożego daru, wyraziście pokazujące, że rzeczywistość, którą Stwórca zamierzył dla ludzkości, jest „bardzo dobra”. Chodzi o relację interpersonalną, a zwłaszcza o związek mężczyzny i kobiety.



## Rozdział III

### RODZINA LUDZKA

**150.** Bóg rzekł: „nie jest dobrze, aby *'ādām* był sam” (Rdz 2,18). Fakt, że Stwórca chciał, aby ludzkość była tworzona przez mężczyzn i kobiety (Rdz 1,27; 2,21-23), skłania do uważnego namysłu nad tym zróżnicowaniem konstytutywnym dla istoty ludzkiej, aby odkryć jego sens. Nie wystarcza, jakkolwiek jest to potrzebne, stwierdzić równą godność dwóch płci; koniecznie należy wprowadzić ten element, którym jest ich wzajemna relacja, zwłaszcza wewnątrz doskonałej więzi miłości. Boże tchnienie, które dało życie istocie ulepionej przez Stwórcę z prochu ziemi, objawia swą prawdę i życiodajną moc w spotkaniu o charakterze płciowym między mężczyzną i kobietą, z którego wynika życie. Dobroć stworzenia koegzystuje z przewyciężeniem „samotności”, a owo przewyciężenie dokonuje się w akcie przyjęcia drugiej osoby, w duchu miłości. Dzieje się tak w coraz to szerszych relacjach – od małżeństwa do dzieci, od braterstwa w rodzinie do wspólnoty ze wszystkimi ludźmi.

Nie ma w Piśmie Świętym jakiegos systematycznego wykładu na temat związku między mężczyzną i kobietą; jednakże temat ten jest obecny w Biblii od pierwszej do ostatniej strony zarówno przez konkretne obrazy *więzi małżeńskiej*, jak i przez jej zastosowania symboliczne jako obrazu nadającego się do wyrażenia więzi przymierza natury duchowej i transcendentnej. Doniosłość tego motywu daje się zauważyć także za sprawą licznych komponentów, które wchodzi w rachubę. Przede wszystkim ten komponent, jakim jest ciało określone pod względem płci („stworzył ich mężczyzną i kobietą”; Rdz 1,27). I nie chodzi tu tylko o zdolność przekazywania życia – która wydaje się cieszyć pierwszeństwem w Piśmie Świętym z uwagi na pierwszoplanową wartość, jaką jest życie – ale także aspekty psychologiczne i emocjonalne, których doniosłe znaczenie jest wszystkim znane, chociaż nie jest rzeczą łatwą precyzyjnie określić ich modalność właściwą dla każdej z obydwu płci. Gdy mówi się o miłości, rozumianej jako oddanie, wierność i kreatywność, niemal spontanicznie myśli się o miłości małżeńskiej (*sponsale*). W niej bowiem wymiar afektywny łączy się z wolnym wyborem, ponadto zaś z więzi tej bierze początek historia często bogata w skutki. Niemniej nie brakuje tu potknięć, wykroczeń, przemocy i porażek. Miłości małżeńskiej (*sponsale*) nie należy identyfikować z bezpośrednio odczuwaną namiętną atrakcyjnością, zawierającą w sobie dwuznaczności i niebezpieczeństwa, przed czym przestrzega zwłaszcza literatura sapiencjalna. Trzeba

też dodać, że pragnienia mężczyzny i kobiety połączonych w małżeństwie nie zawsze będą zbieżne; w momentach podejmowania decyzji pojawią się napięcia, a co za tym idzie będzie stawiana kwestia autorytetu i tego, ile przyczynia się on do budowania wspólnoty. Oto niektóre zagadnienia, jakie zostaną rozwinięte w pierwszej części tego rozdziału.

**151.** W Rdz 1 stworzenie pary ludzkiej (Rdz 1,27) jest bezpośrednio związane z błogosławieństwem Bożym, równoznacznym z powołaniem do płodności (Rdz 1,28). Z tej *pary rodzą się dzieci*, które z kolei są powołane do rodzenia; z początkowego spotkania wywodzi się niezliczone potomstwo rodzaju ludzkiego (Rdz 5,1-32; 10,1-32). W tradycji patriarchów bezpłodność wydaje się – na pierwszy rzut oka – stać w kontraście do Bożej obietnicy poczynionej całej ludzkości i powtórzonej na początku historii Abrahama (Rdz 12,2; 17,5-6; Pwt 7,13-14); jednakże dzieje ludu przymierza (pozostające pod wpływem działania Boga) pokazują po pewnym czasie pozytywny postęp, osiągający swój punkt kulminacyjny w rozradzaniu się i mnożeniu synów Izraela (Wj 1,7; Iz 51,2). Ale spontaniczne dowartościowanie rodzenia może okazać się przejawem zwykłego instynktu samozachowawczego (gatunku lub szczególnej „rodziny”), jeżeli nie zostanie wprowadzony element miłości, która zarówno stwarza nowe relacje, jak i je podtrzymuje oraz prowadzi do pełni. Miłość rodziców do dzieci (por. Rdz 22,2; pierwszy raz w Biblii występuje tu czasownik „kochać”) stoi u podstaw relacji rodzicielskich, a z tego fundamentalnego aktu wywodzi się prawdopodobieństwo, że ten, kto został zrodzony i wychowany przez miłość, nauczy się kochać (1 J 4,19), poczynając właśnie od konkretnego uczucia względem rodziców. Asymetria w relacji między rodzicielem i zrodzonym (w odróżnieniu od relacji równościowej między mężem i żoną) wymaga specyficznych postaw miłości, często trudnych w praktyce. Zatem, również tutaj, jak w każdej relacji, gdzie panuje wolność, mogą pojawić się działania niewłaściwe i destrukcyjne (1 P 2,16). Ta tematyka stanowić będzie przedmiot drugiej części tego rozdziału.

Rozrastanie się rodzaju ludzkiego prowadzi do powstania wspólnoty szerokiej, ciągle powiększającej się, dynamicznej; to jest bez wątpienia pozytywny czynnik historii, o ile pozwala objawiać się miłości między synami tego samego ojca, miłości, która wyraża się we współpracy i w zgodzie. Wiemy jednak, że między *braćmi* nie zawsze krąży dobra krew, jak opowiada o tym Pismo Święte, poczynając od historii Kaina i Abla; rywalizacja, wojny i masakry naznaczają bieg dziejów człowieka. Wezwanie do braterstwa, które stopniowo winno się rozszerzać od rodziny na całą społeczność ludzką, jest przykazaniem Boga danym człowiekowi. Tylko tak stworzenie osiągnie swój szczyt doskonałości. To będzie przedmiotem ostatniej części tego rozdziału.

## Rdz 2,21-25

<sup>21</sup>Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna (*'ādām*) pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zappełnił ciałem.

<sup>22</sup>Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny (*'ādām*), zbudował niewiastę (*'iššāh*). A gdy ją przyprowadził do mężczyzny (*'ādām*), <sup>23</sup>mężczyzna (*'ādām*) powiedział: «Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą (*'iššāh*), bo ta z mężczyzny (*'š*) została wzięta».

<sup>24</sup>Dlatego to mężczyzna (*'š*) opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną (*'iššāh*) tak ściśle, że stają się jednym ciałem.

<sup>25</sup>Chociaż mężczyzna (*'ādām*) i jego żona (*'iššāh*) byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu”.

*152. Ta krótka perykopa zamyka opowiadanie o stworzeniu w Rdz 2. Następują w niej po sobie dwa główne momenty narracji: pierwszym jest działanie Boga, który daje początek istnienia mężczyźnie i kobiecie; drugi stanowi spotkanie pary, z docenieniem ze strony ludzi dzieła Bożego. Taka narracja – jak i ta poprzednia – nie zamierza być sprawozdaniem z tego, co materialnie się wydarzyło, ponieważ hagiograf posługuje się gatunkiem literackim mającym charakter opowiadania symbolicznego; wymagane jest zatem inteligentne zrozumienie tego tekstu biblijnego. Wprawdzie wszyscy komentatorzy zgodnie uznają doniosłość jego treści, to istnieją jednak różnice na poziomie interpretacji zarówno w odniesieniu do całości tego fragmentu, jak w odniesieniu do różnych szczegółów, które narrator podaje.*

Pierwszy problem związany jest z terminologią zastosowaną na określenia głównego podmiotu opowiadania. Jak widać to już w przytoczonym wyżej tłumaczeniu (z odpowiednikami hebrajskimi w nawiasie), pojawia się pewna dwuznaczność w terminie *'ādām* (to z rodzajnikiem, to bez rodzajnika). W wielu przypadkach, a z pewnością w pierwszej części Rdz 2, rzeczownik ten oznacza generalnie istotę ludzką; także w dalszym ciągu narracji w następnym rozdziale takie znaczenie jest zachowane, np. w Rdz 3,9-10, gdy Bóg przychodzi do ogrodu, aby szukać *'ādām*, albo w Rdz 3,22-24, czy gdy go wypędza z Edenu. Ponadto jest jasne, że ludzkość jako taka otrzymuje dar pożywienia, nakaz pracy, zwłaszcza zaś przykazanie nie spożywania owocu z drzewa zakazanego (Rdz 2,16-17), jak i ona ponosi niektóre konsekwencje grzechu (Rdz 3,9-10.19.22-24), bez rozróżniania ze względu na płeć. Natomiast w wielu innych przypadkach ten sam termin *'ādām* jest

używany na oznaczenie mężczyzny, głównie z powodu wyraźnie zaznaczonej relacji do (jego) „kobiety” (Rdz 2,22-23.25; 3,8.12.17.20-21). Znaczenie to uwydatnia z kolei fakt, że rzeczownik *'ādām* w pewnym momencie historii staje się imieniem własnym (Adam) protoplasty rodzaju ludzkiego (Rdz 4,1.25; 5,1-5).

**153. Dwuznaczność związana z nazwą *'ādām* dała początek dwóm interpretacjom tego fragmentu Rdz 2. Pierwszą moglibyśmy nazwać lekturą „tradycyjną”. Według niej opowiadanie mówi o stworzeniu kobiety, dokonany przez Stwórcę, który posługuje się materiałem – „jedna z kości” wzięta z mężczyzny. Na to wskazywałaby deklaracja, którą wypowiada *'ādām*: „Ta będzie się zwała niewiastą (*'iššāh*), bo ta z mężczyzny (*'iš*) została wzięta” (Rdz 2,23). W ten sposób, sugerując niektórzy egzegeci, autor biblijny dowcipnie odwróciłby powszechnie panujący pogląd, że wszyscy mężczyźni pochodzą „od kobiety”, opowiadając, że na początku to kobieta pochodzi od mężczyzny. Paweł stosuje tę linię interpretacyjną, kiedy pisze: „Jak bowiem kobieta powstała z mężczyzny [ek tou andros], tak mężczyzna rodzi się przez kobietę [dia tēs gynaikos]. Wszystko zaś pochodzi od Boga” (1 Kor 11,12). Trzymając się tego, co pisze apostoł mielibyśmy podwójny przekaz: z jednej strony wzajemne uznanie, ponieważ „u Pana ani mężczyzna nie jest bez kobiety, ani kobieta nie jest bez mężczyzny” (1 Kor 11,11); z drugiej natomiast mielibyśmy podstawę skryptyrystyczną dla hierarchicznego porządku w rodzinie i w społeczności (1 Kor 11,7-10), a to z tej racji, że „Adam został pierwszy ukształtowany, potem – Ewa” (1 Tm 2,11-13).**

Powyższa perspektywa socjologiczna nie jest dzisiaj powszechnie akceptowana, także dlatego że sam tekst biblijny postuluje inną interpretację, egzegetycznie bardziej wnikliwą. Powiedzieliśmy, że aż do w. 20 narrator mówi o istocie zwanej *'ādām*, abstrahując od jakiegokolwiek konotacji dotyczącej płci; ogólny charakter prezentacji tej postaci nakłada obowiązek rezygnacji z wyobrażania sobie precyzyjnej konfiguracji tego podmiotu, unikając tym samym konieczności przyjęcia „monstrualnej” formy postaci androginicznej. W istocie, przyjmując generalne znaczenie *'ādām*, jesteśmy zaproszeni do podporządkowania się doświadczeniu nie-wiedzy, aby w ten sposób dzięki objawieniu odkryć, jak bardzo fascynujący cud został dokonany przez Boga (por. Rdz 15,12; Hi 33,15). Nikt nie zna misterium własnego stworzenia (propria origine). Ta faza nie-widzenia jest symbolicznie reprezentowana przez akt Stwórcy, który „sprawił, że mężczyzna (*'ādām*) pograżył się w głębokim śnie” (w. 21): sen nie jest całkowitym uspieniem anestezjologicznym, aby operacja przebiegła bezboleśnie, lecz wskazuje raczej na



*niewyobrażalne wydarzenie, polegające na tym, że Bóg z jednej istoty (‘ādām) tworzy dwie – mężczyznę (‘iš) i kobietę (‘iššāh). Nie tylko po to, by wskazać na ich radykalne podobieństwo, ale także by zarysować prawdę, że ich zróżnicowanie skłania do odkrywania dobra duchowego płynącego z ich wzajemnego poznania, stanowiącego przyczynę narodzin wspólnoty miłości i źródło wezwania do stania się „jednym ciałem” (w. 24). To nie samotności mężczyzny, ale samotności istoty ludzkiej należało zaradzić, poprzez stworzenie mężczyzny i kobiety.*

### *Podobieństwo i różnica*

154. Możemy stwierdzić, że poczynając od Rdz 1–2 w celu dokonania klasyfikacji pośród różnych istot żywych, należy wprowadzić tak pojęcie podobieństwa do innych, jak i różnicy. Wszystkie stworzenia są do siebie podobne z uwagi na swą przemijalność; wszystkie istoty żywe umierają, rzeczy materialne się niszczą, a nawet niebiosa „przeminają” (Mt 24,29.35; por. Iz 51,6), nawet jeżeli są emblematem tego, co trwałe (Ps 89,37-38); wynika stąd, że stworzenie jest czymś innym niż Bóg, który sam jeden jest wieczny. Stworzenia są podobne między sobą, ale są także różnice między nimi. Zastosowany w Rdz 1 schemat siedmiu dni stworzenia ma na celu również pogrupowanie stworzeń obdarzonych wspólnymi cechami charakterystycznymi (wody, ciała świecące, rośliny, istoty żyjące); jednakże w ramach poszczególnych dni pojawia się zróżnicowanie między wodami górnymi i wodami dolnymi, między słońcem a gwiazdami, podczas gdy drzewa zostały stworzone „według swych rodzajów”; wreszcie istota ludzka – podobna, a zarazem różna od zwierząt – jest jedyną podobną do Stwórcy (stworzoną na „Jego obraz”), jakkolwiek jako stworzenie jest inna od Niego. Autor Rdz 1 podkreślał to nieustannie za pomocą czasownika „oddzielić” (Rdz 1,4.6.7.14.18); wszelkie rodzaju „pomieszanie” (czyli nie poszanowanie tego zróżnicowania) oznacza powrót do pierwotnego chaosu (Rdz 1,2). To dlatego w Torze znalazły się liczne prawa, które zabraniają mieszania (por. Kpł 19,19; Pwt 22,5.9-11); człowiek wierzący za pomocą symbolicznych działań wyraża swoje posłuszeństwo, które uznaje znaczące różnice, jakie Bóg ustanowił na początku dzieła stworzenia świata. Mówiąc ogólnie, wymagane jest stałe rozróżnianie sapiencjalne, aby jednemu stworzeniu nie nadawać walorów innego.

Także w Rdz 2, jakkolwiek za pomocą innej techniki literackiej i z mniejszą precyzją w zakresie systematyki, wprowadza się elementy podobieństwa między istotami, jak na przykład wówczas, gdy się przypomina, że ‘ādām został stworzony z tej samej materii, z jakiej zostały ukształtowane zwierzęta; jednakże żadne zwierzę nie jest widziane jako „pomoc odpowiednia” dla istoty ludzkiej, żyjącej dzięki tchnieniu Bożemu.

155. To zestawienie podobieństwa i różnicy wprowadzone zostało w samą rzeczywistość *'ādām*. W Rdz 1 wyraża to w. 27, w którym się mówi, że istota ludzka została stworzona (rzeczownik w liczbie pojedynczej, dla zaznaczenia podobieństwa) „na obraz Boży” (zatem nie tylko mężczyzna, o czym czytamy w 1 Kor 11,7), a zaraz w wersecie następnym określa się (stosując liczbę mnogą czasownika) rzeczywistość mężczyzny i kobiety (co pozwala ukazać różnicę we wspólnej dla nich naturze ludzkiej). W Rdz 2 autor chcąc wyrazić podobieństwo między tymi dwoma istotami, odwołuje się do procesu ich kształtowania z tego samego materiału; domniemane podobieństwo etymologiczne między *'iš* (mężczyzna) i *'iššāh* (kobieta), oprócz tego że wskazuje na ich pokrewieństwo, wyraża zarazem różnicę, która prowadzi do więzi małżeńskiej (w. 24), koniecznej w celu przekazywania życia. Relacja wewnątrz pary ludzkiej nie powinna polegać na „fuzji”, która przekreśliłaby specyfikę właściwą dla każdego ze współmałżonków. Tekst biblijny mówiący, że dwoje będą „jednym ciałem” (Rdz 2,24), trzeba rozumieć tak, iż w cielesnym zjednoczeniu dany jest współmałżonkom *znak* ich miłości obejmującej całe ich istoty, wyłącznej, trwałej i nierozdzielnej. Znak ten jest zatem wypaczony wtedy, kiedy nie wyraża w rzeczywistości wzajemnej i definitywnej przynależności osób; będąc zaś znakiem, który wyraża miłość do innej osoby, w tradycji chrześcijańskiej będzie mógł być realizowany także poprzez inne przeżywanie cielesności: każdy wierzący, w istocie, jest powołany do zjednoczenia się z Chrystusem, w sposób duchowy, lecz w realizmie (*concretezza*) swego ciała, tak aby tworzyć w Nim „jedno ciało” (1 Kor 10,17; 12,12-13; Ef 1,23; 4,4), co pociąga za sobą poszanowanie dla różnorodności członków (Rz 12,4-5; 1 Kor 12,14.27; Ef 4,16).

Według Pisma Świętego odmiennosc wpisana jest w cielesny znak, jakim jest płeć, której walor należy przyjąć, coraz lepiej rozumieć i przeżywać w doskonałej sprawiedliwości. Niektóre przejawy różnicowania między mężczyzną i kobietą są bez wątpienia związane z dziejami kultury różnych ludów. Wśród nich są także te, które zasługują na krytykę, ponieważ prowadzą do wypowiedania sądów niekorzystnych dla drugiej płci (por. Syr 25,24; 1 Tm 2,14) i w konsekwencji przyczyniają się do zachowań opresyjnych i naznaczonych przemocą. Konieczny jest cierpliwy i życzliwy trud wzajemnego słuchania się w ramach relacji między mężczyzną i kobietą, karmiący się przebaczeniem, aby wewnątrz ludzkiej historii zaczęła istnieć bardziej odpowiednia relacja między nimi, zwłaszcza w małżeństwie jako modelu przymierza według Bożego zamysłu.

**156. Niektóre szczegóły aktu twórczego dokonanego przez Pana Boga zasługują na bliższe wyjaśnienie. Przede wszystkim przekład BT, przytoczony wyżej, oddaje czasownik *lāqah* słowem „wyjął” (ww. 21-22.23), wprowadzając jako odcień znaczeniowy ideę odjęcia;**

byłoby rzeczą bardziej odpowiednią tłumaczyć „wziął z”, aby mogła wybrzmieć idea wyboru (wybraństwa) (por. Rdz 4,19; 6,2; 11,29; i in.). Ponadto, starożytny przekład grecki (LXX), za którym poszedł łaciński (Wulgata), rzeczownikiem „kość” oddał hebrajski termin *šēlaʿ*, który we wszystkich innych miejscach występowania w Biblii, (por. Wj 25,12.14; 2 Sm 16,13; 1 Krl 6,34; Ez 41,5.9; i in.) nie oznacza nigdy jakiegokolwiek części ciała (ludzkiego), lecz po prostu „stronę”, bok jakiegoś przedmiotu. Jeżeli wyłączy się odniesienie do części anatomicznej (co wcześniej sugerowaliśmy), to można lepiej ukazać ideę, że „mężczyzna i kobieta” są jakby „bok i bok” („*fianco e fianco*”), podobni w swej naturze konstytutywnej; a jednocześnie są powołani, aby być „bok przy boku” („*fianco a fianco*”), jedno u boku drugiego, jako pomoc i sprzymierzeniec. W Księdze Syracha, w istocie, czytamy: „Kto zdobędzie żonę, ma początek pomysłowości, pomoc podobną do siebie i mocną ostoję” (Syr 36,24). Faktycznie każde z dwojga posiada własną specyfikę tożsamościową. W odniesieniu do mężczyzny jest ona zaznaczona przez czynność „zapełnienia ciałem tego miejsca” (w. 21), a w odniesieniu do kobiety przez czasownik „kształtować” (*bānāh*: w. 22), który bez wątplenia dotyczy zakończonego działania, tak że jej „bycie ukształtowaną” (*bānāh*: por. Rdz 16,2; 30,3) pokrywa się z możliwością rodzenia synów (*bānīm*). Nacisk położony na specyfikę każdego z dwojga podmiotów, objawioną w samej ich budowie cielesnej, sprawia, że jedno nie jest chciane jako środek mający zapobiec jakiemuś brakowi albo dowartościowywane po prostu jako komplementarny wkład, ale będzie kimś upragnionym i przyjętym, w duchu zafascynowanej wdzięczności, jako osoba, nie podporządkowana potrzebom drugiego, i będzie wychwalane za to, że jest doskonałym „dobrem”, stworzonym przez Boga jako zwieńczenie Jego aktywności stwórczej.

157. Druga część opowiadania zwraca uwagę na spotkanie pary (wv. 22b-25). Odnotowuje się, że to Bóg jest Tym, kto mu sprzyja, bo to On „przyprowadza” kobietę do mężczyzny (w. 22b), z domyślną intencją poparcia ich zespolenia się. Człowiek zabiera głos (w. 23), aby po pierwsze powiedzieć, że „tym razem” stworzone zostało takie „dobro”, które jest w stanie przewyciężyć samotność istoty ludzkiej (w. 18), dobro, które oczywiście zostało zrealizowane przez Stwórcę, ale teraz jest świadomie przyjęte przez stworzenie na podstawie wolnej decyzji miłości. W istocie, w uroczystych słowach wv. 23-24 nie tylko została zadeklarowana równość płci; wyrażenie „kość z moich kości i ciało z mego ciała” to w rzeczywistości zwrot stosowany w kontekstach

przymierza (por. Rdz 29,14; Sdz 9,2; 2 Sm 5,1-3; 19,13-14) i służący jako oświadczenie, że druga osoba będzie traktowana jak własne ciało. Paweł mówiąc o miłości małżeńskiej – wyraźnie nawiązując do Rdz 2,23-24 – używa wyrażen, które mają taki właśnie sens: „Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz każdy je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół, bo jesteśmy członkami Jego Ciała” (Ef 5,28-30).

Apel o budowanie przymierza małżeńskiego zawarty jest w w. 24, w którym mówiący wypowiada, jaki jest cel zróżnicowania między mężczyzną i kobietą: „dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną”. Odniesienie do rodziców okazuje się całkowicie nieodpowiednie w naszym kontekście narracyjnym, zatem skłania czytelnika do uchwycenia idealnego procesu naszkicowanego dla człowieka w generalnych zarysach: kobieta, przyprowadzona przez Boga, idzie w kierunku mężczyzny (w. 22), a mężczyzna rozpoznając i uznając dar, idzie w kierunku kobiety (w. 24), każde zaś zostawia rzeczywistość, z której pochodzi, aby realizować poprzez ich wzajemną „więź” tę jedność („jedno ciało”), która będzie źródłem nowego życia, natomiast w dziejach stanie się znakiem dającym świadectwo o jedynym Ojcostwie jedynego Rodzica (unica Origine) wszystkiego.

Opowiadanie kończy się uwagą, w minorowym tonie, że nagość nie była przyczyną wstydu ani dla mężczyzny, ani dla kobiety (w. 25). To nie tylko wskazuje na pierwotną niewinność, (jeszcze) nie zbrukaną grzechem; sugeruje także, że akt płciowy małżonków jest czysty, o ile w ciele wyraża miłość według Bożego zamysłu. A ponieważ z tej miłości będzie brało początek życie, sam akt będzie strzeżony za pomocą wstydu, stanowiącego wyraz sakralności i wzajemnego szacunku.

## 1. MIŁOŚĆ MIĘDZY MĘŻCZYZNĄ I KOBIETĄ

158. Według biblijnego opowiadania pierwsze słowa, skierowane przez istotę ludzką do kogoś, kto może je zrozumieć, są słowami człowieka (mężczyzny), który rozpoznaje i uznaje przed sobą podmiot (kobiety), z którym chce żyć we wspólnocie przymierza (Rdz 2,23). Są to słowa poetyckie. Poprzez nie docenia się i opiewa dar. Są one początkiem niekończącej się pieśni, która naznaczy historię ludzkości (Jr 33,11) aż do momentu, kiedy „oblubienica” (Kościół), pełna Ducha miłości, powie do Oblubieńca (Chrystusa: „Przyjdź!”; Ap 22,17), doprowadzając do pełni życia w miłości i doskonałej radości.

## Pieśń o miłości

Cała jedna księga Pisma Świętego, mająca zupełnie oryginalny gatunek literacki, zostaje nam podarowana jako wzorcowy poemat o miłości małżeńskiej. Chodzi o *Pieśń nad pieśniami*, nazwaną tak dlatego, aby powiedzieć, że jest pieśnią *par excellence*, ponieważ jest pieśnią każdego mężczyzny i każdej kobiety, którzy żyją, aby się miłować i, na dwa głosy, mówią o ich uczuciu i ich szczęściu. On i ona, umiłowany i umiłowana, są ściśle ze sobą zjednoczeni, jakkolwiek każde z nich zachowuje własną tożsamość, co więcej, wysławia ją jako pobudzającą pragnienie i pożądanie drugiego (Pnp 7,11). Więź miłości rodzi się z racji piękna wzajemnie docenianego, rozwija się jako nieustające szukanie i obustronne poznawanie, a realizuje się w pożądanej komunii. Tak właśnie objawia się miłość, zdolna dać szczęście osobom i przemienić każdy element świata w uczestnika wielkiej uczty, która wszystkich rozwesela. Z tak cudownych elementów utkana jest poezja Pieśni.

### *Piękno*

**159.** Miłość małżeńska rodzi się pod wpływem nieoczekiwanego objawienia się piękna innej osoby. Mężczyznę pociąga gracia kobiety, a ta jest zauroczona męską urodą:

„O jak piękna jesteś, przyjaciółko moja, jak piękna,  
oczy twe jak gołębice!  
Zaiste piękny jesteś, miły mój,  
o jakże uroczy!” (Pnp 1,15-16.)

Motyw piękna powraca nieustannie w Pieśni (Pnp 1,8; 4,1.7; 5,9; 6,1.4.10): w ten sposób zostaje wyrażony walor ciała ludzkiego, podziwianego bez wstydu (por. Rdz 2,25) w jego splendorze, ale nade wszystko wysoko cenionego, bo skłaniającego do zakochania się (por. Syr 36,24), ponieważ jest ciałem, które budzi miłość na tyle, na ile mówi o miłości.

Ta linia rozumowania mogłaby być kryterium ułatwiającym odczytanie historii zbawienia, w której różne postaci są przywoływane ze względu na ich wdzięk. Są to zarówno kobiety – jak Sara (Rdz 12,11.14), Rachela (Rdz 29,17), Abigail (1 Sm 25,3), trzy córki Hioba (Hi 42,15), Estera (Est 2,7) czy Judyta (Jdt 8,7), jak i mężczyźni – jak Józef (Rdz 39,6), Mojżesz (Wj 2,2), Dawid (1 Sm 16,12) i najwyższy kapłan Szymon (Syr 50,5-10). Piękno tych postaci, oprócz tego, że jest ważnym czynnikiem w wątku narracyj-

nym, budzi przywiązanie w czytelniku, który powinien czuć się oczarowany przez nie, aby kochać ich historię, a na końcu być przyciągniętym przez Mesjasza, „najpiękniejszego z synów ludzkich” (Ps 45,3).

Patrząc sobie w oczy, zakochani widzą słodycz, czułość i namiętność; ich źrenice błyszczą, wyrażając po cichu uczucia i sygnały miłości. Ogólniej mówiąc, wszystkie części ciała mówią o wzajemnym przywiązaniu i oddaniu. Umiłowany opisuje umiłowaną, wyliczając poetycko każdą cechę jej ciała (Pnp 4,1-5); wyraża swój podziw, a także swoje pragnienie:

„Cała piękna jesteś, przyjaciółko moja,  
i nie ma w tobie skazy” (Pnp 4,7).  
„Przyjdź (...) zstąp (...),  
oczarowałaś me serce  
jednym spojrzeniem twych oczu,  
jednym paciorkiem twych naszyjników” (Pnp 4,8-9).

Umiłowana odpowiada obrazami o intensywnym liryzmie (Pnp 5,10-16), opisując cechy charakterystyczne tego, który jest „umiłowany bardziej niż wszyscy” (Pnp 5,9) i jest nazwany „umiłowanym mej duszy” (Pnp 1,7; 3,2-4). Zadziwiające rzeczy stworzonego świata – owoce (Pnp 4,16; 2,3; 5,1; i in.) oraz ich zapachy (Pnp 2,12-13; 3,6; 4,6; 5,1; i in.) są stosowane jako metafory, aby ukazać, jak wielkim cudem jest ukochana osoba, która niczym nawodniony „ogród” stanowi źródło życia (Pnp 4,12.15-16; 5,1; 6,2; 8,13). W realnym doświadczeniu Bożego daru rajskiego (Rdz 2,8-25), mężczyzna woła:

„Wchodzę do mego ogrodu, siostró ma, oblubienico;  
zbieram mirrę mą z moim balsamem;  
spożywam plaster z miodem moim;  
piję wino moje wraz z mlekiem moim” (Pnp 5,1).

### *Wzajemne poszukiwanie się i pragnienie wspólnoty*

**160.** Miłość wyraża się jako szukanie, jako pragnienie zobaczenia, spotkania, objęcia umiłowanego/ej. Kobieta prosi: „O ty, którego miłuje dusza moja, wskaż mi, gdzie pasiesz swe stada” (Pnp 1,7), i wyrusza:

„Na łożu mym nocą szukałam  
umiłowanego mej duszy,  
szukałam go, lecz nie znalazłam.

Wstanę, obejdem miasto  
po ulicach i placach,  
szukać będę ukochanego mej duszy” (Pnp 3,1-2; por. Pnp 5,6-8).

A mężczyzna wychodzi naprzeciw umiłowanej (Pnp 2,8) i szepcze jej:

„Gołąbko ma, [ukryta] w rozpadlinach skały,  
w szczelinach przepaści,  
ukaż mi swą twarz,  
daj mi usłyszeć swój głos!  
Bo słodki jest głos twój  
i twarz pełna wdzięku” (Pnp 2,14).

Umiłowany, zaiste, przychodzi, w nocy pragnienia, i puka do drzwi umiłowanej (Pnp 5,2), wchodzi do sekretnego pokoju, w którym rodzi się życie (Pnp 3,4; 8,5; por. Rdz 24,67), tak że miłość spełnia się w intymności wzajemnej przynależności:

„Lewa jego ręka pod głową moją,  
a prawica jego obejmuje mnie” (Pnp 2,6; 8,3).

Miłość jest wzajemnym darem, darmowym i szczodrym; niszczy ją ten, kto stara się ją kupić (Pnp 8,7-12).

### *Jedyna taka relacja*

**161.** O oblubienicy umiłowany mówi: „jedyna jest moja gołąbka, moje wszystko” (Pnp 6,9); ona jedynie może nasycić pragnienie piękna i miłości swojego oblubieńca (Pnp 4,10). Pośród tysięcy dziewcząt (Pnp 6,8), tylko jedna jedyna jest wybrana, najpiękniejsza (Pnp 1,8), najbardziej umiłowana „jak lilia pośród cierni” (Pnp 2,2), jaśniejąca niczym słońce (Pnp 6,10), gwiazda, która sama oświeca świat. Ona jest jedynym dobrem posiadanym przez umiłowanego: „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostró ma, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym” (Pnp 4,12). Podobnie też umiłowany jest pośród młodzieńców „jak jabłoń wśród drzew leśnych” (Pnp 2,3), ma w sobie coś więcej niż wszyscy inni (Pnp 5,9), „najznakomitszy spośród tysięcy” (Pnp 5,10), więc i dla niego „zarezerwowane” są najznamienitsze owoce miłości (Pnp 7,14).

Pieśń nad pieśniami wzorcowo inspiruje się światem króla Salomona (Pnp 1,1.5; 3,7.9.11), a zatem środowiskiem poligamicznym (Pnp 6,8-9),

dlatego na zasadzie kontrastu uderza intencja poety, który chce wysławiać miłość zasadzającą się na ekskluzywnej i całkowitej przynależności, czyli taką miłość, ku której w rzeczywistości zmierza tradycja biblijna, ponieważ tylko ona jest całkowicie satysfakcjonująca.

### *Miłość jest delikatna, trzeba jej strzec*

162. Nadzwyczajny impet emocjonalny przenika całą Pieśń nad pieśniami. Pozwala go zrozumieć jedno z najbardziej słynnych stwierdzeń, zamieszczone jako konkluzja poematu:

„Jak śmierć potężna jest miłość,  
a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol,  
żar jej to żar ognia,  
uderzenie boskiego gromu” (Pnp 8,6).

Takie uczucie, którego nic nie może zgasić ani pochłonąć (Pnp 8,7), może skłaniać do niedostrzegania wpisanej w jego istotę kruchości. W rzeczywistości bowiem miłość jest sprawą ludzkiego serca, zaś serce przeżywa doświadczenia ciemności, niepewności i rozczarowania. Widzimy zatem, że umiłowana szuka na próżno, a to dlatego, że każde miejsce, gdzie przebywa umiłowany jej duszy (Pnp 3,1-2) i sam moment ich spotkania jest paradoksalnie prezentowany jako znikający:

„Otworzyłam ukochanemu memu,  
lecz ukochany mój już odszedł, oddalił się;  
życie ze mnie uszło z jego powodu.  
Szukałam go, lecz nie znalazłam,  
wołałam go, lecz mi nie odpowiedział” (Pnp 5,6).

Co więcej, miłości zagrażają także niebezpieczeństwa zewnętrzne, reprezentowane zarówno przez strażników miasta, którzy zbili i poranili kobietę (Pnp 5,7), jak i nade wszystko przez „małe lisy”, które dewastują winnice, gdyż są łakome dojrzewających winogron (Pnp 2,15). Za pomocą tego ostatniego obrazu poeta czyni aluzję do zachowań rozpustnych, które niszczą przemocą kwitnącą miłość. Ta, pozostawiona bez ochrony, ujawnia swą podatność na zranienia (Pnp 8,8-9); nie kocha się, gdy się nie chroni ukochanej osoby.



## Święto

**163.** W Pieśni nad pieśniami oddycha się atmosferą święta, ponieważ oblubieniec i oblubienica przekazują innym swoje własne szczęście: „Jedzcie, przyjaciele, pijcie, upajajcie się najdrożsi!” (Pnp 5,1); „powrócił czas pieśni” (Pnp 2,12) – mówi oblubieniec. Dlatego też zostaje przywołany wielki dzień koronacji króla (Pnp 3,11; 7,6) i ceremonia jego zaślubin (Pnp 3,11; 8,8): lektyka ze złotym baldachimem (Pnp 3,9-10) posuwa się naprzód otoczona przez szpaler męźnych żołnierzy (Pnp 3,7-8), elegancjnie sandały wyznaczają taneczne kroki (Pnp 7,1-2). Intymność, która jest kodem misterium miłości, łączy się zatem ze swego rodzaju publicznym świadectwem, tak żeby radość serca była dzielona z innymi i porywała wszystkich do nieustającego zachwytu (Pnp 6,9).

Piękno Pieśni nad pieśniami promieniuje pięknem samej miłości. To wielce sugestywne, że kobieta trzy razy mówi o umiłowanym, określając go najmocniej jak tylko można, czyli jako „miłość” (*hā’ahābāh*) (Pnp 2,7; 3,5; 8,4), podczas gdy on odpowiada jej na tym samym najwyższym rejestrze, mówiąc: „o jak piękna jesteś, o miłości (*’ahābāh*), pełna rozkoszy! (Pnp 7,7). Łatwo więc zrozumieć, dlaczego ten poemat był odczytywany jako wielka alegoria miłości między Izraelem, umiłowaną oblubienicą Pana, a Bogiem, Oblubieńcem, który jest samą Miłością. Tradycje prorockie – jak zobaczymy – posłużą się tą samą symboliką miłości oblubieńczej, aby zilustrować dzieje pełnej oddania miłości Boga w stosunku do swego ludu. Natomiast w Nowym Testamencie usłyszymy liczne echa Pieśni nad pieśniami, gdy będziemy między innymi czytać końcowy fragment Ewangelii wg św. Jana – o spotkaniu w ogrodzie Zmartwychwstałego z Marią z Magdali (J 20,11-18).

## Pieśń miłości staje się modlitwą

**164.** Ten, kto się modli, kontempluje dzieło Boga, czerpiąc z niego naukę, motywy uwielbienia i radość serca. Pośród tematów modlitwy obecnych w *Psalterzu* znajdujemy także prawdę o przeżywaną miłości oblubieńczej, w której odkrywa się i celebryje działanie Boga.

Psalm 45 – określony w tytule jako „pieśń miłosna”, jakby echo Pieśni nad pieśniami – przywołuje radosne przeżycia towarzyszące zaślubinom króla z młodą księżniczką; przypomina nam się piękno oblubienicy i oblubienicy (ww. 3 i 12), przepych strojów (ww. 4.10.14-15), zapachy (ww. 8-9), muzykę (w. 9) wraz o orszakiem, który nadaje uroczysty charakter świętu (ww. 10.13.15-16), a wszystko w atmosferze udzielającej

się uczestnikom radości (ww. 8.9.16). Jednak w odróżnieniu od Pieśni nad pieśniami, ów poemat nie podkreśla wszelkiego rodzaju inicjatyw (miłosnych) kochających się osób, a raczej działanie Boga, które ma miejsce w odniesieniu do oblubieńca, mianowicie błogosławieństwo (w. 3) i namaszczenie (dosł. konsekracja – w. 8), podczas gdy dla oblubienicy złożona jest obietnica płodności (w. 17) i sławy (w. 18). Poza tym, król przedstawiony jest jako postać idealna, o ponadludzkich cechach charakteru, gdyż są mu przypisywane przymioty zarezerwowane dla Boga: nazwany jest „bohaterem” (w. 4), obdarzony „chlubą” i majestatem (w. 4), z jego warg płyną słowa pełne wdzięku (w. 3), a jego postępowanie przynosi „prawdę” i „sprawiedliwość” (w. 5); nawet nazwany jest „Bogiem” (w. 7) i „Panem” oblubienicy (w. 12). To dlatego łatwo zrozumieć, że ta pieśń miłosna była czytana jako utwór mesjański, jako świadectwo dotyczące zaślubin Króla z rodu Dawida na końcu czasów, który triumfując zasiada jako zwycięzca na swoim tronie sprawiedliwości. Jego oblubienica natomiast wyobraża Izraela, i jest wzywana, by zapomniała stare przynależności (w. 11), aby powierzyć się z szacunkiem pragnieniu swego Pana (w. 12), wchodząc do pałacu płodności i radości (ww. 16-17). Tak oto ludzki zwyczaj zaślubin zostaje ukazany w modlitwie psalmicznej jako symbol historii miłości i zwycięstwa Mesjasza i Izraela; staje się zatem pieśnią uwielbienia i nadziei.

W innym rejestrze motyw miłości oblubieńczej podejmuje autor Ps 128, przedstawiając ją jako przejaw błogosławieństwa (w. 1). W psalmie tym za pomocą obrazów winnicy i gałązek oliwki (w. 3) strzeżonych w zaciszu domu wysławia się przede wszystkim płodność. Jest to tekst modlitwy, ponieważ uwielbia Boga za błogosławieństwo (w. 4), o które prosi (w. 5), aby się objawiło w nieokreślonej bliżej przyszłości, zachowując świadomość, że ludzki trud, jakkolwiek mozolny, nie będzie w stanie „zbudować domu” (Ps 127,1-2), gdyż „owoc łona” to dar Boga (Ps 127,3). Pieśń o miłości oblubieńczej jest w istocie wysławianiem tajemniczej i wszechmocnej aktywności Boga w ludzkiej historii miłości.

## **Uznanie mędrców i ich przestrogi**

**165.** Literatura sapiencjalna Izraela obejmuje księgi o różnorodnej tematyce, ale mimo to we wszystkich zaznacza się bezwarunkowe uznanie do instytucji małżeństwa, jak to już mogliśmy zobaczyć na przykładzie Pieśni nad pieśniami i Psalterza, które to dzieła zaliczane są do wielkiego zbioru „Pism”.

Jednym ze sposobów używanym przez mędrców w celu promocji miłości małżeńskiej było tworzenie historii o charakterze przypowieści, z idealnymi, godnymi podziwu i naśladowania postaciami jako protagonistami.

W *Księdze Rut* – która dla Żydów wraz z *Pieśnią nad pieśniami* należy do zbioru „Pięciu Zwojów” – postacią centralną jest kobieta moabicka (Rut). Będąc wdową po Izraelicie (Machlonie), pozostaje ona nierozzerwalnie związana z rodziną męża. Wyrzeka się więc własnej ojczyzny (por. Ps 45,11) i swoich tradycji religijnych w imię niezłomnej wierności względem więzi miłości, która powstała wraz z zawarciem małżeństwa. Słynna jest jej deklaracja skierowana do teściowej Noemi:

„Nie nalegaj na mnie, abym opuściła ciebie i abym odeszła od ciebie, gdyż: gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkas, tam ja zamieszka, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem. Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę i tam będę pogrzebana. Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci, jeśli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie!” (Rt 1,16-17).

Razem z Noemi Rut emigruje zatem do ziemi Judy, i tam znajduje swe wypełnienie historia miłości, kiedy spotyka Booza, który jako najbliższy krewny przychodzi z pomocą wdowie, biorąc ją za żonę (Rt 4,10). Skomplikowana akcja w tej budującej noweli służy podkreśleniu zasług protagonistów, ukazujących w swego rodzaju konkursie wzajemnej dobroci moc związku małżeńskiego, będącego w stanie stwarzać ponadczasowe więzi między osobami różnymi etnicznie i pod względem tradycji religijnych. Związek ten ostatecznie jest zwieńczony nagrodą w postaci cudownego owocu, biorąc pod uwagę fakt, że z Rut i Booza narodził się Obed, „ojciec Jessego, ojca Dawida” (Rt 4,17) – figura Mesjasza. W tym poruszającym opowiadaniu śmierć nie rozdziela rodzin; a wierność względem miłości małżeńskiej połączona z odpowiedzialnością (popierana przez prawo lewiratu) staje się źródłem pocieszenia i nadziei dla pojedynczych osób i dla całej społeczności (Rt 4,11-17).

W języku greckim mamy inną nowelę, która opowiada o podróży Tobiasza (syna starego Tobiasza, deportowanego do Niniwy) i o jego spotkaniu z Sarą, wdową po siedmiu mężach; ich związek małżeński zawarty zgodnie z Prawem Mojżesza i uświęcony modlitwą (Tb 8,4-8) staje się źródłem życia i radości dla jego rodziców i teściów (Tb 8,15-20; 11,17-18).

**166.** Te kończące się szczęśliwie historie mają promować wzajemną miłość i wierność małżonków, zachęcając do pokonywania przeszkód i przykrości, tak aby ostatecznie osiągnąć szczęście. Analogicznie, jakkolwiek w inny pod względem literackim sposób, *Księga Przysłów* podsumo-

wuje swe nauczanie poematem dedykowanym „dzielnej” małżonce, której pierwszą zasługą jest wierność:

„Serce małżonka jej ufa,  
na zyskach mu nie zbywa;  
nie czyni mu źle, ale dobrze  
przez wszystkie dni jego życia” (Prz 31,11-12).

A po wypowiedzeniu uznania dla jej pracowitości i zaradności jako małżonki i matki (Prz 31,13-27), tak oto brzmi końcowa pochwała:

„Powstają synowie, aby ją wysławiać,  
i mąż jej, by ją uwielbiać:  
«Wiele córek zdolnie pracuje,  
lecz ty przewyższasz wszystkie»” (Prz 31,28-29).

**167.** Tak idealny obraz nie zwalnia od zaznaczenia problemów w ramach więzi małżeńskiej. Mędrzec ma pełną świadomość, że życie małżeńskie nie zawsze jest doskonałe: mąż nieraz jest leniwy, lekkomyślny, pijak; żona drażliwa, kłótniwa, a nawet bezwstydną, co ma straszne konsekwencje i jest ujmą na honorze męża (Prz 12,4; 19,13; 21,9.19; 25,24; 27,15-16; por. Koh 7,26-27; Syr 25,20). Rzeczą konieczną jest zatem „znaleźć” dobrą żonę, ponieważ, istotnie, „żona rozsądna jest darem od Boga” (Prz 19,14). Jednakże młodzieniec winien umieć ją wybrać (Prz 18,22), preferując nad zewnętrzny urok jakość jej duszy (Prz 31,30; por. Syr 42,12). Poślubiwszy zaś swą wybrankę, mężczyzna jest wezwany do unikania pokus ze strony „obcej kobiety” (Prz 5,1-14.20-21; 7,4-27; 23,26-28), zachowując wyłączną więź tylko ze swoją żoną:

„Pij wodę z własnej cysterny,  
tę, która płynie z twej studni.  
Na zewnątrz mają bić twoje źródła?  
Tworzyć strumienie na placach?  
Niech służą tobie samemu,  
a nie również innym wraz z tobą.  
Niech źródło twe będzie błogosławione,  
znajdź radość w żonie swej młodości” (Prz 5,15-18).

Pić wodę z własnej studni to metafora pragnienia zaspokojonego według sprawiedliwości, w środowisku dobra, będącego czymś przeciwnym życiu

seksualnemu bez żadnych reguł (Prz 31,2-3; por. Syr 23,16-27; 47,19; Tb 8,7); źródło, figura żony, jest błogosławione przez Boga, którego oczy patrzą na całe życie człowieka (Prz 5,21; Ps 1,6). Nawet jeżeli ten gatunek tekstów może być czytany w kluczu alegorycznym – a wtedy idealna żona reprezentuje prawdziwą mądrość, podczas gdy obca kobieta oznaczałaby mądrość światową (Prz 2,16-17; 9,13-18) – to nie zmienia to faktu, że cała ta alegoria bazuje na konkretnej rzeczywistości więzi małżeńskiej zarówno pod względem sensu, jak i płynących z niej wymagań.

**168.** Także *Księga Syracha* wiele stron poświęca relacji między mężczyzną i kobietą w kontekście więzi małżeńskiej. Jak to bywa w tradycji hebrajskiej, autor patrzy z perspektywy mężczyzny, a jego zamiarem jest przygotować młodzieńców do znalezienia dobrej żony (Syr 7,22; 26,13-18). Doniosłość takiej decyzji, nie pozbawionej ryzyka (Syr 36,23-28), być może tłumaczy, dlaczego liczne przysłowia tego zbioru sapiencjalnego używają mocnych określeń pod adresem kobiet uwodzicielskich i złych (Syr 23,22-23; 25,13-26; 26,7-12); ale to z kolei na zasadzie kontrastu pozwala im wysoko cenić piękno szczęśliwego małżeństwa, w którym „zgodnie ze sobą żyją żona z mężem” (Syr 25,1; por. 25,8; 26,1). Mężowi nieustannie i z naciskiem zaleca się bycie wiernym żonie, i unikanie wszelkiej formy zdrady (Syr 9,3-9; 19,2; 23,16-21; 26,11-12; 42,12-13), podczas gdy od ojca wymaga się wyjątkowego czuwania nad córką (Syr 7,24-25; 22,4; 26,10; 42,11), uznając, że z racji swej kruchości będzie ona dla niego zawsze motywem „dyskretnego niepokoju”, bądź to jako panna na wydaniu, bądź to jako zamężna (Syr 42,9-10).

**169.** W tym gatunku literatury tradycyjnej nie znajdujemy zatem liryzmu Pieśni nad pieśniami, ale raczej konkretną drogę mądrego postępowania, koniecznego, by osiągnąć to szczęście, które jest możliwe dla człowieka na ziemi. Wzdłuż podobnej linii rozumowania porusza się także *Kobelet* i mimo, że jest sceptykiem w odniesieniu do wielu wymiarów ludzkiego życia, to uznaje dobro tej pomocy, którą każdy otrzymuje od współmałżonka/ki (przywołując pośrednio Rdz 2,18):

„Lepiej jest dwom niż jednemu,  
gdyż mają dobry zysk ze swej pracy.  
Bo gdy upadną, jeden podniesie drugiego.  
Lecz samotnemu biada: gdy upadnie,  
a nie ma drugiego, który by go podniósł.  
Również gdy dwóch śpi razem, nawzajem się grzeją;  
jeden natomiast jakże się zagrzeje?  
A jeśli napadnie ich jeden,

to dwóch przeciwko niemu stanie;  
a powróż potrójny niełatwo się zerwie” (Koh 4,9-12).

Niektórzy będą mogli interpretować ostatnie zdanie prowerbiałne, widząc w trzecim elemencie, który czyni węzeł (bardziej) mocnym, aluzję do dziecka pary małżeńskiej, albo dyskretne przywołanie samego Boga jako stróża i oparcie miłości małżeńskiej. Niemniej, przysłowie może po prostu sugeruje, że „więź czyni mocnym”, a małżeństwo jest jej oczywistym świadectwem.

Pod koniec swej księgi Kohelet podejmuje jeden z bliskich mu tematów, a mianowicie umiejętność cieszenia się prostymi radościami danymi człowiekowi na ziemi, pośród których na pierwszy plan wysuwa się radość małżeńskiego życia:

„Dalej więc! W weselu chleb swój spożywaj  
i w radości pij swoje wino.  
Już bowiem Bóg przyjął twe czyny.  
W każdym czasie niech szaty twe będą białe,  
olejku też niechaj na głowę twoją nie zbraknie!  
Używaj życia z niewiastą, którą ukochałeś,  
po wszystkie dni marnego twego życia,  
których ci [Bóg] użyczył pod słońcem. (...)  
Bo taki jest udział twój w życiu i w twoim trudzie,  
jaki zadajesz sobie pod słońcem” (Koh 9,7-9).

**170.** Wszystko to mogłoby się wydawać niemal banalne (stanowiąc swego rodzaju relikwiarz Ps 128), jednakże proste rzeczywistości bardziej nadają się do tego, aby zarysować to, co jest ważne dla każdego człowieka, jako okazja i narzędzie tej ludzkiej szczęśliwości, którą Bóg przygotował dla swoich stworzeń. Staje się zatem jasne, dlaczego tradycja sapiencjalna przyjęła obraz małżeństwa za wielką metaforę relacji między pojedynczą osobą a mądrością (związek będący źródłem błogosławieństwa: Prz 3,17-18; Syr 15,2; Mdr 8,18). Autor Księgi Mądrości pisze:

„Ją [mądrość] to pokochałem, jej od młodości szukałem,  
pragnąłem ją sobie wziąć za oblubienicę  
i stałem się miłośnikiem jej piękna” (Mdr 8,2).  
„Postanowiłem więc wziąć ją za towarzyszkę życia,  
wiedząc, że będzie mi doradczynią w dobrem,  
a w troskach i w smutku pociechą” (Mdr 8,9).  
„Wszedłszy do swego domu, przy niej odpocznę,

bo jej towarzystwo nie sprawia przykrości,  
ani współzycie z nią nie przynosi udręki,  
ale wesele i radość” (Mdr 8,16).

Idealna małżonka z Księgi Przysłów (Prz 31,10-31) to prawdopodobnie metafora mądrości; a ta w Księdze Mądrości jest z kolei wyobrażana jako wzorowa żona (por. także Syr 15,2). Z tego kręgu odniesień można wywnioskować pełne dowartościowanie małżeństwa jako figury (wydarzenie i symbol) życia i radości, wtedy gdy odpowiada ono swej wewnętrznej wartości, tej zamierzonej i chcianej przez Stwórcę od początku świata.

## **Związek małżeński w historii ludzkości: problemy, normy, wykroczenia**

171. Perspektywa antropologiczna, którą promuje Biblia, uznaje w miłosnym związku mężczyzny i kobiety realizację projektu zamierzonego dla człowieka przez Stwórcę (Rdz 1–2). Stałe i jednomyślne docenienie relacji małżeńskiej, z jej ukoronowaniem w postaci prokreacji i wychowania dzieci, staje się podstawowym elementem w projekcie etycznym i religijnym tekstu natchnionego. Pismo Święte nie wyjaśnia bezpośrednio przyczyn tejże koncepcji, ale dostarcza ważnych inspiracji, które zostały rozwinięte doktrynalnie oraz dyscyplinarnie przez żydowską i chrześcijańską tradycję interpretacyjną.

Należy jednak zauważyć, że obraz zarysowany na sposób idealny przez opowiadanie Rdz 2 (i rozwinięty tematycznie przez tradycje mądrościowe Izraela) nie zostaje identycznie powtórzony w innych częściach Starego Testamentu. Jak zostanie to ukazane szczególnie w tym paragrafie, Pismo Starego i Nowego Testamentu uwidacznia aspekty problematyczne, niewłaściwe relacje i zachowania transgresywne, które szpecą idealną formę związku małżeńskiego zaplanowaną przez Boga. Przyczyny kruchości instytucji małżeńskiej są liczne i mają różnicowaną wagę. Wchodzą tu w rachubę czynniki natury ekonomicznej i prestiżu społecznego, czy też nieodpowiednie obyczaje przekazywane bez dostrzeżenia ich ograniczeń. Mogą się, oczywiście, również manifestować namiętności ludzkiego serca, tak łatwo skłaniającego się ku głupocie i przemocy. Historia biblijna kreśli linię, która prowadzi do stopniowego, a ostatecznie pełnego ukształtowania relacji małżeńskiej; jednocześnie, jakby na zasadzie kontrastu, z rosnącą surowością wyraża potępienie praktyk transgresywnych sprzecznych z prawem Bożym.

W paragrafie tym, w różnych częściach wywodu, dla zachowania pewnej organiczności prezentacji, zajmiemy się najpierw tym, co zostało poświadczane w Starym Testamencie, po czym przedstawimy także wkład Nowego

Testamentu w stopniu, w jakim wprowadza on nowe i znaczące dla omawianej kwestii elementy.

### *A) Aspekty problematyczne*

**172.** Idąc przez tekst biblijny, widzimy, że małżeństwo przybierało w historii Izraela różne formy, ze zwyczajami i praktykami, które czasem różniły się od pierwotnego planu Boga. W niektórych przypadkach Pismo Święte stwierdza to bez wyraźnej noty krytycznej.

Należy zauważyć, że w starotestamentowej tradycji literackiej uprzywilejowuje się, w sposób niemal ekskluzywny, pochodzenie cielesne, które w pełni wyraża się w licznym potomstwie (por. Rdz 24,60), zwłaszcza płci męskiej (por. Jr 20,15). Wynika to stąd, że w wielości synów dostrzega się realizację Bożego błogosławieństwa (Rdz 1,27-28; 9,1; 12,2; 17,16.20; 26,4; 28,14; Kpł 26,9; Pwt 28,4.11; i in.). Dar prokreacji jawi się zatem stale jako dobro, które należy doceniać, i wartość, którą należy promować. W ten sposób można zrozumieć, dlaczego Abraham zgodził się na syna z niewolnicy Hagar (Rdz 16,3-4) i dlaczego Jakub miał synów nie tylko z dwóch żon, ale także z ich niewolnic (Rdz 30,3-13). Obok prawowitych małżonek często pojawiają się „konkubiny”, których status nie zostaje zdefiniowany ani wyraźnie potępiony (Rdz 22,24; 25,6; 35,22; 36,12; Sdz 8,31; 19,1; 2 Sm 3,7; 16,22; i in.). Profil instytucji małżeństwa, jaki wyłania się z tekstów Starego Testamentu, jest zatem daleki od ideału. Prócz tego związek małżeński zwykle podlega woli rodziców przyszłych małżonków (Rdz 21,21; 24,51; 29,21-28; 34,8; Wj 2,21; Joz 15,16-17; Sdz 14,2; i in.), zamiast polegać na wolnej decyzji młodych, opartej na uczuciach wzajemnej miłości (por. Rdz 29,15-30). Ponadto podporządkowanie kobiety mężowi (*ba'al*, „pan”, „władca”), jako odzwierciedlenie patriarchalnej koncepcji społeczeństwa oraz ocenianie żony głównie w odniesieniu do jej płodności, stanowią dziś aspekty problematyczne starotestamentowego modelu małżeństwa.

### *Poligamia*

**173.** Bezpłodność żon (Rdz 11,30; 25,21; 29,31; 30,1) oraz chęć posiadania licznych potomstwa przyczyniły się, jeśli nie do wytworzenia, to przynajmniej do sprzyjania zjawisku poligamii, wspomnianego ze względu na Lameka (Rdz 4,19) i Ezawa (Rdz 26,34; 28,9; 36,2-5), ale także Abrahama (Rdz 25,1.6), Jakuba (Rdz 29,15-30), Gedeona (Sdz 8, 30), Elkanę (1 Sm 1,2), a później różnych królów Izraela, takich jak Dawid (2 Sm 3,2-5; 5,13;



15,16), Salomon (1 Krl 11,1-3), Roboam (2 Krl 11,21), Abiasz (2 Krn 13,21) i inni. W przypadku władców mnogość małżeństw (por. Pwt 17,17) służyła usankcjonowaniu użytecznych sojuszy z różnymi krajami, z których pochodziły żony. Liczni synowie mogli się wówczas stać narzędziem sprawowania władzy w obrębie rodziny (por. 2 Krn 11,23). Poligamia, która w społeczeństwie patriarchalnym mogłaby być nawet uważana za czynnik ochrony niezamężnych kobiet, jest również pośrednio uznawana przez ustawodawstwo żydowskie w regulacji dotyczącej dziedzictwa przyznawanego synom dwóch żon („jednej kochanej, drugiej nienawidzonej”: Pwt 21,15-17), a także w przepisie dotyczącym obowiązków wobec niewolnicy poślubionej, zaś z biegiem czasu dołączonej do nowej żony: „nie może tamtej odmawiać pożywienia, odzieży i wspólnego mieszkania” (Wj 21,10); poligamia jest też zakładana w niektórych regułach dotyczących kazirodztwa (Kpł 18,18; 20,11; Pwt 23,1; 27,20). Zazdrość i rywalizacja między żonami (Rdz 16,4-6; 30,1; Kpł 18,18; 1 Sm 1,7), często z powodu płodności, jak również niezgoda między synami różnych matek (por. Rdz 37,2-4), stanowią jednakże zawołowaną krytykę akceptowanego mimo wszystko poligamicznego systemu małżeńskiego. Wydaje się jasnym, i uznają to badacze historii Izraela, że miała tu miejsce stopniowa ewolucja w kierunku małżeństwa monogamicznego. W Nowym Testamencie nie znajdujemy żadnej wyraźnej wzmianki o poligamii ani wyraźnego potępienia jej w spisach obejmujących niemoralne zachowania seksualne. Teksty 1 Tm 3,2.12 i Tt 1,6, które biskupowi, prezbiterowi i diakonowi zalecają status „męża jednej kobiety”, wydają się wykluczać z posługi kościelnej tych, którzy zawarliby ponowne małżeństwo po okresie wdowieństwa; ci, którzy uważają, że wymagana jest tutaj monogamia, powinni w konsekwencji dojść do wniosku, że wobec innych chrześcijan obowiązek taki nie funkcjonował.

Istotne znaczenie potomstwa uwypukla też prawo lewiratu (Pwt 25,5-10), które nakazuje, aby w przypadku kiedy żonaty mężczyzna umiera bez pozostawienia po sobie synów, jego żonę wziął brat; pierworodnemu, który się urodzi, „nadadzą imię zmarłego brata, by nie zaginęło jego imię w Izraelu” (Pwt 25,6). Karę za zachowanie Onana (który „unikął zapłodnienia”: Rdz 38,7-10) trzeba interpretować jako sankcję za nieprzestrzeganie wspomnianego prawa; potępienia nie należy zatem uogólniać, aplikując je do innych przestępstw seksualnych. Prawo lewiratu (o którym mówi się pozytywnie w Rt 4 i do którego saduceusze odnoszą się w sporze z Jezusem w Mt 22,24), mogło stworzyć przestrzeń dla sporadycznych zjawisk poligamii. Warto się jednak zapytać o faktyczne zastosowanie tego prawa w historii narodu żydowskiego. Prawa, które między innymi wydaje się nie brać pod uwagę uczuć małżonków. Podobnie jak w przypadku innych norm Starego Testamentu, Nowy Testament nie uznał za konieczne przyjęcia tego przepisu.

## *Małżeństwa mieszane*

174. Narrator i prawodawca biblijny wyrażają krytykę, niekiedy bardzo wyraźną, wobec małżeństw między Izraelitami i innymi ludami (zwłaszcza tymi zamieszkującymi ziemię Kanaan). Mówi się na przykład, że dwie hebrajskie żony Ezawa „były powodem zgryzoty Izaaka i Rebeki” (Rdz 26,35). Rodzice nie mieli nic przeciwko poligamii, ale przeciw związkowi z obcymi kobietami, co wynika z ich odniesienia do bliźniaka Jakuba, również męża dwóch żon, lecz wybranych wewnątrz „rodziny” (Rdz 27,46; 28,1-69). Inicjatywa rodziców, polegająca na zapewnieniu synom żony w ramach więzów pokrewieństwa, uzasadniana jest koniecznością strzeżenia własnych tradycji religijnych i zwyczajów sprzyjających wspólnocie między małżonkami. Uwidacznia się tu także troska o ochronę przynależności do „świętego” ludu Abrahama, ponieważ obiecane mu błogosławieństwo rozciąga się na jego cielesnych potomków (na jego „nasienie”). Z tego powodu prawo synajskie zabrania zawierania przymierzy z Kananejczykami, realizujących się konkretnie poprzez małżeństwa (Wj 23,32-33; 34,12-16; Pwt 7,2-4).

Tego rodzaju troska o odrębność bywała w rzeczywistości w dużej mierze ignorowana, czemu narrator w pewnych przypadkach nie szczędzi swojej krytyki (Sdz 3,5; 14,1-3; 1 Krl 11,1-2; 16,31). Po powrocie z wygnania babilońskiego, w kontekście odnowy przymierza, nakazywano odesłanie obcych żon i oddalenie ich potomstwa (Ezd 9,1-3; 10,18-44; Ne 10,31; 13,23-27). W innych przypadkach jednak nie krytykuje się w ogóle małżeństwa z obcymi kobietami, zawartego nawet przez ważne postacie Izraela: od Józefa, na przykład, pochodzą Efraim i Manasses, którzy są synami egipskiej matki (Rdz 41,50-52); Mojżesz poślubia Madianitkę (Wj 2,21-22) i zostaje skrytykowany (niesprawiedliwie) z powodu swojej żony z Etiopii (Lb 12,1); Booz jest chwalony ze względu na swoje małżeństwo z Moabitką Rut (Rt 4,13-17); także o Dawidzie mówi się, że wśród swoich różnych żon miał i cudzoziemkę (1 Krn 3,2). Rozważania te sugerują zatem, żeby nie wyostrzać zbyt mocno wiążącego charakteru niektórych przepisów prawnych Starego Testamentu.

W środowisku chrześcijańskim problem ten wydaje się być przewyciężony, ponieważ przymierze z Panem dokonuje się przez wiarę (Dz 3,25; Ga 3,6-7) i nie określa się go już poprzez przynależność do jakiegoś potomstwa (według ciała). Jeśli jednak małżonkowie nie są oboje ochrzczeni lub nie są oboje „wierzącymi”, mogą pojawić się podobne trudności, a nawet poważne konflikty dotyczące praktyk religijnych poszczególnych osób i edukacji dzieci. W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł ukazuje przypadek „brata” związanego z „niewierzącą” kobietą, zalecając, aby nie oddalał jej,

jeśli ta zgadza się z nim pozostać. To samo kryterium obowiązuje również w przypadku chrześcijanki posiadającej męża o innej przynależności religijnej (1 Kor 7,12-13). Apostoł tłumaczy to faktem, że każdy wierzący uświęca niewierzącego współmałżonka tak, że nawet dzieci, które się rodzą z tego związku, są nazwane „świętymi”. W ten sposób stosuje się starotestamentowe kategorie przymierza, odczytane na nowo w świetle misterium chrześcijańskiego. Wszystko to naturalnie zakłada wielki wzajemny szacunek między małżonkami wraz ze wspólnie podejmowanymi decyzjami dotyczącymi potomstwa.

## ***Rozwód***

175. Małżeństwo rozumiane jest przez małżonków jako rzeczywistość mająca w idealnym przypadku trwać całe życie; tym różni się od okazjonalnych relacji seksualnych, a nawet od zwykłego wspólnego życia. Kiedy jakiś autorytet prawny, rodzinny, państwowy czy religijny interweniuje w celu zdefiniowania statusu małżeńskiego, stabilność relacji nabiera wymiaru publicznego wraz z prawami i obowiązkami, które są instytucjonalnie chronione. Z drugiej jednak strony związek małżeński poddawany jest z czasem różnego rodzaju próbom, godzącym w trwałość ludzkich więzi: wzajemne przywiązanie może osłabnąć; w pewnym momencie u małżonka pojawiają się ograniczenia tak poważne, że są nie do zniesienia; również przejawy przemocy i zachowania naruszające godność i dobro członków rodziny wymagają niekiedy oddalenia współmałżonka. Co więcej, jednostka, a nieraz także prawo religijne, może rozeznaczyć wartość „wyższą” w stosunku do samego zobowiązania wierności małżeńskiej (np. przynależność wiary lub poprawność moralna), pozwalając jeśli nie na rozwód, to przynajmniej na separację. W istocie różne teksty ustawodawstwa żydowskiego rozważają przypadki oddalenia (żony – *ripudio*), uznając je czasem za dozwolone (Kpł 21,7.14; 22,13; Lb 30,10; Pwt 21,14; 24,1.3-4; por. także Sdz 15,2; Ez 44,22; 1 Krn 8,8), czasem zaś go zabraniając (Pwt 22,19.29; por. Ml 2,16). Jeżeli współczesnemu wierzącemu, w szczególności chrześcijaninowi, z pewnością wolno dyskutować nad ważnością poszczególnych przepisów starożytnego prawa, pozostaje jednakowoż ważną zasada „rozeznania” tego, co jest większym dobrem możliwym w różnych konkretnych sytuacjach, co zresztą praktykuje się w kazuistyce moralnej i na samych salach sądowych.

W Izraelu, zgodnie z tym, co możemy wywnioskować z tradycji rabinicznych, bezpłodność żony mogła stanowić ważny powód oddalenia (żony). Biorąc pod uwagę przypisywany parze zasadniczy cel prokreacji,

nowe małżeństwo uznawano za pożądane, a nawet konieczne. W wyraźnie patriarchalnym ustroju ochronie podlega przede wszystkim prawo mężczyzny. Tak na przykład cudzołóstwo żony (rzeczywiste lub podejrzewanе, por. Lb 5,11-31) mogło otworzyć przestrzeń dla procedur oddalenia jej (por. Mt 1,19), podczas gdy, o ile wiadomo, podobnej władzy nie przyznawano kobiecie, gdy dopuszczającym się wykroczenia był mąż. Inne wady czy mniej lub bardziej poważne braki żony były prawdopodobnie brane pod uwagę w celu uzasadnienia rozwodu w praktyce prawnej starożytnego Izraela.

**176.** Tekst, cytowany również w Nowym Testamencie (Mt 5,31; 19,7; Mk 10,4), który bardziej szczegółowo opisuje procedurę oddalenia żony, to Pwt 24,1-4. Regulacja, jak zwykle, dotyczy męża, przyznając mu z jednej strony prawo do oddalenia żony, a z drugiej strony zakazując mu zmiany swej decyzji, jeśli oddalona będzie wolna od kolejnego zawartego przez nią małżeństwa. Ustawodawca troszczy się zatem o to, aby potraktować poważnie (ponieważ na sposób definitywny) rozwiązanie więzi małżeńskiej, zalecając między innymi spisanie i przekazanie kobiecie „listu rozwodowego” (Pwt 24,2; por. Iz 50,1; Jr 3,8), który uprawnia oboje małżonków do wstąpienia w nowy związek małżeński. Szczegółowa procedura służy ochronie żony przed arbitralnymi decyzjami męża. Mniej udany prawnie element znajduje się w początkowej części regulacji, w której przedstawiono motywację aktu oddalenia żony. Czytamy w nim: „Jeśli mężczyzna poślubi kobietę i zostanie jej mężem, lecz nie będzie jej darzył życzliwością, gdyż znalazł u niej coś odrażającego (*’erwat dābār*)...”: ostatnie wyrażenie hebrajskie nie jest poświadczane gdzie indziej, jest językowo enigmatyczne i dlatego nie służy określeniu, dlaczego mąż nie jest już zadowolony z żony i decyduje się na jej oddalenie; stąd także szeroki zakres interpretacji i praktyk prawnych dotyczących rozwodu w świecie żydowskim.

Nie mamy wiarygodnych danych na temat częstości stosowania i realnych procedur oddalenia żony w starożytnym Izraelu. Opowiadania biblijne milczą na ten temat. Przypadek Mikal, żony Dawida (1 Sm 18,27), która później została żoną Paltiego (1 Sm 25,44), a którą Dawid ostatecznie odzyskał (2 Sm 3,14-16), trudno uznać za typowy, także dlatego, że jest sprzeczny z normą Pwt 24,1-4 komentowaną powyżej. Wspomnieliśmy też, mówiąc o małżeństwach mieszanych, oddalenie obcych żon nakazane powracającym z wygnania (Ezd 9-10; Ne 9-10), z (domyślną) perspektywą nowych małżeństw; w tym przypadku o rozwodzie decydował motyw „religijny”.

**177.** *Nauczanie Jezusa* na ten temat wprowadza elementy radykalnej nowości, ponieważ Nauczyciel stwierdza bezapelacyjnie nierozzerwalność

małżeństwa, zakazując rozwodów i nowych małżeństw. Stosowne fragmenty ewangeliczne to Mt 5,31-32; 19,3-12; Mk 10,2-11 i Łk 16,18. Podczas gdy u Matusza i Marka kwestia ta jest rozpatrywana w kontekście kontrowersji i w opozycji do tego, co „powiedziano przodkom”, u Łukasza mamy tylko wyizolowany *logion*, wyraźnie poza kontekstem. U Jana nie znajdujemy śladu tej problematyki (chyba że przywołamy krytyczne odniesienie Jezusa do licznych mężów Samarytanki w J 4,18).

Dla zilustrowania nauczania Pana należy skomentować fragment Mt 19,1-12, który wydaje się najbardziej spójnym w tej kwestii. Opowiada się tu, że niektórzy faryzeusze w Judei (Mt 19,1) chcieli „wystawić na próbę” Nauczyciela z Galilei dla zdyskredytowania Jego nauczania. Ich pytanie jest pułapką, ponieważ pytają o to, czy dozwolonym jest oddalenie żony „z jakiegokolwiek powodu” (Mt 19,3). Jezus jednak nie wybiera ścieżki kazuistycznej (ukazując różnicę między różnorodnymi sytuacjami i motywacjami), lecz – cytując łącznie Rdz 1,27 i Rdz 2,24 jako świadectwa pierwotnej woli Stwórcy przy stworzeniu pary ludzkiej (Mt 19,4-5) – stwierdza bez ogródek: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19,5). Wraz z takim oświadczeniem zostaje podyktowana zarówno fundamentalna reguła, która zabrania człowiekowi „rozdzielania” pary małżeńskiej, jak i jednocześnie sugeruje się jej powód. Małżeństwo nie zostaje ustanowione wyłącznie decyzją małżonków, ale jako jego element konstytutywny implikuje się tu Boży akt „połączenia w jedno”, akt niepodlegający woli człowieka. Ponieważ Jezus oświadcza to wobec Żydów, nierozzerwalności nie można ograniczać jedynie do małżeństwa („sakramentalnego”) chrześcijan.

Faryzeusze reagują na stanowisko Jezusa i oponują (Mt 19,7), zgodnie ze stylem kontrowersji doktrynalnej, odwołując się do innego fragmentu Pisma, Pwt 24,1-4, który zawiera dokładnie Mojżeszowy „nakaz” rozwodu. Jezus z kolei odpowiada, stwierdzając, że za normatywne należy uznać to, co Bóg ustanowił „od początku” (Mt 19,8), w przeciwieństwie do rozporządzenia dyscyplinarnego sformułowanego przez Mojżesza w konkretnej epoce historycznej. W istocie, Jezus interpretuje zarządzenie Mojżeszowe jako „ustępstwo” ze względu na „zatwardziałość serca” Izraelitów; ustępstwo, które nie ma mocy tam, gdzie obecna jest rzeczywistość nowego serca uczynionego uległym przez Ducha Pańskiego. Innymi słowy, Jezus ogłasza koniec starożytnego, niedoskonałego ustroju, ponieważ wraz z Nim i w Nim stało się możliwe pełne posłuszeństwo pierwotnej woli Boga. W nowej ekonomii Ducha rozwód jest równoznaczny z cudzołóstwem, to znaczy z aktem ciężkiego naruszenia przykazania miłości, które wymaga od małżonków wiecznej wierności. Dlatego właśnie Pan stwierdza: „A powia-

dam wam: Kto oddała swoją żonę – chyba że w wypadku nierządu – a bierze inną, popełnia cudzołóstwo” (Mt 19,9).

W Mk 10,12 za cudzołóstwo uznaje się także rozwód dokonany przez kobietę. W Mt 5,32 Jezus stwierdza, że ten, który oddała swą żonę, „naraża ją na cudzołóstwo” (sformułowanie różniące się od tego z Mt 19,9, ponieważ uznaje za groźne to, co dzieje się ze współmałżonkiem); ponadto nazywa się cudzołożnikiem również tego, który poślubia oddaloną kobietę (podobnie jak w Łk 16,18).

**178.** Jeśli nawet zasadnicze założenie jest jasne, nadal istnieją tu nierozwiązane kwestie. Można na przykład zapytać, co Jezus powiedziałby o sytuacjach, w których należy zauważyć zatwardziałość serca, przez co osoby niewinne padają ofiarą przemocy bądź porzucenia. Złożoność problemu uwidacznia się w istocie już w samych zróżnicowanych sformułowaniach, prezentujących ewangeliczną normę nierozzerwalności. W niektórych wersach wydaje się, że sam rozwód (czyli przymusowe oddalenie współmałżonka) należy uznać za grzech, jako celowe „rozdzielenie” tego, co Bóg „złączył” (Mt 5,32; 19,6; Mk 10,9), podczas gdy w innych fragmentach, które przedstawiają się jako wyjaśnienia, to raczej kolejne małżeństwo jest uznawane za „cudzołóstwo”, ponieważ (suponuje się), że zerwanie więzi małżeńskiej stało się ostateczne i nieodwołalne (Mt 19,9; Mk 10,11; Łk 16,18a). Ten ostatni aspekt odnosi się zatem również do tego, kto poślubia oddaloną kobietę (Łk 16,18b), bez brania pod uwagę jej ewentualnego braku winy. Prawo Mojżeszowe wymaga dla rozwodu jakiegoś „uzasadnienia”. Reguła ta jest nie tylko wyraźnie sformułowana w Pwt 24,1, ale domniemana we wszystkich wyżej wymienionych przypadkach, w których prawodawca udziela albo odmawia zgody na rozwód. Zachęca to nas do tego, aby nie umieszczać każdego przypadku rozwodowego na tej samej płaszczyźnie. Widzimy zatem, że podczas gdy u Marka i Łukasza zakaz jest sformułowany w sposób absolutny, w dwóch fragmentach Ewangelii Mateusza, zabraniających rozwodu, wprowadza się klauzulę, wyrażoną w języku greckim formułą *parectos logou porneias* (Mt 5,32) lub *mē epi porneia* (Mt 19,9), która ustanawia wyjątek wobec ogólnego zakazu rozwodów, a tłumaczący się wyrażeniem „poza wypadkiem”. Termin *porneia* okazuje się być jednak ogólnym i nieprecyzyjnym (podobnie jak terminologia w Pwt 24,1): według niektórych odnosiłby się on do jednego z przypadków „nielegalnego współżycia” (tj. kazirodztwa), potępionych przez Księżę Kapłańską (w rozdziałach 18 i 20) i przez to uważanych we wspólnocie pochodzenia żydowskiego za konieczny motyw separacji; dla innych interpretatorów

ów termin wskazywałby na cudzołóstwo bądź inne poważne wykroczenie seksualne, które umożliwiłoby rozwód (por. Mt 1,19).

Nie zagłębiamy się w tę ostatnią debatę. Poczyńmy raczej uwagę hermeneutyczną o charakterze ogólnym. Nawet wobec normy uważanej za „apodyktyczną” (np. „nie zabijaj”) ustawodawca, co tym bardziej sędzia, muszą ustalić, jakie jest jej właściwe zastosowanie. Widzimy zatem, że nawet ogólny zakaz nie odbierania życia ludzkiego czy to w prawie starożytnym, czy to w prawie współczesnym o charakterze świeckim lub chrześcijańskim, otrzymuje cały szereg domniemanych „wyjątków”, które w rzeczywistości wyrażają raczej dokładną interpretację tego samego nakazu w złożoności konkretnych sytuacji. Jeśli uderzy się napastnika dokonującego zabójstwa, doprowadzając do jego śmierci, nie łamie się przykazania „nie zabijaj”. Rzeczywistą intencją było powstrzymanie agresora, chroniąc życie bezbronnego, w tych konkretnych okolicznościach w jedyny możliwy sposób. Kiedy Jezus dokonuje uzdrowień w dzień szabat, nie łamie Prawa, ale realizuje w swoim działaniu wartość wyzwolenia nierozzerwalnie związaną z przykazaniem. Apostołowie są wezwani do strząśnięcia pyłu z sandałów, kiedy nie są słuchani; nie uchybiają oni poleceniu niesienia zapowiedzi pokoju, ponieważ ich gest jest ostatecznym środkiem dla uzmysłowienia słuchaczom zatwardziałości ich serca. Nie występuje zatem przeciw małżeństwu małżonek, który zauważając, że związek małżeński nie jest już wyrazem miłości, decyduje się na separację od tego, kto zagraża pokojowi lub życiu członków rodziny; co więcej, paradoksalnie zaświadcza w ten sposób o pięknie i świętości więzi małżeńskiej, stwierdzając, że ta nie realizuje swego celu w warunkach niesprawiedliwości i zniesławienia. W obszarze duszpasterskim fundamentalnym staje się przyjęcie tej perspektywy w formie praktycznego rozeznania możliwego dobra – zarówno w celu ochrony i promowania związku małżeńskiego, jak i w celu wyjścia naprzeciw delikatności ludzkiego serca.

**179.** Jeśli chodzi o prawo dotyczące nierozzerwalności małżeństwa, posiadamy cieszącą się autorytetem apostolskim aplikację zasady rozeznania w Pierwszym Liście do Koryntian (1 Kor 7,10-16). Paweł zaczyna od przypomnienia „nakazu” Pana, nawet jeśli nie powtarza dosłownie tego, co znajdujemy w Ewangeliach: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża! Gdyby zaś odeszła, niech pozostanie samotna albo niech się pojedna ze swym mężem. Mąż również niech nie odda żony” (1 Kor 7,10-11). Zauważmy, że Apostoł Narodów przekazując to, co polecił Pan, rozróżnia działanie żony („odejście”) i działanie męża („oddalenie”), biorąc pod uwagę różne uprawnienia obu małżonków; przypisuje jednakowoż możliwą

inicjatywę kobiecie (jak w Mk 10,12). Po ogólnym stwierdzeniu (które zabrania odejścia) dodaje jednak natychmiast, że żona może odejść, o ile nie wyjdzie ponownie za mąż, tak aby ewentualnie powrócić do męża (co oznacza szczególnie sposób rozumienia nierozzerwalności, dopuszczającej przeżywanie małżeństwa w separacji). Nie podaje się tu żadnego kryterium uzasadniającego lub nie separację.

Apostoł kontynuuje, podając dalej swoje osobiste zalecenia i normy: „Pozostałym zaś mówię ja, nie Pan” (1 Kor 7,12). Powinniśmy przyjąć, że wyrażając swoją opinię, Paweł zamierza jednak być zawsze posłusznym poleceniu Pana; musi wszakże stawić czoła złożonym okolicznościom i dostarczyć wskazań nie uwzględnionych w ogólnej regule. Czyni to poprzez wyraźne powiązanie wskazówek na temat postępowania z osobą, która powinna podjąć je w swojej konkretnej historii. Kiedy odnosi się do „innych”, odnosi się do problematycznych sytuacji małżeńskich, kiedy związek został zawarty między dwoma poganami, z których jedno potem nawraca się na chrześcijaństwo i jest osobą „wierzącą” (ochrzczonym/-ą) a drugie osobą „niewierzącą” (poganinem/-ką). Zabrania tu oddalenia (ze strony osoby „wierzącej”), jeśli druga strona związku „zgadza się” pozostać ze współmałżonkiem/-ką: „Lecz jeśliby strona niewierząca chciałaby odejść, niech odejdzie! Nie jest skrzepowany ani „brat”, ani „siostra” w tym wypadku. Albowiem do życia w pokoju powołał nas Bóg” (1 Kor 7,15). Uważa się, że Paweł zezwala tu także pozostawionej stronie (*coniuge separato*) na nowe małżeństwo.

**180.** Wracając do opowiadania w rozdziale 19 Ewangelii Mateusza, widzimy, że sami uczniowie Jezusa reagują, ukazując swoją trudność z zaakceptowaniem wypowiedzi Nauczyciela: „Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić” (Mt 19,10). Obiekcję można sparafrazować, twierdząc, że wymaganie ideału (wyrażonego przez nierozzerwalność), sprawia iż sama instytucja małżeństwa staje się mało pożądana. Zamykająca odpowiedź Jezusa nie piętnuje konstatacji uczniów, a raczej w pewnym sensie potwierdza jej prawdziwość, stwierdzając: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane” (Mt 19,11). Nauczyciel nie mówi o granicy poznawczej, ale o sercu niezdolnym do przyłgnięcia do Jego przesłania na temat miłości wymagającej. Zauważa tę samą rzecz u człowieka, który nie potrafi wyrzec się bogactw (Mt 19,23-24), czy konfrontuje się z dramatem krzyża (Mt 16,22-23; 17,23; 26,31). Powtórzmy zatem, co już zostało powiedziane, a mianowicie, że Jezus zakłada dar Ducha, jedyny, który pozwala przeżywać małżeństwo w jego niezawodnej miłości.

Nauczanie biblijne pozostawia pole dla teologii moralnej i pastoralnej: „zatwardziałość serca” jest nadal obecna, także w ochrzczonych, co wymaga



mądrości i miłosierdzia ze strony tego, kto interpretuje przesłanie Jezusa i Jego pragnienie dobra.

### *B) Relacje transgresywne*

**181.** Pismo Święte nie tylko wspomina o problematycznych aspektach instytucji małżeństwa. Potępia także postawy uwłaczające dobru, które – jako przeciwne woli Bożej – podlegają uważanym za proporcjonalne karom.

### *Kazirodztwo*

Biblia wyraźnie potępia kazirodztwo, rozumiane jako stosunek seksualny (oczywiście także jako małżeństwo) między osobami połączonymi bliskimi więzami pokrewieństwa. Nie dostarcza się motywacji dla tegoż ustawodawstwa; możemy sądzić, że według tradycji biblijnej miłość oblubieńcza nie powinna kolidować z innymi, odmiennymi relacjami afektywnymi, podobnie jak należałoby odpowiednio strzec różnicy międzypokoleniowej. Nie wydaje się, aby zawsze dokładnie określano, jakie więzy krwi lub pokrewieństwa stanowiłyby przyczynę zakazu. Opowiadania biblijne nie zakładają stale normy ustawodawczej, która wydaje się bardziej rygorystyczna w tej kwestii, nawet jeśli nie całkowicie jednolita w swoich zakazach. Abraham, na przykład, bierze za swoją żonę przyrodnią siostrę Sarę (Rdz 20,12), pomimo tego, co nakazuje Kpł 18,9.11; Jakub z kolei żeni się z dwoma siostrami (Rdz 29,15-30), co zostanie wyraźnie zabronione przez Kpł 18,18.

Niektóre opowiadania piętnują postępowanie kazirodcze, którym obraża się ojca; w takiej sytuacji cześć oddawana rodzicowi jako reguła życia dziecka ulega umniejszeniu (Wj 20,12; Kpł 19,3; Pwt 5,16). Ta forma kazirodztwa jest poświadczona w Rdz 19,31-35 (córki Lota wykorzystują pijanego ojca, usprawiedliwiając swoje zachowanie koniecznością zapewnienia sobie potomstwa), a ponadto w Rdz 35,22 i 49,4 (Ruben łączy się z nałożnicą swego ojca Jakuba, przez co zostanie wykluczony z błogosławieństwa, por. 1 Krn 5,1). Należy również wspomnieć epizod z Absalomem, który „wszedł do nałożnic swego ojca” (Dawida), znak definitywnego zerwania z rodzicielem (2 Sm 16,20-22). Według niektórych interpretatorów także w epizodzie z Chamem, który „ujrzał nagość swego ojca” (Rdz 9,22), istniałaby zawoalowana aluzja do kazirodztwa, z którego to powodu został przeklęty (Rdz 9,25).

**182.** Dyspozycje prawne w tej kwestii są raczej restrykcyjne; w ten sposób gwarantują szacunek wobec życia, nakładając jasno określone granice na niekontrolowany pociąg płciowy. Księga Kapłańska w niemal wyczer-

pujący sposób wylicza zakazane związki (Kpł 18,6-18; 20,11-12.17.19-21), podczas gdy Księga Powtórzonego Prawa ogranicza się do kilku zakazów (Pwt 23,1; 27,20.22-23). Powaga owego wykroczenia uwidacznia się przede wszystkim w określeniach, które definiują je jako „obrzydliwość” (Kpł 18,26-27.29-30; 20,13), „rozpustę” (Kpł 18,17; 20,14), „sromotę” (Kpł 20,12, BT5), „nagość” (Kpł 20,21), „czyn haniebny” (Kpł 20,17). Po drugie, przewidziane kary – wyrażane różnie jako skazanie na śmierć, usunięcie spośród ludu i bezpłodność – jasno wskazują, jak istotnym dla prawodawcy było przestrzeganie tych zasad.

W Nowym Testamencie możemy uznać za znaczące oskarżenie Jana Chrzciciela wobec Heroda Antypasa, który poślubił Herodiadę, żonę swego brata Filipa (Mk 6,17). Prawdopodobnie prorok uznał króla (wuja i szwagra kobiety) za winnego kazirodztwa, przez naruszenie przepisów z Kpł 18,13.16; 20,21. Zwracając się do chrześcijan w Koryncie, Paweł występuje przeciwko „rozpuście (*porneia*), jaka się nie zdarza nawet wśród pogan”, ponieważ „ktoś żyje z żoną swego ojca” (1 Kor 5,1). Na osobę tę apostoł nakłada karę usunięcia ze wspólnoty (1 Kor 5,2.11.13), rozporządzenie postrzegane za korzystne dla samego winowajcy: „wydajcie takiego szatanowi na zatracenie ciała, lecz ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana Jezusa” (1 Kor 5,5). Termin *porneia* użyty w tym przypadku przez Pawła dla potępienia kazirodztwa mógłby być wskazówką przemawiającą na korzyść tych, którzy interpretują tak zwany wyjątek Mateuszowy w kwestii rozwodowej jako „nielegalny związek” (Mt 5,32; 19,9). W tym samym sensie należałoby też odczytać wymaganie skierowane do nawróconych pogan w Dz 15,20.28.

## ***Cudzołóstwo***

**183.** Prawo w Izraelu, które surowo zabrania cudzołóstwa (Wj 20,14; Kpł 18,20; Pwt 5,18), uważanego za przekroczenie zasługujące na karę śmierci (Kpł 20,10; Pwt 22,22-27; Ez 16,38-41; 23,45-47; por. J 8,5), bierze się nie tylko z troski o wierność małżeńską, ale także z konieczności zagwarantowania sobie prawowitego potomstwa, co przysługuje każdemu rodzicowi (Syr 23,22-23). Ów przepis jest zapisany w Dekalogu zaraz po zakazie zabijania. Należy jednak dodać, że w Starym Testamencie cudzołóstwo występuje wyłącznie wtedy, gdy mężczyzna utrzymuje stosunki seksualne z kobietą zamężną (lub związaną według prawa więzami narzeczeństwa). Te same zasady nie mają zastosowania, a nawet rygor wydaje się być raczej złagodzony, w stosunku do mężczyzny (również w związku małżeńskim), który utrzymuje stosunki seksualne z kobietami nie związanymi

więzami małżeńskimi (por. Rdz 38,15-23; Wj 22,15-16 ; Kpł 19,20-22; Pwt 22,28-29).

Tradycja mądrościowa wychwala nienaganną kobietę; wystarczy pomyśleć choćby o historii Zuzanny, ryzykującej śmiercią, aby tylko nie dopuścić się cudzołóstwa (Dn 13,22-23). Z drugiej strony mędrcy przestrzegają młodzieńca, który mógłby zostać uwiedziony przez podstępne zabiegi żony niewiernej mężowi (Prz 6,23-35; 7,1-27; 23,27-28; Syr 9,8-9) i stanowczo potępiają cudzołóstwo (Prz 2,16-17; Syr 23, 22-26; Mdr 14,24.26), które oczywiście jest popełniane skrycie (Hi 24.15), a wręcz zręcznie maskowane. Tak mówi znane przysłowie Izraela: „Tak postępuje cudzołożnica: zjadła, otarła swe usta i rzekła: «Źle nie zrobiłam»” (Prz 30,20).

Cudzołóstwo jest wyraźnie potępiane przez proroków. Wystarczy przypomnieć oskarżenie wypowiedziane przez Natana wobec króla Dawida, winnego związku z Batszebą, żoną Uriasza (2 Sm 11,1–12,15; por. także Jr 7,9; Oz 4,2; Ml 3,5). W tekstach, w których używa się metafory oblubieńczej dla opisanie relacji między Bogiem a Izraelem, cudzołóstwo posiada często znaczenie metaforyczne, mające na celu wyrażenie niewierności Izraela w stosunku do Pana (Jr 3,8-9; Ez 16,38; Oz 3,1; Mt 12,39; Ap 2,22 i in.).

Według Tory zobowiązanie do relacji (typu seksualnego) wyłącznie z własnym małżonkiem wiąże bezpośrednio tylko kobietę. Tymczasem mężczyzny dotyczy jedynie wtedy, kiedy wykorzystuje żonę innego. W Nowym Testamencie z kolei każda zdrada osoby zamężnej jest uważana za cudzołóstwo, grzech wykluczający z Królestwa Bożego (1 Kor 6,9; Hbr 13,4). Co więcej, odnosząc się prawdopodobnie do ostatniego przykazania Dekalogu (Wj 20,17; Pwt 5,21), Jezus mówi, że „każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,28; por. także Mt 15,19). Na koniec należy pamiętać, że podczas gdy starożytne prawo przewidywało karę śmierci dla winnych, Jezus wybacza cudzołożnicy (J 8,10-11).

### *Prostytucja*

**184.** Przez termin „prostytucja” rozumiemy praktykę stosunków seksualnych bez ich rozróżniania, zasadniczo w zamian za jakąś zapłatę (por. Rdz 38,16-18; Ez 16,31.33). Historia Judy i Tamar (Rdz 38), historia Rachab (Joz 2,1-6), swobodne zachowanie Samsona (Sdz 16,1) i epizod z dwoma prostytutkami, które pojawiają się na sądzie Salomona (1 Krl 3,16) pokazują, że prostytucja nie została uznana za winę godną publicznych sankcji.

Z tego można chyba wywnioskować, że była to praktyka tolerowana. Niemniej, że był to czyn niewłaściwy, wynika zarówno z niektórych tekstów narracyjnych (por. Rdz 34,31; 38,23), a przede wszystkim z tradycji prorockich i mądrościowych, które mówią o nim jako o zachowaniu niegodziwym (por. 1 Krl 22,38; Iz 23,15-16; Jr 5,7; Am 2,7; 7,17; Prz 7,10; 23,27; 29,3; Syr 9,6; 19,2) i to do tego stopnia, że prostytutka służy w całej literaturze biblijnej jako metafora haniebnego grzechu bałwochwalstwa (Wj 34,15-16; Kpł 20,5; Pwt 31,16; Iz 1,21; Jr 2,20; Ez 16,16; Oz 2, 7 i in.).

Zaskakującym jest zatem odnotowanie braku ogólnego zakazu prostytucji w ustawodawstwie żydowskim. W Księdze Kapłańskiej znajdujemy dość intrygujący, bo skierowany do rodzica nakaz: „Nie wydawaj swej córki na hańbę, czyniąc ją nierządnicą, aby kraj nie uległ nierządowi i nie był pełen rozpusty” (Kpł 19,29). Można zastanowić się, czy reguła powinna być interpretowana dosłownie (co stanowiłoby potępienie ojca, który wykorzystuje swoją córkę dla celów ekonomicznych), czy też używa się tu języka metaforycznego, rozumiejąc prostytucję jako obraz bałwochwalstwa (jak w Wj 34,16 oraz w licznych tekstach prorockich: por. np. Jr 3,1-3, Ez 16,15-19; 23,43-44, Oz 2,4-7; 5,3-4). W kwestii tej dla kapłana przewiduje się reguły surowsze niż dla zwykłego Izraelity; mówi się o nim, że nie może poślubić prostytutki (Kpł 21,7.14); na córkę kapłana, która się prostytuuje, zniesławiając ojca, nakłada się karę stosu (Kpł 21,9).

Teksty Nowego Testamentu potępiają tych, którzy oddają się prostytucji (1 Kor 6,15-20) i wszelkiej niemoralności w sferze seksualnej (Rz 13,13; 1 Kor 5,9-11; 6,9; Ga 5,19; Ef 5,5; Kol 3,5-7; 1 Tm 1,10; Tt 3,3; Hbr 12,16; 13,4). Pamiętajmy jednak, że Jezus wyraża swoje miłosierdzie właśnie wobec jawno grzesznicy (Łk 7,36-50) i chwali gotowość do pokuty u prostytutek, w przeciwieństwie do arogancji tych, którzy uważali się za sprawiedliwych (Mt 21,28-32).

### *Homoseksualizm*

**185.** Instytucja małżeństwa, polegająca w swej istocie na trwałym związku między mężem i żoną, jest nieustannie prezentowana w całej tradycji biblijnej jako ewidentna i normatywna. Nie ma tu przykładów prawnie uznanego „związku” między osobami tej samej płci.

Od pewnego czasu, szczególnie w kulturze zachodniej, wyrażane są głosy niezgody wobec podejścia antropologicznego Pisma Świętego, tak jak jest ono rozumiane i przekazywane przez Kościół w jego aspektach normatywnych. Ocenia się je w rzeczy samej jako proste odzwierciedlenie archaicznej, historycznie uwarunkowanej mentalności. Wiemy, że różne

stwierdzenia Biblii w dziedzinie kosmologii, biologii i socjologii były z czasem uznawane za przestarzałe wraz z postępującym ugruntowywaniem się nauk przyrodniczych i humanistycznych. Analogicznie, dedukują niektórzy, nowe i bardziej adekwatne rozumienie osoby ludzkiej narzuca radykalną rezerwę wobec wyłącznego docenienia związku heteroseksualnego, na korzyść podobnej akceptacji homoseksualizmu i związków homoseksualnych jako uzasadnionego i godnego sposobu wyrażania się istoty ludzkiej. Co więcej, argumentuje się niekiedy, iż Biblia mówi niewiele lub zgoła nic o tego rodzaju relacjach erotycznych, których w związku z tym nie należy potępiać. Również dlatego, że często są one niesłusznie mylone z innymi wynaturzonymi zachowaniami seksualnymi. Wydaje się zatem koniecznym przebadanie fragmentów Pisma Świętego, w których porusza się problematykę homoseksualną, w szczególności tych, gdzie się ją gani i potępia.

### *Opowiadania o Sodomie (Rdz 19) i Gibea (Sdz 19)*

**186.** Bardzo dobrze znanym, wręcz przysłowiowym dla kwestii homoseksualizmu, jest opowiadanie o grzechu Sodomy, na którą spadł sąd Boży skutkujący całkowitym zniszczeniem miasta (Rdz 19,1-29). Epizod należy do cyklu Abrahama. Stanowi swego rodzaju kontrapunkt w opozycji do historii człowieka naznaczonego błogosławieństwem, a Sodomą jest paradigmatem klątwy przyjmującej postać katastrofalnej kary (por. Pwt 29,22; Iz 1,9; 13,19; Jr 49,18; Ez 16,56; Lm 4,6; Łk 17,29 i in.). Dla Abrahama i jego rodziny błogosławieństwo wyraża się w ucieczce od wszelkiego zagrożenia i niebezpieczeństwa, zaś nade wszystko w darze niezliczonego potomstwa (Rdz 15,5; 17,5-5; 22,17). Dla miasta kananejskiego klątwa urzeczywistnia się w całkowitym zniknięciu życia, czyli w stanie jałowej i trwającej po wieczne czasy bezpłodności.

Przeklęty los Sodomy jest spowodowany przez jej „grzech”, wielokrotnie potępiany jako „bardzo ciężki” (Rdz 13,13; 18,20) i uważany za nieuleczalny, ponieważ w mieście tym nie ma minimalnej liczby „sprawiedliwych”, którzy umożliwiliby zawieszenie Bożego sądu nad wszystkimi mieszkańcami (Rdz 18,32). Wydaje się, że aspekt przyzwolenia całej społeczności jest tu czynnikiem dodatkowo pogłębiającym sytuację grzechu.

Ale czym właściwie był grzech Sodomy, który zasługiwał na tak przykładną karę? Przede wszystkim należy zauważyć, że w innych fragmentach Biblii hebrajskiej, które odnoszą się do winy Sodomy, nigdy nie nawiązuje się do wykroczenia natury seksualnej popełnionego wobec osób tej samej płci. W Iz 1,10 piętnuje się zdradę wobec Pana, podczas gdy w Iz 3,9 przywołuje się ogólnie grzeszne postępowanie praktykowane w bezwstydnym sposób. W Jr 23,14 Jerozolima porównana jest z Sodomą i Gomorą, ponieważ praktykuje się w niej cudzołóstwo, szerzy się fałszywe zachowanie i wspiera się

złoczyńców, nie okazując żadnych oznak nawrócenia. Wreszcie w Ez 16,49 prorok stwierdza, że grzech Sodomy polegał na pysze (por. także Syr 16,8), radosnej beztrosce i braku pomocy ubogim. Wydaje się zatem, że ważna biblijna tradycja, potwierdzona przez proroków, nadała Sodomie (i Gomorze) symboliczny, ale ogólny tytuł niegodziwego miasta (por. Pwt 32,32-34). Istnieje jednak także inna interpretacja, przebijająca z niektórych tekstów Nowego Testamentu (takich jak 2 P 2,6-10 i Jud 7), która – począwszy od drugiego wieku ery chrześcijańskiej – ugruntowała się, stając się zwyczajnym i trwałym odczytaniem biblijnego opowiadania. Miasto Sodoma jest tu obwiniane za nieprzyzwoitą praktykę seksualną, zwaną „sodomią”, polegającą na związkach natury erotycznej z osobami tej samej płci. Na pierwszy rzut oka wydaje się to mieć wyraźne oparcie w opowiadaniu biblijnym. W Rdz 19 mówi się o dwóch „aniołach” (w. 1), którzy nocowali w domu Lota, a którzy zostali otoczeni przez „mężczyzn z Sodomy” (w. 4), młodych i starych, całą społeczność chcącą wykorzystać seksualnie tych cudzoziemców (w. 5). Użyty tu hebrajski czasownik „poznać”, to eufemizm relacji seksualnych, co potwierdza propozycja Lota, gotowego w obronie gości poświęcić dwie córki, które jeszcze „nie poznały mężczyzny” (w. 8).

**187.** Opowiadanie nie ma jednak na celu przedstawienia obrazu całego miasta zdominowanego przez nieokiełznane żądze natury homoseksualnej. Potępia się tu raczej zachowanie podmiotu społecznego i politycznego, który nie chce z szacunkiem przyjąć obcego, zmierzając do poniżenia go, zmuszając go siłą do znoszenia odbierającego honor traktowania w kluczu podległości, poddaństwa (*a subire un infamante trattamento di sottomissione*). Ta poniżająca praktyka jest również zagrożeniem dla Lota (w. 9), który uczynił się odpowiedzialnym za cudzoziemca, będącego „pod jego dachem” (w. 8). Ujawnia to zło moralne miasta Sodomy, nie tylko odmawiającego gościnności, ale także nie znoszącego faktu, że w jego obrębie jest ktoś, kto otwiera swój dom dla obcego. W istocie, w odniesieniu do dwóch „aniołów” Lot dopełnił tych samych tradycyjnych gestów gościnności (w. 1-3), które spełnił Abraham wobec trzech „ludzi” mijających jego namiot (Rdz 18,1-8). Ta gościna zapewnia Lotowi zbawienie (19,16), a Abrahamowi błogosławieństwo ojcostwa (18,10). Kto zaś przeciwstawia się nieznanemu i poważnie go obraża, doświadczy przekleństwa, jak wobec patriarchy przepowiedział to Pan: „Będę błogosławił tym, którzy tobie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i Ja będę złorzeczył” (12,3).

Ten sposób odczytania historii Sodomy potwierdza Mdr 19,13-17, w której przykładna kara dla grzeszników (najpierw Sodomy, a potem Egiptu) motywowana jest tym, że „żywili ku gościom najgorszą nienawiść”. Podobna konkluzja wynika również pośrednio z Mt 10,14-15 i Łk 10,10-12, gdzie mówi się o karze wymierzonej za odrzucenie Pańskich wysłanników, karze surowszej niż ta, która spadła na Sodomę.

**188.** Dalsze i mocniejsze potwierdzenie tej interpretacji pochodzi z opowiadania w Sdz 19, w pewnym sensie paralelnego do Sodomy: zostaje tutaj poruszony ten sam grzech, jednak jest on tu praktykowany przez „braci” (Sdz 20,23.28) wobec osób należących do innego pokolenia Izraela. Bohaterem narracji jest lewita z Efraima, który przybywa do Gibe'a Beniamina ze swoją drugorzędną żoną i jest przyjęty przez starca (19,16-21), z tymi samymi gestami gościnności, o których opowiada się w historii o Abrahamie (Rdz 18,1-8) i Locie (Rdz 19,1-3). Jednak niektórzy mieszkańcy Gibe'a, „mężowie przewrotni”, stają przed panem domu z żądaniem „poznania” gościa (Sdz 19,22). Ich przemoc wyładowuje się na kobiecie lewity, doprowadzając ją do śmierci (w. 28), co pokazuje, że nie kierowali się pociągami seksualnym wobec mężczyzny, lecz napastowali obcego, upokarzając go hańbiącym traktowaniem, być może nawet z ostatecznym zamiarem zabicia go (por. Sdz 20,5).

Podsumowując, musimy zatem stwierdzić, że opowiadanie o Sodomie (a także o Gibe'a) ilustruje grzech polegający na uchybieniu gościnności, wrogości i przemocy wobec obcego. Zachowanie to jest uznawane za bardzo poważne i godne najsurowszej kary, ponieważ odrzucenie innego, potrzebującego i bezbronnego cudzoziemca, stanowi zasadę rozkładu społeczeństwa, mając w sobie śmiertelną przemoc, która zasługuje na adekwatną karę.

Nie znajdujemy w tradycjach narracyjnych Biblii wskazówek dotyczących praktyk homoseksualnych czy to jako zachowania godnego potępienia, czy jako postawy tolerowanej bądź przyjmowanej z przychylnością. Przyjaźni osób tej samej płci (jak Dawid i Jonatan, wychwalani w 2 Sm 1,26) nie można uznać za wskazówkę na rzecz uznania homoseksualizmu w społeczeństwie żydowskim. Tradycje prorockie nie wspominają o zwyczajach tego rodzaju zarówno wśród ludu Bożego, jak i wśród narodów pogańskich. Ta cisza kontrastuje z oświadczeniami z Kpł 18,3-5.24-30, które przypisują Egipcjanom, Kananejczykom i ogólnie nie-Izraelitom niedopuszczalne zachowania seksualne, w tym relacje homoseksualne. Sugeruje to, jak zobaczymy, negatywną ocenę tej praktyki.

**189.** *Prawodawstwo Starego Testamentu* jest w tej kwestii bardzo ograniczone. Reguła z Pwt 22,5, która zabrania kobietom noszenia męskiej odzieży (lub zasadniczo męskich przedmiotów), a mężczyznom noszenia kobiecych ubrań (albo ozdób) jest przez niektórych interpretowana jako potępienie odrażających praktyk (*tô'ēbāh*), takich jak zmiana płci, które miały miejsce w środowisku kananejskim. Inni uważają raczej, że reguła ta ma na celu sprzyjanie wyraźnemu rozróżnieniu między mężczyzną a kobietą, zgodnie z zasadą „oddzielenia” i różnicowania, stosowaną na przykład wobec zasiewu bądź tkaniny ubrań (Kpł 19,19; Pwt 22,9-11). Jeszcze inni uważali, że przykazanie miało na celu unikanie kamuflaży, przybieranych

w celu bezkarnego popełniania przestępstw (takich jak cudzołóstwo, kradzież, a nawet morderstwo).

Tylko w Księdze Kapłańskiej znajdujemy dokładną listę zakazów dotyczących godnych potępienia aktów seksualnych, wśród nich także relacji homoseksualnych między mężczyznami. W Kpł 18,22 spotykamy polecenie: „Nie będziesz obcował z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą. To jest obrzydliwość (*tô'ēbāh*)”. W Kpł 20,13 wskazuje się sankcję: „Ktokolwiek obcuje cieleśnie z mężczyzną, tak jak się obcuje z kobietą, popełnia obrzydliwość (*tô'ēbāh*). Obaj będą ukarani śmiercią, ich krew spadnie na nich”. Zakaz (męskich) praktyk homoseksualnych umieszcza się między zakazami kazirodztwa (Kpł 18,6-18; 20,11-12.14.19-21-21) i innymi odchyleniami seksualnymi, typu cudzołóstwo (Kpł 18,20; 20,10) i zoofilia (Kpł 18,23; 20,15-16). Wagę popełnianego czynu, oprócz zakwalifikowania go jako „rzeczy obrzydliwej”, ukazuje kara śmierci. Nie mamy wiadomości, czy sankcja ta była kiedykolwiek stosowana, co nie zmienia faktu, że prawo Starego Testamentu uważa takie zachowanie za bardzo niewłaściwe.

**190.** Ustawodawca nie podaje powodów ani dla zakazu, ani dla nałożonej surowej kary. Możemy jednak uznać, że prawodawstwo Księgi Kapłańskiej miało na celu ochronę i popieranie seksualności otwartej na prokreację, zgodnie z przykazaniem Stwórcy wobec istot ludzkich (Rdz 1,28), dbając oczywiście o to, aby akt ten był wpisany w ramy prawomocnego małżeństwa. Cel prokreacyjny, który – jak przypuszczamy – jest postulowany przez Prawo, wyjaśniałby nie tylko potępienie zoofilii, ale także zakaz utrzymywania stosunków z żoną podczas nieczystości menstruacyjnych (Kpł 18,19; 20,18; por. Ez 18,6), a zatem w stanie bezpłodności, nie tylko „nieczystości” z powodu krwi. Ta ostatnia reguła, o charakterze rytualnym, jest znacząca jedynie wtedy, kiedy jest rozumiana w wymiarze symbolicznym. Odnosząc się zawsze do Rdz 1,28, można również stwierdzić, że system „oddzielania”, a zatem i różnicowania, ustanowiony przez twórcze działanie słowa Bożego, znajduje swój fundament w różnicy między mężczyzną i kobietą (płcią męską i płcią żeńską). Ich walor symboliczny zostaje przekreślony i zagrożony przez połączenie podmiotów tej samej płci.

**191.** W *Nowym Testamencie* motyw homoseksualizmu nie jest przywoływany w Ewangeliach. Jest wyraźnie obecny tylko w trzech tekstach listów Pawła (Rz 1,26-27; 1 Kor 6,9 i 1 Tm 1,10). Dwa ostatnie teksty należą do gatunku literackiego zwanego listą grzechów, które w pewien sposób przypominają stylem literackim Księgę Kapłańską. Pierwszy fragment jest ważniejszy i zasługuje na szczegółowy komentarz.



### (a) Listy grzechów

W *spisach* wskazujących zachowania, które uniemożliwiają „odziedziczenie królestwa Bożego” (1 Kor 6,9-10; Ga 5,21; Ef 5,5; por. także Tt 3,3), Paweł ujmuje również grzechy w sferze seksualnej, używając zasadniczo ogólnych wyrażeń, z wykorzystaniem np. terminologii należącej do zakresu semantycznego rzeczownika *porneia* (1 Kor 5,11; 6,9; Ga 5,19; Ef 5,5; Kol 3,5; 1 Tm 1,10), i tylko rzadko uściślając opisywane czyny, jak cudzołóstwo (1 Kor 6,9) i, w dwóch przypadkach, męski homoseksualizm (1 Kor 6,9; 1 Tm 1,10).

#### W 1 Kor 6.9-10

W ogólnej kategorii „nieprawych” (*adikoi*), przeciwstawionych „świętym” (*hagioi*) – piętnuje się tych, którzy popełniają niewłaściwe czyny przypisywane poganom (por. także 1 Kor 5,9-11). Ich nieprzystawalność do chrześcijańskiego stylu życia uwydatnia wprowadzające pytanie retoryczne „czy nie wiecie, że...?”, używane przez Apostoła Narodów (szczególnie w Liście do Koryntian: 1 Kor 3,16; 5,6; 6,2-3 i in.) dla uświadomienia prawdy, która powinna być oczywista dla jego odbiorców. Skądinąd w tym samym liście są oni chwaleni przez Pawła za posiadanie „wszystkich darów wiedzy” (1 Kor 1,5).

Prezentuje się tu listę dziesięciu wykroczeń podzieloną na dwie części (swego rodzaju Dekalog, dostosowany do sytuacji Koryntian): w w. 9 wskazuje się głównie grzechy natury seksualnej; w w. 10 grzechy związane z chciwością (te ostatnie bardziej znaczące w kontekście). W pierwszej serii mamy też bałwochwalstwo, zaskakująco umiejscowione między grzechami o charakterze seksualnym. Zobaczymy, że także w Rz 1 Paweł ustanowi związek między brakiem uznania Boga a występkami w sferze seksualnej. Męska sodomia (*arsenokoitai*) znajduje się na końcu pierwszej części, poprzedzona cudzołóstwem i zachowaniem zniewieściałym (*malakoi*). Podobnie jak w Dekalogu Starego Testamentu i w innych spisach starotestamentowych, lista ta poddaje wszystkich winowajców tej samej sankcji wykluczenia z Królestwa Bożego. Niektóre kategorie (takie jak chciwość lub pomówienie) wydają się jednak podlegać rozeznaniu, ponieważ powaga czynu może być bardzo różna w zależności od konkretnego przypadku.

#### W 1 Tm 1,9-10

**192.** Również tutaj mamy bardzo długą listę, która obejmuje „niegodziwych”, nieprawych (*anomoï*), przeciwstawionych temu, kto jest sprawiedli-

wy (*dikaiois*). Być może można tu dostrzec pierwszą grupę pięciu przestępstw (w. 9) i drugą (w. 10) tak samo składającą się z pięciu wykroczeń. W tle wydaje się pojawiać powiązanie z Dekalogiem na tyle, na ile przechodzi się od buntu natury religijnej do nieposzanowania rodziców, od morderstwa do grzechów natury seksualnej, kończąc na krzywoprzysięstwie.

Kontekst wyznacza wykładnia odchodzących od prawowierności „doktryn”, popieranych przez tych, którzy twierdzą, że są „uczonymi w Prawie” (1 Tm 1,7), przeciwstawiających się „Ewangelii chwały błogosławionego Boga” (1 Tm 1,11). Podobnie i tu lista jest wprowadzana poprzez „wiemy...” dla zilustrowania dobrze znanej rzeczy.

Z owych list możemy wywnioskować, że dla chrześcijan praktykowanie homoseksualizmu jest poważnym przewinieniem. Paweł nie podaje tutaj uzasadnienia, jak gdyby była to kwestia w pełni znana i podzielana, nawet jeśli mogłyby istnieć inne stanowiska (poza wspólnotą chrześcijańską), popierające odmienne opinie. Apostoł wydaje się brać pod uwagę odniesienie do praw Księgi Kapłańskiej i ogólnie do tradycji Starego Testamentu, także przez odwołanie do sposobów wyrazu (dekalogicznych), które powielają te znane z tradycji we wspólnotach chrześcijańskich.

### *(b) Fragment Rz 1,26-27*

**193.** W początkowej części Listu do Rzymian, poświęconej ukazaniu powszechnej winy ludzkości, obiektu gniewu Bożego (Rz 1,18), wobec którego wszyscy potrzebują usprawiedliwienia w Chrystusie (Rz 3,21-26), Paweł prezentuje dyskurs o charakterze ogólnym (Rz 1,18-32), gdzie pojawia się kwestia homoseksualizmu, połączona z rozważaniami, ukazującymi nam, jak zachowanie to było rozumiane i oceniane w pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej.

Refleksję Apostoła Narodów poprzedza ogólne stwierdzenie na temat „bezbożności i nieprawości” oraz „prawdy”, na którą nakłada się pięta (Rz 1,18). Połączenie zatem składa się z dwóch elementów, jakie powinniśmy uwzględnić w naszej analizie. Z jednej strony mamy tu żydowsko-biblijną koncepcję *sprawiedliwości* (powiązanie z Prawem, a więc regułą i dyscypliną postępowania); z drugiej koncepcję *prawdy* (przeciwstawioną kłamstwu: Rz 1,25), która nie jest nieobecna w świecie żydowskim, ale z pewnością jest bardzo ważna w świecie greckim. Tekst będzie zatem dotyczył nieprawego zachowania, przy czym będzie też wyczulony na potępienie teorii usprawiedliwiających zło (Rz 1,32). W istocie, na początku wywodu, czyniąc z tego wręcz nić przewodnią swojej argumentacji, Paweł piętnuje fakt, że poganie „znikczemnieli w swoich myślach i zaćmio-

ne zostało bezrozumne ich serce” (Rz 1,21). „Podając się za mądrych, stali się głupimi” (Rz 1,22), dając wyraz w swoim postępowaniu „na nic niezdatnemu rozumowi” (Rz 1,28).

**194.** Krytyka oskarżycielska (*denuncia*) Apostoła Narodów rozwija się w trzech etapach:

(1) Pierwszy dotyczy *relacji z Bogiem*, a piętnuje się fakt, że ludzie, mając przed oczami rzeczywistość stworzenia, ponadto zaś intelekt umożliwiający jej zrozumienie, nie byli w stanie odróżnić stworzenia od Stwórcy. Zamiast oddać chwałę Bogu, czcili „podobizny i obrazy” ludzi i zwierząt (Rz 1,20-25). Nie dostrzegli różnicy, pomieszali odrębne rzeczywistości; stąd wzięła się mylna praktyka religijna (utożsamiana z bałwochwalstwem).

(2) Z tego braku inteligencji wynikają dla Pawła konsekwencje w porządku antropologicznym, *przede wszystkim wypaczenia natury seksualnej*. Ponieważ „Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy” (Rz 1,25), oto przejawy „nieczystości” (*akatharsia*), postrzegane jako „hańbienie własnych ciał”. Wszystko to uwidacznia się, na sposób niemal emblematyczny, w praktykach żeńskiego i męskiego homoseksualizmu. Fakt „zamienienia” Boga na jakiś obraz (Rz 1,23), czyli „przemienienia prawdy Bożej w kłamstwo” (Rz 1,25), przedstawia się jako coś, co powoduje „zmianę” w relacjach seksualnych, przez co związek taki nazywa się „przeciwnym naturze” (Rz 1,26). Wyrażenie to należy interpretować jako coś, co stoi w sprzeczności z konkretną rzeczywistością obdarzonych płciowością ciał, różniących się w swej naturze między sobą (*hanno in loro stessi una differenza*) i w sobie samych mających celowość, które nie są uznawane i przestrzegane w relacjach między osobami tej samej płci. Według apostoła związki homoseksualne wyrażałyby jedynie „pożądania serca” (nietyпова terminologia wskazująca na nieuporządkowane namiętności, gdzie indziej opisywane jako „pożądania ciała”, por. Ga 5,16-17; Ef 2,3). W rzeczywistości wszystko to kwalifikuje się jako „bezcne namiętności” (Rz 1,26), „akty haniebne” (Rz 1,27), „wykolejenie” (Rz 1,27). Tak więc Paweł idzie za sądem Księgi Kapłańskiej, z tą istotną różnicą, że postrzega takie zachowania jako konsekwencję głupoty, która sama w sobie jest rodzajem kary: „wydał ich Bóg na pastwę bezcnych namiętności (...), tak że na samych sobie ponieśli zapłatę należną za zbroczenie” (Rz 1,26-27). Człowiek powinien zatem widzieć w seksualności, która nie uznaje już „naturalnych” różnic, symptom swego wypaczenia prawdy.

(3) Paweł dodaje następnie, że zawsze ze względu na brak uznania prawdziwego Boga, występują *w społeczeństwie zachowania pełne nieładu i przemocy*, które wpływają na wszystkie relacje międzyludzkie. Znajdujemy tu raczej niejednorodną listę (Rz 1,29-31) (podobną do wymienianych po-

wyżej), piętnującą poważny stan świata widziany okiem oświeconym przez Torę. Także wywrócenie wartości szacunku i jedności we wspólnocie interpretuje się jako „wyrok Boży” (Rz 1,32), który powinien otworzyć nasze oczy na kłamstwo powodujące tę niesprawiedliwość. Tym konkretnym obszarem, dotyczącym relacji społecznych, będziemy się zajmowali w kolejnych częściach tego rozdziału.

**195.** *Podsumowując*, analiza egzegetyczna tekstów Starego i Nowego Testamentu ukazała pewne elementy, które należy wziąć pod uwagę przy ocenie homoseksualizmu wraz z jego konsekwencjami etycznymi. Niektóre sformułowania autorów biblijnych, jak również wskazania dyscyplinarne Księgi Kapłańskiej, wymagają inteligentnej interpretacji, która zachowa wartości, jakie tekst święty zamierza propagować, unikając równocześnie dosłownego powtarzania tego, co niesie ze sobą również cechy kulturowe tamtych czasów. Wkład nauk humanistycznych, wraz z refleksją teologów i moralistów, będzie niezbędny dla odpowiedniego ujęcia tej problematyki, zaledwie zarysowanej w obecnym *Dokumencie*. Ponadto konieczna będzie uwaga duszpasterska, zwłaszcza w stosunku do poszczególnych osób, aby urzeczywistnić służbę dobru, którą Kościół ma do podjęcia w swojej misji wobec ludzi.

## **Związek małżeński w perspektywie prorockiej**

**196.** Przesłanie niesione w imię Boże przez proroków w odniesieniu do jego aspektów normatywnych jest oczywiście zgodne z przesłaniem Tory. Wierność małżeńska jest uważana za niezbędną, w związku z czym potępia się cudzołóstwo (2 Sm 12,1-12; Jr 7,9; 29,23; Oz 4,2; Ml 3,5). W literaturze tej nie znajdujemy jednak napiętnowania (innych) niegodnych praktyk seksualnych; częste oskarżanie o prostytutkę, skierowane do Izraela, metaforycznie nawiązuje do bałwochwalstwa (Iz 1,21; Jr 3,6; Ez 16,16; Oz 2,7 i in.); podobnie potępienie cudzołóstwa w większości przypadków należy rozumieć jako zdradę wyłącznej więzi z Panem (Jr 3,8; Ez 16:32; Oz 2,4; i in.).

Bardziej konkretny wkład dotyczący problematyki małżeńskiej otrzymujemy we fragmencie proroka Malachiasza. Krytykuje on praktykę rozwodową i opowiada się za wiernością pierwszej miłości, wprowadzając pojęcie oblubieńczego „przymierza”, którego świadkiem jest Bóg:

„Sprawiliście, że łzami, płaczem i jękami okryto ołtarz Pana, tak że On więcej nie popatrzy na dar ani nie przyjmie z ręki waszej ofiary, której by pragnął. A wy się pytacie: Dlaczego tak? Dlatego że Pan był świadkiem pomiędzy tobą a żoną twojej młodości, którą przeniewierczo opuściłeś. Ona

była twoją towarzyszką i żoną twojego przymierza (*b'rît*) (...). Wobec żony młodości twojej nie postępuj zdradliwie! Jeśli ktoś, nienawidząc, oddalił [żonę swoją] – mówi Pan, Bóg Izraela – wtedy stał się winny gwałtu”. Ponieważ Ja nienawidzę rozvodu, mówi Pan, Bóg Izraela” (Ml 2,13-16).

Jak można zauważyć, prorok kwalifikuje związek małżeński jako przymierze o walorze wiecznym między mężczyzną i kobietą (por. także Prz 2,17); tego typu stwierdzenie pozwala nam lepiej zrozumieć wybór proroków, którzy historię między Panem a Izraelem obrazują za pomocą obrazu oblubieńczego. Ozeasz byłby pierwszym, który na szeroką skalę używał tegoż symbolicznego oparcia (Oz 1–3), później przejętego przede wszystkim przez Jeremiasza (por. Jr 2–3), Ezechiela (por. Ez 16 i 23) oraz Izajasza w ostatniej części jego księgi (por. Iz 54,62).

### *Przymierze (Pana z Izraelem) wyrażone w terminach oblubieńczych*

197. Niektórzy egzegeci utrzymywali, że metafora oblubieńcza aplikowana do relacji Izraela z Bogiem była używana w polemice przeciwko kultowi Baala (imię, które po hebrajku oznacza „mąż”, „pan”) lub – bardziej ogólnie – w opozycji do różnych bóstw pogańskich, roszczących sobie tytuł „męża” głównych miast (określanych jako „dziewica...”, „córka...”). Wiemy jednak, że idea, zgodnie z którą małżeństwo ustanawiało relacje przymierza między ludźmi i rodzinami, była szeroko rozpowszechniona (por. Wj 23,32; 34,15-16; Pwt 7,3). W związku z tym aspekt polemiki religijnej (występujący na przykład w Oz 2,10) nie wydaje się być jedynym wyjaśnieniem dla symboliki oblubieńczej, używanej przez proroków dla zilustrowania przymierza synajskiego.

Z drugiej strony wiadomo, że pisarze biblijni, mówiąc o historii ludu Izraela ze swoim Bogiem, zaadaptowali ideę „paktu” między potężnym suwerenem („panem”) a jego wasalem („sługą”), regulowaną traktatem wyliczającym wzajemne prawa i obowiązki. Dekalog reprezentowałby biblijny odpowiednik tejże procedury. Należy zatem podkreślić istotne podobieństwa między paktem politycznym a paktem małżonków: w przypadku obu systemów metaforycznych konieczna jest, jako element konstytutywny, dobrowolna zgoda obydwu partnerów przymierza. Pakt nakłada zasadniczy obowiązek lojalności i wierności, co wyklucza dwulicowość i zdradę. Wreszcie, w zależności od zachowania „sprzymierzeńców”, kreśli się też dalszą historię z jej szczęśliwymi lub zgorbnymi następstwami, ostatecznie biorąc także pod uwagę anulowanie samego paktu. To pozwala zrozumieć, dlaczego dwa symboliczne wszechświaty, polityczny i oblubieńczy, często pokrywają się w literaturze prorockiej, przy czym pokrywaniu temu sprzyja również fakt, że mąż postrzegany był jako postać autorytatywna w stosunku do swojej żony i (swoich) dzieci.

**198.** Fakt, że instytucji małżeńskiej używa się dla opisywania historii Boga i Izraela, oznacza, że posiada ona wartość sama w sobie. Po raz kolejny zaświadcza się tu o „podobieństwie” między Bogiem a ludzkim stworzeniem, między boskim działaniem a tym, co nakazane człowiekowi. Przymierze oblubieńcze doskonale realizowane jest przez Pana, co rzuca światło na sposób, w jaki powinno być ono przeżywane przez małżonków. Stanowi to, pośrednio, prorockie przesłanie przeznaczone dla ludzkiej pary. Na początku pojawia się tu zawsze inicjatywa miłości (Jr 2,2-3), powodowana nie własną korzyścią, ale czystym pragnieniem życzliwości wobec współmałżonka(-i). Wierność, wymagana w małżeństwie, polega na utrzymaniu mimo upływu czasu wartości objawiającej się na początku, w „czasach młodości”. Nawet gdy ciężkie grzechy (takie jak cudzołóstwo i prostytutka) zagrażają istnieniu więzi miłości, możliwym jest, aby pierwotna miłość znalazła drogi dla pojednania poprzez przebaczenie, osiągając w ten sposób jeszcze głębszą komunie (Jr 4,1-2; Oz 2,16-22).

## **Przykład i nauczanie Jezusa**

**199.** W akapicie o rozwodzie widzieliśmy, jak Jezus rozjaśnił stan małżeński, odnosząc się do planu Stwórcy, który od początku pragnął zjednoczenia mężczyzny i kobiety w jednym ciele, aby wyrazić miłość w historii wierności. W odniesieniu do tego, na co pozwalał kodeks deuteronomiczny (Pwt 24,1-4) i wobec różnych sposobów interpretacji współczesnych Chrystusowi, wniósł On w tę kwestię nowy i zaskakujący impuls, porównywalny do najlepszego wina wniesionego na stół w dniu zaślubin (J 2,10). Nowość przesłania ewangelicznego obejmuje także inne aspekty relacji mężczyzna – kobieta, z których niektóre są naprawdę uderzające.

### *Jezus i kobiety*

W przeciwieństwie do powszechnego niedocenywania postaci kobiecej w ówczesnym środowisku, Jezus wykazywał szczególną uwagę i szacunek wobec zbliżających się do Niego kobiet, wywołując czasem konsternację, a nawet oburzenie sobie współczesnych (Mt 15,22-28; Łk 7,39; J 4,9.27). Powierając Dwunastu uprzywilejowaną rolę w swoim Kościele, Mistrz przyjął do grona tych, którzy Mu towarzyszyli, również „wiele” kobiet, między nimi Marię Magdalenę, Joannę i Zuzannę, które nie tylko zaspokajały materialne potrzeby wspólnoty (Łk 8,1-3; por. także Mt 27,55; Mk 15,40-41), ale dzieliły też to samo powołanie misyjne. Maria z Betanii jest nawet przedstawiana przez Łukasza jako godna naśladowania ikona ucznia,

zastłuchanego u stóp Jezusa (Łk 10,39; por. Dz 22,3). Oprócz podkreślenia roli Maryi z Nazaretu będącej uprzywilejowanym świadkiem misterium wcielenia Syna Bożego (Łk 1,26-38), ten sam ewangelista włącza w opowiadanie o ewangelicznych początkach inne postaci kobiece, takie jak Elżbieta (Łk 1,39-45) i Anna (Łk 2,36-38), jako prorockie wysłannice pełnego pociechy wydarzenia Zbawiciela.

Niektóre kobiety zostały wskazane przez Jezusa jako wzór hojności (Mk 12,41-44), miłości (Łk 7,47) czy proroczej intuicji (Mk 14,3-9). To kobiety idą za Jezusem aż na Kalwarię (Mt 27,55-56; Mk 15,40-41; Łk 23,49; J 19,25) i to one przychodzą do grobu wczesnym rankiem (Mt 28,1; Mk 16,1-2; Łk 24,1; J 20,1), demonstrując w ten sposób odważną i pełną miłości wierność wobec swojego Mistrza i Pana.

Przede wszystkim należy podkreślić, że Ewangelie przekazują, iż to kobiety, zwłaszcza Maria z Magdali, jako pierwsze spotkały Zmartwychwstałego, otrzymując od Niego zadanie zaświadczenia o Nim braciom (Mt 28,1-8; Mk 16,1-8; Łk 24,1-12; J 20,1-13.17). Fakt ten jest naprawdę istotny, biorąc pod uwagę, że w tamtym czasie nie dawano wiele wiary kobiecemu słowu (Łk 24,11; por. także Mk 16,11). Chrystus powierzył mężczyznom, (uważanym) za autorytatywnych świadków, zadanie głoszenia zmartwychwstania, jednakże opowiadanie biblijne pozostawia otwarte drzwi dla przyjęcia głosu wierzącej kobiety, gdy tylko pojawią się warunki kulturowe właściwszego szacunku wobec niej.

Kontynuując opowieść o życiu wspólnoty chrześcijańskiej w Dziejach Apostolskich, Łukasz zasygnalizuje obecność kobiet, wraz z Maryją, Matką Jezusa, we wspólnocie zgromadzonej na modlitwie w oczekiwaniu na Pięćdziesiątnicę (Dz 1,14). Następnie, z powodu ich roli w życiu Kościoła, wspomni Tabitę ze względu na jej miłość (Dz 9,36-42), Marię, matkę Jana, zwanego Markiem ze względu na jej gościnny dom (Dz 12,12), Lidię, mistrzynię gościnności (Dz 16,13-15) i cztery córki ewangelisty Filipa, obdarzone prorockim charyzmatem (Dz 21,9).

### *Celibat dla Królestwa Bożego*

**200.** Nowatorski wkład Chrystusa zaznacza się najwyraźniej w Jego nauce dotyczącej motywu dziewictwa poświęconego Królestwu Bożemu. Stary Testament przypomina, że prorok Jeremiasz został poproszony o rezygnację z małżeństwa jako znak zbliżającego się końca Jeruzalem (Jr 16,2). O ile wiemy, także inni prorocy, między innymi Eliasz, Elizeusz i Jan Chrzciciel, nie zawarli związku małżeńskiego, wyrażając w ten sposób całkowite oddanie swojej posłudze. Jezus umieszcza się osobiście w tej linii

prorockich świadków, przybierając dodatkowo rolę Oblubieńca Izraela, określenie, które – jak widzieliśmy – było w tradycji prorockiej zarezerwowane dla Boga. Tego typu roszczenie Chrystusowe zostaje poświadczony w formie pośredniej, choćby wtedy, gdy dla wskazania nowości swojego objawienia, Jezus mówi uczniom Jana Chrzciciela: „Czy goście weselni mogą się smucić, dopóki pan młody jest z nimi? Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy będą pościć” (Mt 9,15). Jezus czyni aluzję do swojej osoby jako oblubieńca również w przypowieści o zaślubinach syna królewskiego (Mt 22,1-14; por. także Łk 12,36) oraz w przypowieści o dziesięciu pannach, które oczekują na przybycie oblubieńca (Mt 25,1-12). Jeszcze wyraźniej w Ewangelii według św. Jana nauczający nad Jordanem Chrzciciel składa swoje świadectwo o sobie i o Chrystusie, odwołując się do tejszy symboliki: „Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem; a przyjaciel oblubieńca, który stoi i słucha go, doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca. Ta zaś moja radość doszła do szczytu” (J 3,29).

Co do swoich uczniów, Pan nie dał normatywnych zaleceń, skłaniających do naśladowania Jego wyboru dziewictwa. Jednak w stosunku do apostołów i podążających za Nim w Jego wędrownym posłudze, wydaje się słusznym domniemanie, że przyjęli oni stan celibatu, czy też status osobisty wolny od zobowiązań małżeńskich. Fragment Łk 18,29-30, w pewnym sposób opisujący stan tych, którzy poszli za Nauczycielem, powinien być interpretowany w tym sensie, biorąc pod uwagę, że odpowiadając, Jezus oświadczył: „Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu lub *żony*, braci, rodziców lub *dzieci* dla królestwa Bożego, żeby nie otrzymał daleko więcej [jeszcze] w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego”. Kwalifikacja „bezzennych” „dla królestwa niebieskiego” (Mt 19,12) niewątpliwie dotyczy również tych, którzy decydują się nie wchodzić w związek małżeński i nie mieć dzieci według ciała, aby poświęcić się ciałem i duszą wspólnocie, rodząc, poprzez Słowo, do życia wiecznego.

Pewnym jest, że Pan Jezus przyszedł, by dać początek nowemu Izraelowi, który nie rozmnaża się z ludzkiego nasienia, lecz rodzi się przez Słowo i jest ożywiany przez Ducha Świętego (J 1,13; 3,5-6; Jk 1,18; 1 P 1,23). Dwunastu, w przeciwieństwie do dwunastu synów Jakuba, stanowi symboliczny początek nowego ludu Bożego, z „dziećmi” zrodzonymi przez posłuszeństwo wiary. W istocie, Kościół Chrystusowy stanowi duchową rodzinę (por. Mt 12,46-50), w której to Bóg jest jedynym prawdziwym Ojcem (Mt 23,9). Nie nakłada to jednak obowiązku celibatu na wszystkich chrześcijan. Dziewictwo dla Królestwa Bożego jest raczej owocem specjalnego „powołania”. Z jednej strony wymaga szczególnego wezwania i stosownego daru od Pana, a z drugiej – realizuje się w wolnym przyłgnięciu osoby,



dokonującym się w imię Jezusa i naśladowującym Go, tak że cała egzystencja przyjmuje formę prorocką, głosząc rzeczywistość eschatologiczną (por. Mt 22,30).

## Nauczanie Pawła

**201.** Wszyscy wiemy, że chrześcijański „dyskurs” jest w istotny sposób rozwijany teologicznie w listach Pawła. Dotyczy to również relacji między mężczyzną a kobietą. Antropologia Apostoła Narodów, choć zakotwiczona w tradycji żydowskiej, prezentuje oryginalne interpretacje, które w połączeniu ze wskazaniem i radami wywarły znaczący wpływ na historię Kościoła. Niektóre z jego wypowiedzi budzą dziś jednak wątpliwości, które zasługują na uwydatnienie.

### *Na temat małżeństwa*

Jeśli chodzi o ogólnie pojętą seksualność, tradycja Pawłowa kładzie nacisk na „świętość” postępowania, piętnując w konsekwencji każdą formę nieczystości (1 Kor 6,18; Ef 5,3; Kol 3,5; Hbr 13,4). W tej kwestii wystarczy zacytować fragment listu, który uważa się za chronologicznie pierwszy:

„Wiecie przecież, jakie nakazy daliśmy wam w imię Pana Jezusa. Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty (*porneia*), aby każdy umiał utrzymywać własne ciało w świętości i we czci, a nie w pożądlivej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie. (...) Albowiem nie powołał nas Bóg do nieczystości (*akatharsia*), ale do świętości. A więc kto [te słowa] odrzuca, nie człowieka odrzuca, lecz Boga, który przecież daje wam swego Ducha Świętego” (1 Tes 4,2-8).

„Czystość” ciała jest postrzegana przez Pawła jako następstwo przynależności człowieka do Pana:

„Ciało nie jest dla rozpusty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała. (...) Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wzięwszy członki Chrystusa, będę je czynił członkami nierządnic (*porne*)? Przenigdy! Albo czyż nie wiecie, że ten, kto łączy się z nierządnicą, stanowi z nią jedno ciało? Będą bowiem – jak jest powiedziane – dwoje jednym ciałem. Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 13.15-17).

Pojęcie przymierza (z Panem) służy zatem dyktowaniu zasad przeżywania seksualności. Wynika z tego, że „duchowość” chrześcijańska przejawia się właśnie w sposobie, w jakim przeżywa się cielesność.

**202.** Ta sama symbolika (przymierza) zostaje przez Pawła zaaplikowana do stanu małżeńskiego na dobrze znanej stronie Ef 5,22-33. Apostoł, cytując ponownie Rdz 2,24, posługuje się tutaj kategorią „wielkiej tajemnicy” (Ef 5,32), kwalifikując związek małżeński jako doskonałe objawienie miłości. Prorocy, jak widzieliśmy, posługiwali się obrazem oblubieńczym dla opisanie historii przymierza między Panem a Izraelem. Teraz Paweł w pewnym sensie aktualizuje starożytną tradycję, dokonując podwójnej transpozycji. Pierwsza polega na przypisaniu Chrystusowi obrazu Oblubieńca jako autora „nowego przymierza”, które realizuje się już nie we krwi ofiar, lecz w darze samej osoby Jezusa, w darze, który oczyszcza i uświęca Kościół, Jego oblubienicę (Ef 5,25-27). Historyczne rozwinięcie miłości, jaką starożytni prorocy przypisywały Bogu (na przykład Ez 16,8-14), zostaje przez Pawła odniesione do działania Chrystusa jako doskonałego wypełnienia historii zbawienia. Ta pierwsza transpozycja metafory prorockiej sytuuje się w kontynuacji z tradycją ewangeliczną, w której nawiązywano do roli Chrystusa jako Oblubieńca Izraela.

Drugiej transpozycji, ważniejszej dla obszaru antropologii, Paweł dokonuje, przyjmując rzeczywistość chrystologiczną jako wzór relacji oblubieńczej między (chrześcijańskimi) małżonkami. Proponowanie (chrześcijańskiemu) mężowi przykładu Chrystusa nie powinno wydawać się zuchwałym ani przesadnym, nawet jeśli wyraża to wymagający obowiązek doskonałego daru z siebie. W rzeczywistości, w Ewangelii od uczniów Jezusa wymaga się „doskonałości”, tak jak doskonałym jest Ojciec (Mt 5,48) i czynienia tego, co Jezus czynił, kochając tak, jak On kochał (J 13,34; 15,12). „Wielka tajemnica” wypełnia się ostatecznie, gdy osoba ludzka staje się podmiotem zdolnym do pełnego upodobnienia się do Boga w miłości.

**203.** Problematycznym i kontestowanym z punktu widzenia dzisiejszego rozumienia relacji małżeńskiej okazuje się być jednak wniosek, że tak jak Chrystus jest Głową Kościoła, „tak mąż jest głową żony” (Ef 5,23). W ten sposób Paweł zamierza uzasadnić władzę męża nad żoną, akceptując prawdopodobnie to, co w kulturze jego czasów wydawało się faktem „naturalnym”, mającym gwarantować porządek w rodzinie i nadającym tej regule wysoki walor religijny. Relacja między mężem i żoną zostaje włączona w matrycę relacji asymetrycznych, które w związku z tym wymagają szczególnej formy posłuszeństwa ze strony podporządkowanego. Po paragrafie poświęconym relacjom między mężem i żoną w Liście do Efezjan następuje passus, dotyczący relacji między rodzicami i dziećmi (Ef 6,1-4) oraz między panami i sługami (Ef 6,5-9). To samo ma miejsce w Kol 3,18-22. Można zatem zadać pytanie, czy taka metoda interpretacyjna respektuje pojęcie równej godności małżonków, które zdaje się potwierdzać między innymi

Rdz 2,22. Wymóg, aby „żony były poddane swoim mężom we wszystkim” (Ef 5,24; por. także Kol 3,18 i 1 P 3,1.5), nie wydaje się być odpowiednim przykazaniem dla zdefiniowania związku między małżonkami, gdzie doskonałość miłości powinna się raczej wyrażać w dialogu lub lepiej w zgodzie każdego na prawdę wypowiedaną przez drugiego, tak aby oboje byli posłuszni temu, czego chce Bóg. „Uległość” jest zatem wymagana od żony, podobnie jak i od męża. Miłości, która ofiaruje całkowicie siebie samego, wymaga się nie tylko od męża. Również od żony oczekuje się tego samego całkowitego daru wyrażonego przez Chrystusa w Jego pełnym miłości oddaniu się Kościołowi.

**204.** Z tych rozważań wyciągnijmy dwa wnioski. (i) Pierwszy dotyczy rozumienia w kontekście kulturowym różnych pastoralnych wypowiedzi Pawła, które – być może w imię „tradycji” (por. 1 Kor 11,2) – stawiają kobietę w pozycji niższej zarówno w rodzinie, jak i w Kościele.

Apostoł wymagał, aby kobieta zakrywała głowę podczas modlitwy i prokrowania (1 Kor 11,5), co z kolei było uważane za niestosowne dla mężczyzny (1 Kor 11,4), ponieważ, jak twierdzi, ten „jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta jest chwałą mężczyzny. To nie mężczyzna powstał z kobiety, lecz kobieta z mężczyzny. Podobnie też mężczyzna nie został stworzony dla kobiety, lecz kobieta dla mężczyzny” (1 Kor 11,7-9). Jak mieliśmy okazję ukazać w egzegezie Rdz 2,18-24, biblijny tekst na temat początków nie ustanawia ani wyższości, ani autorytetu mężczyzny nad kobietą. Zwyczaj zawołanych kobiet nie powinien być zatem zachowywany w społeczności, jeśli wyraża ich nieuzasadnione poddanie.

We fragmencie z tradycji Pawłowej czytamy: „Kobieta niechaj słucha nauk w cichości, z całym poddaniem. Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz [chcę, by] trwała w cichości. Albowiem Adam został pierwszy ukształtowany, potem – Ewa. I nie Adam został zwiedziony, lecz zwiedziona kobieta popadła w przestępstwo. Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci; [będą zbawione wszystkie], jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu – z umiarem” (1 Tm 2,11-15). Podstawa biblijna (Rdz 2–3) przyjęta dla nałożenia na kobietę ogólnej postawy poddania się zostaje w tym liście przedstawiona jako dowód; dziś jednak taka interpretacja jest kwestionowana. Niewłaściwymi okazują się zatem konsekwencje dyscyplinarne dla kobiet, takie jak obowiązek milczenia, zakaz nauczania (interpretowanego nawet jako „dominacja”) i obowiązek rodzenia dzieci (niemal jako zadośćuczynienie za sugerowany grzech Ewy).

W innym fragmencie z Pierwszego Listu do Koryntian Paweł powtarza nakaz dyscyplinarny przedstawiony powyżej: „Tak jak to jest we wszystkich zgromadzeniach świętych, kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć; nie dozwala się im bowiem mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo

nakazuje. A jeśli pragną się czegoś nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów. Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu” (1 Kor 14,33-35). Możliwe, że Paweł czyni tu aluzję do Rdz 3,16, aby potwierdzić poddanie kobiet mężczyznom. Nie należy jednak z tej interpretacji wnioskować, że niewłaściwym jest wypowiedanie się kobiet na zgromadzeniach, być może dla pouczenia z kompetencją i mądrością ich własnych mężów. Zalecenia apostoła należy zatem odnieść do kontekstu kulturowego tamtych czasów i uznać je przede wszystkim za wyraz jego troski o porządek w zgromadzeniach kościelnych.

Różne inne rozważania w obszarze antropologicznym, być może poczynione przez Pawła mimochodem, są co najmniej otwarte na krytyczne pytania. Na przykład nie wydaje się być zadowalającym nakazanie mężowi, aby kochał swoją żonę, ponieważ „kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje” (Ef 5,28), równie osobliwym wydaje się być stwierdzenie, że „żona nie rozporządza własnym ciałem (*ouk exousiazeti*), lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona” (1 Kor 7,4). Zrozumienie natury miłości, a także sensu oddania ciała współmałżonkowi wymagają dziś sformułowań innych niż litera Pawłowa.

**205.** (ii) Drugi wniosek idzie w pewnym sensie w kierunku przeciwnym i wyraża się w pytaniu o model parytetowy, postulowany przez współczesną mentalność jako odpowiedni dla opisu relacji między mężem i żoną. W dość częstym przypadku rozbieżności zdań między małżonkami, jak można będzie podjąć decyzję zobowiązującą ich oboje (a może nawet dzieci)? W jaki sposób ustrzec harmonię rodzinną, jeśli nikt nie „podda się”, w pokornym posłuszeństwie, opiniom innych? Wydaje się, że każda grupa społeczna potrzebuje autorytetu, który musi pełnić swoją funkcję w duchu mądrości i miłości, niezbędnym dla wspierania zgody i wspólnoty celów. Jeśli jednak w danym kontekście kulturowym nie uważa się za stosowne delegować jednego z małżonków do pełnienia tej autorytatywnej funkcji, wynika z tego, że ściśle parytetowa struktura wymaga od każdego z małżonków wysokiego względu na (wspólne) dobro rodziny i pokornej chęci słuchania drugiego, aby z miłością „podporządkować się” prawdzie (to znaczy woli Bożej), która objawia się w cierpliwym dialogu rozeznawania. W przeciwnym razie jedno z dwojga będzie skrycie przeważać nad drugim z nieuniknionymi negatywnymi konsekwencjami dla trwałości więzi małżeńskiej.

### *Na temat celibatu*

**206.** Idąc za Panem Jezusem, Paweł sam przyjmuje stan celibatu jako wyraz radykalnego poświęcenia się na służbę Ewangelii. Jego uczniowie są jego braćmi i dziećmi (Rz 1,13; 1 Kor 4,14-15; Ga 4,19). Apostoł dostarcza

także szeregu refleksji uzasadniających taki wybór życia. Przy tej okazji należy też jednak zwrócić uwagę na aspekty, które wydają się problematyczne.

Odpowiadając Koryntianom na szereg pytań dotyczących małżeństwa, Paweł zaczyna od stwierdzenia: „Co do spraw, o których pisaliście, to dobrze jest mężczyźnie nie łączyć się z kobietą. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty (*porneia*), niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża” (1 Kor 7,1-2). Ogólne stwierdzenie („dobrze jest mężczyźnie nie łączyć się z kobietą”) należy rozumieć jako docenienie dziewictwa, które mogło być kontestowane przez tych, którzy jako „nakaz” Boży nałożony na wszystkich pojmowali to, co Stwórca powiedział do *'ādām* („bądźcie płodni i rozmnażajcie się”: Rdz 1,28). Jednakże drugie zdanie („ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty...”) budzi zakłopotanie, ponieważ wydaje się przedstawiać małżeństwo nie jako precyzyjny wybór miłości, ale jako ucieczkę przeciwko nieprzyzwoitym pociągom (w ten sposób także w 1 Kor 7,8-9). W dalszej części listu wyłania się podejście interpretacyjne do małżeństwa i celibatu, które Paweł określa nie tyle jako „nakaz” (*epitagē*) Pana, ile raczej swoją osobistą opinię (*gnomē*) (1 Kor 7,25; por. także 1 Kor 7,40; Flm 14). Tę różnicę należy uważnie rozważyć.

Odnosnie do „dziewic” (1 Kor 7,25) pisze on: „Uważam, iż przy obecnych utrapieniach (*anankē*) dobrze jest tak zostać, dobrze to dla człowieka tak żyć. Jesteś związany z żoną? Nie usiłuj odłączać się od niej! Jesteś wolny? Nie szukaj żony! Ale jeśli się ożenisz, nie grzeszysz. Podobnie i dziewica, jeśli wychodzi za mąż, nie grzeszy. Tacy jednak cierpieć będą udreki (*thlipsis*) ciała, a ja chciałbym ich wam oszczędzić” (1 Kor 7,26-28). Raz jeszcze zostaje przypomniane, że celibat jest rzeczą dobrą, a nawet lepszą niż małżeństwo. Motywacja podana w tym względzie odnosi się do „utrapień” (por. 2 Kor 12,10; 1 Tm 3,7), być może związanych z sytuacją ekonomiczną tamtych czasów (1 Kor 7,29.31; 2 Tm 3,1). Naznaczone są one – zgodnie z tym, co czytamy również w eschatologicznym dyskursie Jezusa – różnymi rodzajami „udręki” (por. Mt 24,9.21.29; por. także 2 Kor 6,4), których Paweł chciałby oszczędzić swoim odbiorcom. Ogólna jego rada to pozostanie w stanie, w jakim każdy się znajduje (por. 1 Kor 7,17.20.24). Niemniej zmiana stylu życia może być konieczną odpowiedzią na powołanie duchowe. Ponadto małżeństwa nie można usprawiedliwić jedynie stwierdzeniem, że „nie jest grzechem” (por. 1 Tm 4,3), a wybór celibatu nie może być sposobem na uniknięcie niedogodności.

**207.** Kontynuując swoje refleksje, Apostoł Narodów daje dodatkowy powód dla postawienia celibatu ponad małżeństwem: „Chciałbym, żebyście byli wolni od utrapień. Człowiek bezzenny troszczy się o sprawy Pana, o to, jak by się przypodobać Panu. Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać żonie. I doznaje

rozterki (*memeristai*). Podobnie i kobieta: niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Pana, o to, by była święta i ciałem, i duchem. Ta zaś, która wyszła za mąż, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać mężowi. Mówię to dla waszego pożytku (*symphoron*)” (1 Kor 7,32-35). O ile słusznym jest widzieć w dziewictwie, wybranym na sposób wolny przez posłuszeństwo Bożemu wezwaniu, drogę świadectwa o całkowitym oddaniu się Panu i sposób przeżywania tego całkowitego poświęcenia się Panu, o tyle bardzo problematycznym jest uznanie małżeństwa za drogę niemal przeciwną, w którym małżonkowie troszczyliby się o sprawy tego świata, próbując przypodobać się sobie, zamiast samemu Bogu. „Podział” lub rozdwojenie serca nie jest istotowym ograniczeniem stanu małżeńskiego, w którym można rozwijać święty sposób życia, w prawdziwej miłości, w pełni miły Panu. Dalsze uznanie, że lepiej jest nie ożenić się ze swoją narzeczoną (jeśli takie jest znaczenie 1 Kor 7,36-38) lub zakomunikowanie wdowie, że lepiej niech nie wychodzi ponownie za mąż, są następstwem wcześniejszej argumentacji Pawła. W świetle całego biblijnego Objawienia, w uznaniu piękna i wyzwania miłości małżeńskiej, powołanie do dziewictwa konsekrowanego należy motywować za pomocą odmiennych kategorii.

Z tekstów Pawła wywnioskowano, że chrześcijanin stoi w obliczu dwóch życiowych wyborów: małżeństwa, które wydaje się być po prostu dozwolone, i celibatu, który się preferuje, ponieważ jest bardziej odpowiedni dla życia ewangelicznego. Taki dwupodział należy poddać rewizji, szczególnie jeśli gloryfikowanie jednej z dwóch „dróg” prowadzi w konsekwencji do niedocenienia drugiej. Każdą z nich należy postrzegać jako „powołanie” do świętości, z jej własną specyfiką; każda może być przeżywana w prawdzie tylko dzięki darowi Ducha miłości. Właściwe potraktowanie tej tematyki należy powierzyć kompetencjom innym od tych, które przejawiają zwykle komentatorzy tekstu biblijnego. W szczególności należałoby poszerzyć znaczenie relacji mężczyzny i kobiety przeżywanej w czystości tak dla tego kto jest żonaty (i dla tej, która jest zamężna), jak i nade wszystko dla tego, kto wybrał dziewictwo dla Królestwa Bożego. Przykład Jezusa mógłby być punktem wyjścia dla drogi rozumowania, na której rozwijałoby się temat przyjaźni mężczyzny i kobiety jako powszechnego powołania o wielkim duchowym bogactwie.

## 2. MIŁOŚĆ MIĘDZY RODZICAMI I DZIEĆMI

**208.** Spotkanie między mężczyzną i kobietą, ich wzajemne „poznanie się” i docenienie, daje początek historii miłości, której upragnionym owocem jest zrodzenie dzieci. W Rdz 4,1 czytamy: „Adam zbliżył się do swojej żony, Ewy. A ona poczęła i urodziła Kaina”. Wydarzenie narodzin jest ze

swej strony początkiem kolejnej historii, naznaczonej relacją dziecka z rodzicami i wpisującej się w konkretny moment w czasie, tak że każdy człowiek jest „dzieckiem człowieka” i „dzieckiem swoich czasów”.

Tego rodzaju rozważania znajdują swój literacki wyraz w „genealogiach” (w języku hebrajskim: *tôl dôt*; w języku greckim: *genesis*), w których biblijny narrator poprzez listę ojców i synów przypomina w sposób syntetyczny różne etapy ludzkiej historii.

### *Genealogie*

**209.** Księga Rodzaju w części, która opowiada o początkach ludzkości, po opisanie pochodzenia (*tôl dôt*) nieba i ziemi (Rdz 2,4) i po wyliczeniu potomków pierwszego ludzkiego syna, Kaina (Rdz 4,17-26), umieszcza w trzech wielkich listach genealogicznych (Rdz 5,1-32; 10,1-32; 11,10-32) współrzędne historii początków ludzkości, dostarczając jednocześnie informacji dotyczących różnorodnego rozprzestrzenienia się różnych grup etnicznych po powierzchni ziemi. Jak wynika z mało prawdopodobnej datacji, a także z pewnej płynności w prezentacji tożsamości przywoływanych postaci, z pewnością nie mamy tu do czynienia z wiarygodną z historyczystycznego punktu widzenia kroniką. Autor biblijny zamierza wyłożyć „sens” historii rozumianej jako prawda i ostateczny cel rodzaju ludzkiego: prawda historii zbiega się z objawieniem obecności Boga tam, gdzie działają ludzie. Na sposób programowy obwieszcza to Ewa przy narodzinach pierwszego syna człowieczego, gdy mówi: „Otrzymałam mężczyznę od Pana” (Rdz 4,1). Następnie uwidacznia się to w licznych interwencjach Boga, mających na celu zorientowanie biegu wydarzeń historii ludzkiej na błogosławieństwo, *cel* ostateczny, zamierzony i realizowany przez Pana.

W przeciwieństwie do rodowodu Kaina, który, można powiedzieć, zostaje przerwany jako naznaczony przekleństwem (Rdz 4,11), pierwsza genealogia (Rdz 5,1-32) przedstawia potomstwo syna Adama, Seta (który zastępuje Abła: Rdz 4,25). O potomstwie tym mówi się: „wtedy zaczęto wzywać imienia Pana” (Rdz 4,26), anachronizm w stosunku do Wj 6,3, a jednak rzeczywiste świadectwo religijne, które stwierdza, że prawdziwy Bóg został rozpoznany i był czczony od początku (przynajmniej przez niektórych obdarowanych Jego obecnością). Dziesięć imion, od Adama, grzesznika wypędzonego z Edenu, po Noego, „sprawiedliwego” (Rdz 6,9) i „pocieszyciela” (Rdz 5,29), wystarcza, aby nakreślić historię wielu wieków, która prowadzi do nowego początku ludzkości, pod znakiem trwałego przymierza i błogosławieństwa odnowionego wobec całego stworzenia po katastrofie potopu (Rdz 6–9).

**210.** Druga genealogia (Rdz 10,1-32), która różni się od pierwszej tym, że nie podaje żadnych wskazań czasowych, wymienia licznych potomków trzech synów Noego: Jafeta (Rdz 10,2-5), Chama (Rdz 10,6-20) i Sema (Rdz 10,21-31). Odwracając porządek ich narodzin, narrator skupia uwa-

gę czytelnika na tej linii patriarchalnej, w której swoją formę wyrazu znajdzie historia zbawienia. Ta realizuje się w konkretny sposób w kontekście „rozproszenia” ludzkości w różnych częściach świata. Ludy, które nabiorą znaczenia w dalszej części opowiadania biblijnego, zostają tutaj wyliczone, niemal na zasadzie scenariusza przygotowującego nas do różnych okresów historii ludu Bożego.

Ostatnia wielka genealogia Księgi Rodzaju (Rdz 11,10-32) kończy się rodzinami Abrahama, umieszczonego na końcu listy dziesięciu imion. Od Sema dociera ona do syna Teracha, który da początek historii swego ludu charakteryzującego się przymierzem z Panem. Wszystkie „pokolenia” od początku ludzkości prowadzą zatem do postaci kluczowej, do swego rodzaju obiecującego zaczątku. W istocie, w tym „ojcu” pierwotne błogosławieństwo Stwórcy (Rdz 1,28) staje się godną podziwu prawdą historyczną (Rdz 12,2), ponieważ potomstwo Abrahama nie jest owocem mocy ciała, lecz uległego posłuszeństwa wiary.

Na zakończenie kanonu hebrajskiego Pierwsza Księga Kronik, na wstępie swojego historycznego opowiadania, podejmuje gatunek literacki genealogii (1 Krn 1-9), włączając weń w zasadniczo wyczerpujący sposób wszystkie inne genealogie, jakie znajdujemy rozproszone w różnych (poprzednich) księgach biblijnych. Zwłaszcza szczegółowe wyliczenie potomków dwunastu synów Jakuba służy narratorowi jako przygotowanie do przedstawienia Dawida jako króla mesjańskiego, którego przymierze z Panem (1 Krn 11,1-3) jest podstawą niegasnącej nadziei dla Izraela (1 Krn 17,11-14).

**211.** Podobnie w Ewangelii Mateusza (Mt 1,1-17) osoba Jezusa Chrystusa jest postrzegana jako ostateczny punkt zbieżny całej historii Izraela, dzielącej się na trzy cykle czternastu pokoleń (w. 17), od Abrahama do Dawida (ww. 2-6a), od Dawida do Jechoniasza, króla czasu deportacji babilońskiej (ww. 6b-11), a wreszcie od Jechoniasza do Jezusa (ww. 12-16), „syna Dawida, syna Abrahama” (w. 1). Przymierze wraz ze swoimi obietnicami znajduje swe wypełnienie w Chrystusie, co zostanie zilustrowane w dalszej części ewangelicznego opowiadania: rodzenie według ciała urywa się, aby dać początek zrodzeniu poprzez Słowo.

Ewangelista Łukasz (Łk 3,23-38), wychodząc od Jezusa, wraca do wszystkich Jego przodków. Pierwszy ze wspomnianych „ojców”, Józef, jest tylko „uważanym” za takiego (w. 23), ponieważ narodziny Syna Najwyższego dokonują się dzięki interwencji Ducha Świętego (Łk 1,31-35). Pomiędzy innymi przodkami znajdujemy dobrze znane postacie wymieszane z tymi, których historia jest nieznaną, w uniwersalistycznym zamyśle połączenia „umiłowanego Syna” (Łk 3,22) z Adamem, o którym mówi się, że pochodzi od Boga (Łk 3,38).

**212.** Genealogie biblijne powielają nieustannie formę patrilinearną. Niektórzy powiedzą, że jest to proste odzwierciedlenie starożytnych koncepcji



patriarchalnych. Inni sugerują jednak, że w ten sposób ponad aktem cielesnego zrodzenia (z kobiety) stawiano aspekt prawnego uznania (ze strony ojca) łącznie z przeniesieniem na dziecko przysługujących mu praw. W tradycji biblijnej oznacza to przede wszystkim przyjęcie dziecka do wspólnoty świętego przymierza, jako członka ludu żyjącego dzięki Bożej obietnicy. W istocie mężczyzna, który rodzi się w „domu” potomków Abrahama, poprzez *obrzezanie* zostaje wpisany pomiędzy synów przymierza, z pokolenia na pokolenie: „Przymierze, które będziecie zachowywali między Mną a wami, czyli twoim przysłym potomstwem, polega na tym: wszyscy wasi mężczyźni mają być obrzezani” (Rdz 17,10). Męska linia Izraela będzie zatem nosiła w swoim ciele „znak” (Rdz 17,11) wieczystego przymierza (Rdz 17,13). Jezus został obrzezany ósmego dnia (Łk 2,21), stając się w ten sposób synem Abrahama, niosącym ostateczne błogosławieństwo wszystkim narodom (Dz 3,25-26; Ga 3,14).

### *Obrzezanie*

**213.** Obrzezanie, praktykowane przez różne ludy starożytne (od Syrii po Egipt: por. Jr 9,24-25), wydaje się, że było pierwotnie obrzędem inicjacji małżeńskiej. Jednakże, ponieważ w Izraelu nakazuje się je jako czynność do wykonania w ósmym dniu po narodzeniu dziecka (Rdz 17,12; Kpł 12,3), jego znaczenie ulega zdecydowanej zmianie. Historycy uważają, że w Izraelu praktyka ta utrwaliła się jako znak *przynależności* religijnej w czasach wygnania, kiedy dzieci Abrahama zostały pozbawione innych przejawów swej tożsamości, zmuszone do zamieszkiwania wśród nieobrzezanych ludów mezopotamskich. Można sądzić, że nacięcie wykonane na męskim członku miało praktyczną funkcję uwolnienia narządu płciowego od wszelkich przeszkód, aby ułatwić rozmnażanie. Postrzegane jednak w świetle objawienia biblijnego, obrzezanie staje się raczej znakiem wiary religijnej, która wyznaje, że *plodność* i życie wynikają z relacji przymierza z Bogiem, a nie tylko z ludzkiej płodności. W ten sposób według proroków synowie Izraela nosili w swoim ciele znaki swojej więzi z Bogiem życia, jednak ich serce było „nieobrzezane” (Kpł 26,41; Jr 9,25), nie należało do Pana, nie było związane z Nim całkowitą miłością. Kłamiwego rozdwojenia jaźni między rytualnym posłuszeństwem a upartym wewnętrznym brakiem uległości nie można było wyeliminować jedynie poprzez nagłące nawoływanie do „obrzezania serca” (Pwt 10,16; Jr 4,4). Jako konieczna jawiła się interwencja samego Boga, inaugurująca *nowe przymierze* (Jr 31,31-34), zapowiedziane już w Księdze Powtórzonego Prawa w słowach: „Pan, Bóg twój, dokona obrzezania twego serca i serc twych potomków, żebyś miłował Pana, Boga swego, z całego serca swego i z całej duszy swojej, po to, abys żył” (Pwt 30,6). Już nie fizyczny rodzic dokonuje nacięcia na ciele dziecka, ale Ojciec życia umieszcza swoją pieczęć

w intymnej sferze jednostki, czyniąc wieczystą jego przynależność do Boga. Nie będzie to jedynie przywilej mężczyzn, lecz zostanie udzielone każdemu człowiekowi, aby wszyscy, mężczyźni i kobiety, mogli doskonale kochać swego Pana i żyć życiem wiecznym.

**214.** Genealogie biblijne w rzeczywistości nie zawsze wspominają jedynie postać ojca. W niektórych przypadkach przywołuje się też *matki*, które decydują o szczególnych rozgałęzieniach linii potomstwa. Zaświadcza o tym między innymi Mateusz w genealogii Jezusa, wspominając oprócz Maryi, „z której narodził się Jezus, zwany Chrystusem” (Mt 1,16), również Tamar (Mt 1,3), Rachab (Mt 1,5), Rut (Mt 1,5) i żonę Uriasza (Batszebę) (Mt 1,6). Ogólnie rzecz ujmując, opowiadania biblijne często podkreślają rolę rodzicielki nie tylko ze względu na ciążę i poród (czasem dramatyczne: por. Rdz 35,16-19), ale także ze względu na wpływ, jaki wywiera ona na przyszłość potomstwa (por. na przykład Rdz 27,5-17.42-45; Wj 2,1-3,7-9; 1 Krl 1,11-31).

Zasadniczo należy zauważyć, jak ważnym z punktu widzenia antropologicznego jest to, że każda istota ma swe źródło (*origine*) w dwojgu osób (*principio*), w zjednoczeniu kobiety i mężczyzny poprzez akt połączenia się w miłości. Jakakolwiek separacja między małżonkami stanowić będzie rozdarcie w psychologicznej tożsamości osoby, która otrzymuje życie dzięki komunii rodziców. Jeśli to dzięki miłosnemu związkowi dwojga rodzi się dziecko, to w harmonii uczuć rodziców i zbieżności ich intencji dziecko dochodzi do sensu istnienia, wzrastając jako osoba A to wyraża się w słowie, które ojciec i matka kierują do dziecka, aby przyjęło je jako załączek życia, ponieważ takie słowo pochodzi z miłości i uczy miłości.

Posiada to także konsekwencje natury religijnej. W rzeczywistości żaden z rodziców nie może pochwalić się tym, że jest sam z siebie źródłem pochodzenia dziecka, co jest prerogatywą zastrzeżoną wyłącznie dla Jedyne go Ojca. Nie wystarcza jedynie „zrobić dziecko” (jak mówi się w języku potocznym), jeśli Bóg nie otworzy łona kobiety, aby mogła począć i porodzić (Rdz 30,2). Z tego powodu wierzący błogosławią Pana, który jednocząc dwoje małżonków (Tb 8,15-17), obdarzył ich łaską udzielenia ciała dziecku człowieka (Rt 4,13; 1 Sm 1,19-20.27).

### *Działania rodzicielskie*

**215.** Począwszy od aktu rodzącego życie, rozwija się historia, w której ojciec i matka okazują gesty miłości wobec swojego potomstwa, poprzez które wyraża się samo znaczenie bycia rodzicem, a w konsekwencji także znaczenie bycia dzieckiem.

(i) W pierwszej fazie życia dziecka pierwszorzędne znaczenie ma postać matki ze względu na ciążę, poród, karmienie piersią (2 Mch 7,27) i wszystkie zabiegi opiekuńcze, na trwałe determinujące związek afektywny między matką a dzieckiem. Należy jednak podkreślić także znaczenie ojca, który „uznaje” dziecko, wpisując je w sensie prawnym do rodziny i wspólnoty obywatelskiej. Można powiedzieć, że nawet jeśli uczestniczy w zrodzeniu „według ciała”, ojciec zawsze dokonuje swego rodzaju „adopcji”, kiedy przyjmując stworzenie zrodzone z kobiety, oświadcza: „to jest moje dziecko”. W starożytnym Izraelu imię nadawała czasem nowo narodzonemu matka (Rdz 29,32-35; 30,6-24; 35,18; Łk 1,59-63). W przeważającej jednak mierze nadawał je ojciec w momencie obrzezania, włączając niemowlę w genealogię ludu przymierza. Ewentualna zmiana imienia wskazuje, w pewnym sensie, na nowe narodziny powodowane nowym (duchowym) ojcostwem (por. Rdz 17,5).

(ii) Przyjęcie dziecka oznacza podjęcie przez rodziców ciągłych i praktycznych działań mających na celu rozwój życia ich potomstwa, które jest następnie ubierane, karmione i chronione przed wszelkimi zagrożeniami. Dziecko żyje w warunkach osoby potrzebującej, ale stan ten, zamiast być postrzegany jako upokarzający, staje się okazją do konstytuującego je i radosnego doświadczenia bycia kochanym, dzień po dniu, w sposób darmowy i szczodry. Jednocześnie rodzice łączą gesty codziennej troski ze słowem, które opowiada o pochodzeniu dziecka, które przekazuje rady mądrości użyteczne na przyszłość, a ponadto normy etyczne i religijne do zachowywania dla ustrzeżenia życia. Rodzice cieszą się, gdy dziecko dorasta w posłuszeństwie (por. Łk 2,40.51-52), ponieważ w słuchaniu wyraża się przyjęcie duchowego dziedzictwa rodzica (Prz 10,1; 15,20; 23,24-25; 27,11; 29,23).

(iii) Młody człowiek dorasta, staje się niezależny i samodzielny; następnie opuszcza ojca i matkę, aby założyć własną rodzinę. Rodzice sprzyjają tej chwili, przyznając dziecku dziedzictwo, które mu się należy, i przyzywając nad nim błogosławieństwa w postaci pomyślności, płodności i szczęścia. Ziemia powierzona pracy dziecka będzie stanowić w Izraelu ważny symbol daru otrzymanego od ojców. Tu życzliwe słowa modlitwy i błogosławieństwa przyniosą efekt podobny do skutków, jakie sprawia niebiańska rosa (Rdz 27,28).

Czytelnik Pisma Świętego nie może przeoczyć konstatacji, jak gesty rodzicielskie odnoszą się do relacji Boga względem Izraela. Bóg jest Ojcem, który rodzi przez swoje Słowo miłości, żywi i wychowuje, błogosławi i daje dziedzictwo gwarantujące życie bez końca.

## **Obowiązki rodziców i dzieci według Prawa**

**216.** Historia ludzka opowiedziana w Biblii jest realistyczna. Istnieją różne typy relacji między rodzicami i dziećmi, niektóre godne pochwały, inne potępiania. Może wydawać się to zaskakujące, ponieważ zwykle uważa

się, że związek taki powinien zawsze instynktownie wyrażać stały wymiar miłości, zwłaszcza ze strony ojca, a nade wszystko matki (Iz 49,15).

Nawet jeśli uczucie wydaje się płynąć naturalnie z serca rodzica, nie oznacza to, że zawsze jest ono właściwie uporządkowane. W historii patriarchów czytamy, że „Izaak kochał Ezaw, bo lubił potrawy z upolowanej zwierzyny; Rebeka natomiast kochała Jakuba” (Rdz 25,28). Ten rozdźwięk będzie miał wpływ na konflikt między dwoma braćmi. Podobnie „Izrael miłował Józefa bardziej niż wszystkich [innych] swych synów jako urodzonego w podeszłych jego latach. Sprawił mu też długą szatę z rękawami” (Rdz 37,3). W konsekwencji „Bracia Józefa, widząc, że ojciec kocha go bardziej niż ich wszystkich, tak go znenawidzili, że nie mogli zdobyć się na to, aby przyjaźnie z nim rozmawiać” (Rdz 37,4). W innych przypadkach ojcu brakuje zdecydowania w dyscyplinowaniu aroganckich dzieci: kapłan Eli upominał swoich synów, ale bez odpowiedniego karania ich nieprawego zachowania (1 Sm 2,22-25); Samuel nie był w stanie ich wychować, tak że w zepsuciu sprawowali urząd sędziowski (1 Sm 8,1-3); Dawid nie podjął odpowiedniej interwencji wobec Amnona, który był winnym gwałtu na swojej przyrodniej siostrze Tamar, ponieważ „go miłował. Był to przecież jego pierworodny” (2 Sm 13,21).

Podobnie dzieci nie zawsze okazują szacunek i posłuszeństwo wobec swoich rodziców. Ezaw na przykład sprawia ból ojcu i matce, zeniąc się w sposób sprzeczny z ich słusznymi pragnieniami (Rdz 26,34-35). Jakub obraża Izaaka, wydzierając mu podstępem błogosławieństwo zarezerwowane dla pierworodnego (Rdz 27,33-35). Bracia Józefa, sprzedając swojego brata, skazują ojca na życie w żałobie (Rdz 37,34-35).

Wychodząc od wymienionych wyżej historii, lepiej rozumiemy potrzebę Prawa Bożego, które ma być wskazówką zarówno dla ojców, jak i dla dzieci, tak aby wrodzona skłonność do miłości rozwijała się w pełnej prawdzie i sprawiedliwości.

### *Ustawodawstwo dotyczące rodziców*

**217.** W sercu Dekalogu zostaje sformułowana regulacja dotycząca szabat (Wj 20,8-11; Pwt 5,12-15), która wymaga od *pater familias*, aby były narzędziem wyzwolenia wobec dzieci, tak by siódmego dnia cała rodzina symbolicznie przeżywała wolność ofiarowaną przez Boga wraz z ratunkiem z niewoli egipskiej (Pwt 5,15). Należy zauważyć, że ponieważ ojciec sam jest posłuszny temu nakazowi, może być pośrednikiem posłuszeństwa wobec prawdziwego autorytetu Pana, który nie nakłada obowiązków niewolniczych dla swojej korzyści, ale wzywa do karności, wyrażającej auten-

tyczną drogę życia. W atmosferze odpoczynku i świętowania (typowym dla szabatu) ojciec, ofiarując swym dzieciom radość wolności, faktycznie tym samym kształtuje w nich ducha posłuszeństwa pierwszemu przykazaniu. Przypomina im i pozwala doświadczyć, że każdy Izraelita żyje wyrzekając się bałwochwalczego dzieła swych rąk (Pwt 5,8), aby stać się wolnym i móc służyć jednemu Panu. Każda norma przekazana synowi przez ojca musi ucieleśniać tego samego ducha – ducha wolności i posłuszeństwa.

Wychodząc od centralnego przykazania Dekalogu, można lepiej zrozumieć, w jaki sposób podstawowym obowiązkiem rodzica jest przekazywanie i wpajanie Prawa Bożego (por. Ps 78,3-7): Boże przykazania, które ojciec przyswoił sobie w swoim sercu, stają się przedmiotem jego „mowy” skierowanej do dzieci, w domu i w drodze, od chwili udania się na spoczynek do powstawania w celu podjęcia pracy (Pwt 6,6-7). Posłuszeństwo przeżywane konkretnie przez ojca w zachowywaniu Prawa staje się zasadą wychowawczą dla dziecka (Pwt 6,20), aby sprawiedliwość praktykowana przez całą rodzinę wydała jako owoc życie i szczęście (Pwt 6,24-25).

**218.** W tym sensie rodzic jest w najwyższym stopniu „nauczycielem”, ponieważ jest pierwszym, który uczy sensu życia, posługując się słowami mądrości i poprzez własne postępowanie zgodne z regułą dobra. Przekazywanie Prawa opiera się na faktycznym uznaniu wolności dziecka: nie narzuca się go pod przymusem, nawet jeśli jest przedstawiane jako więź konieczna. Mimo że wymaga podejmowania trudnych decyzji, zostaje ofiarowane jako drogocenny dar. Ojciec pobudza syna do dokonania właściwego wyboru. Stale podejmuje słowa Mojżesza, który postawił Izraela przed radykalną alternatywą: „Patrz, kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. (...) Wybierajcie więc życie, abyście żyli, wy i wasze potomstwo” (Pwt 30,15.19). Syn powinien dokonać wyboru posłuszeństwa, a posłuszeństwo realizuje się w miłości do Pana (Pwt 30.16.20).

Taka miłość domaga się pełni (Pwt 6,5), wyłączności (Pwt 5,7), daru z siebie. Ten ostatni aspekt zostaje znamiennej obrazowany w Rdz 22. Bóg prosi Abrahama, aby ofiarował w ofierze całopalnej Izaaka, „umiłowanego” syna (Rdz 22,2). Wystawia się tu na próbę miłości ojcowską (Rdz 22.1), ponieważ zostaje ona podporządkowana posłuszeństwu woli Bożej. W ten sposób ojciec, rezygnując z uznania syna za swoją własność, uzyskuje przystęp do pełni prawdy o swoim ojcostwie. Pan nie ukrywa, że nakazując złożenie ofiary, istotnie prosi wierzącego, aby był gotów zrezygnować ze swojego życia, wyrażając przywiązanie do tego, który jest Panem życia. Męczennicy w swoim poddaniu się oprawcom na sposób konkretny wy-

rażają wiarę w życie wieczne (2 Mch 7,9.14.23.29; Mdr 3,4-9), które uzyskuje się jedynie poprzez wybranie Boga jako pierwszego, ponad wszelką inną rzecz. Sam Jezus potwierdzi tę prawdę w kategoriach sposobu (Mt 10,39; 16:25; Mk 8,35; Łk 9,24; 17,3; J 12,25). W Izraelu poświęcenie siebie samego Bogu symbolicznie wyrażało się w ofiarowaniu pierworodnego (Wj 13,2.11-16; 22,28; 34,19-20; Lb 3,13; 8,16-17), jak to uczyniła Anna, przedstawiając Panu tak upragnionego przez nią syna, Samuela (1 Sm 1,24-28), jak uczynili to z Jezusem Maryja i Józef (Łk 2,22-24). Rytuał wyraża dar z jedynego dziecka ofiarowanego przez rodziców Bogu, który przyjmuje ofiarę i zwraca ją darczyńcy. Pan różni się od Molocha, żywiącego się ofiarami. On nie chce zabijania dzieci, uśmiercanych w celu uzyskania jakiejś łaski od bóstwa (por. Kpł 18,21; 20,2-5; Pwt 12,31; 18,10; 2 Krl 3,27; 16,3; 23,10; Jr 32,35 i in.). Pozwalając na „wykup”, przyjmuje w zamian pokorną ofiarę, która oznacza, że ofiarodawca został zwrócony sam sobie, uświęcony posłuszeństwem, ożywiony samym aktem oddania się Panu. List do Hebrajczyków mówi o Abrahamie: „Dzięki wierze Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedynego syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: Z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo. Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen jest wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go jako symbol [śmierci i zmartwychwstania Chrystusa]” (Hbr 11,17-19).

### *Ustawodawstwo dotyczące dzieci*

**219.** Naśladując ojca i idąc za jego wezwaniem, syn zostaje wezwany do posłuszeństwa. W istocie człowiek staje się dzieckiem przez posłuszeństwo. Pierwszym posłuszeństwem jest to, które rozwija się w słuchaniu rodziców. Jak stwierdziliśmy już na poprzedniej stronie, posłuszeństwo należy rozumieć jako pełną szacunku zgodę na słowo tych, którzy z miłości do swoich dzieci przekazują im nie własną opinię lub wolę, lecz dobroczynne Prawo Boże, które stanowi odwołanie do autentycznej wolności, ponieważ wskazuje człowiekowi drogę miłości. W tym sensie kto słucha głosu rodziców, słucha głosu Boga. Syn jest zatem wezwany do wyrzeczenia się roszczeń do bycia wyłączną zasadą oceniania i podejmowania decyzji, aby z pokorą przyjąć inteligencję i kreatywność wskazówek świadków Boga, aby docenić je jako dar, z którego wyrastają owoce życia.

Wciąż w sercu Dekalogu, zaraz po przykazaniu świętowania szabat (skierowanym do rodzica), mamy przykazanie dotyczące syna: „Czcij swego ojca i swoją matkę, jak ci nakazał Pan, Bóg twój, abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi (*ʿādāmāh*), którą ci daje Pan, Bóg twój”

(Pwt 5,16). Przykazanie to odróżnia od przykazań z tej samej listy uznana przez wszystkich cecha, jaką jest jego całkowicie pozytywne sformułowanie, zarówno w prezentacji imperatywu, jak i we wskazaniu dotyczącym konsekwencji jego przestrzegania. W odniesieniu do normy szabatu prawodawca podał motywację tego przykazania, odnosząc się do początków Izraela (w wersji Księgi Wyjścia, przypominając stworzenie). Jeśli chodzi o cześć oddawaną rodzicom, nie ma żadnego uzasadnienia, a zamiast tego rysuje się wizję przyszłości z nieokreśloną obietnicą dobra. Chcąc skorzystać z obietnicy życia, trzeba zrozumieć, jakie zobowiązanie nakłada to przykazanie.

**220.** Hebrajski termin użyty dla wskazania, czym jest obowiązek dziecka wobec rodziców, to intensywna forma czasownika *kābad*, który ze względu na ogólne znaczenie rdzenia powinno się przetłumaczyć poprzez „oddawać chwałę”. Często czasownik ten (lub jego ekwiwalenty wraz z rzeczownikiem *kābôd*) ma za dopełnienie bliższe samego Boga (Sdz 9,9; 13,17; 1 Sm 2,29; Iz 24,15; 25,3; 29,13; 43,23; Ml 1,6; Ps 22,24; 50,15.25; 86,12; Prz 3,9 i in.):

„Kto uciska ubogiego, lży jego Stwórcę,  
czci Go, kto ma litość dla biednych” (*kābad*) (Prz 14,31).

Prowadzi to do stwierdzenia, że cześć oddawana rodzicom posiada wymiar sakralny, ponieważ są oni historycznymi pośrednikami Tego, który jest Początkiem (*Origine*) życia. W Kpł 19,3, w pierwszym przykazaniu tak zwanego „Prawa świętości” (por. Kpł 19,2), znajdujemy odpowiadającą powyższej terminologię: „Każdy z was będzie szanował matkę i ojca”. Użyty tu czasownik (*yārē*) wyraża zasadniczo szacunek wobec Pana. Inne przykazania Tory potępiają postawę sprzeczną z czią oddawaną rodzicom i nakładają niezwykle surowe sankcje na przekraczających je: „Kto by złorzeczył (*qālal*) ojcu albo matce, winien być ukarany śmiercią” (Wj 21,17; Kpł 20,9); „Przeklęty, kto gardzi (*qālāh*) swoim ojcem lub matką” (Pwt 27,16); „Kto by uderzył swego ojca albo matkę, winien być ukarany śmiercią” (Wj 21,15). Podobne słownictwo podejmują tradycje prorockie i mądrościowe (por. Mi 7,6; Ml 1,6; Prz 15,20; 20,20; 23,22; 28,7; 30,17; Syr 3,16).

Mimo że jasną jest zasadnicza postawa, jaką należy zachować wobec rodziców, nie wskazuje się wyraźnie konkretnych czynów, w których manifestuje się cześć wobec nich. Podlegają one zróżnicowaniu w zależności od wieku dzieci, ze względu na różne epoki historyczne czy kultury narodów. Gest miłości i szacunku jest w swej istocie zawsze symboliczny, co wcale nie oznacza czegoś konwencjonalnego lub zbędnego, ale wręcz przeciwnie,

w swojej prostocie stanowi konkretny wyraz wartości o wielkim znaczeniu etycznym i religijnym.

Niewłaściwą byłaby próba opisanie niektórych przejawów czci wobec rodziców, gdyż – jak wspomniano – różnią się one w zależności od epoki, kultury i tradycji. Można jednak powiedzieć, że aktem, który w stopniu najwyższym i na sposób powszechny wyraża to, czego wymaga Dekalog, jest *posłuszeństwo*. Nie nakazuje się go jedynie małym lub nieletnim, ale każdemu dziecku, które poprzez swego ojca i matkę otrzymało słowo Prawa i przez nie ma przystęp do drogi życia.

### *Postacie ucieleśniające autorytet w Izraelu*

**221.** W kodeksie deuteronomicznym przedstawia się Izraelicie inne postaci ucieleśniające autorytet, które wymagają posłusznego poddania się im w sferze społecznej: chodzi o sędziów (Pwt 17,8-13), króla (Pwt 17,14-20), kapłanów (Pwt 18,1-8) i proroka (Pwt 18,9-22). W przypadku pierwszej kategorii (sędziów) i ostatniej (proroka) mówi się wprost, na zasadzie inkluzji, że każdy Izraelita musi przestrzegać wydanych przez nich dyrektyw (Pwt 17,10.13; 18,15.19). W przypadku innych form władzy rzecz wydaje się być oczywista, co wynika z całości tradycji biblijnej. Z drugiej strony zauważmy, że król ma obowiązek sporządzania odpisu Prawa „z tekstu kapłanów-lewitów” i czytania go każdego dnia swego życia (Pwt 17,18-19). W ten sposób ustawodawca wyjaśnia, że ten, kto rozkazuje (zarówno w sferze sakralnej, jak i cywilnej) jest pierwszym, który powinien być posłusznym, nie zaspokajając własnych chęci i przyjemności, lecz poddając się mądrej i dobroczynnej woli Boga. Ktokolwiek buntuje się przeciwko temu ludzkiemu autorytetowi, wypowiada zatem posłuszeństwo Bogu. Można powiedzieć, że w społeczeństwie żydowskim różne instancje władzy są powołane do pełnienia funkcji „ojcowskiej”. Z tego powodu tytuł „ojca” jest również przypisany w Piśmie Świętym królowi (1 Sm 24,12; 2 Krl 5,13; 16,7; Iz 9,5) oraz przywódcom niektórych wspólnot (2 Krl 2,12; 13,14; 1 Krn 4,14; Syr 4,10). Poddanemu i/lub podwładnemu nakazuje się szacunek i poważanie podobne do tych wymaganych w rodzinie. Nawet jeśli nie oczekuje się uczuć miłości właściwych dla relacji rodzicielskiej, konieczną będzie praktyczna akceptacja przepisów wydawanych przez upoważniony autorytet, także w celu wspierania harmonii i braterskiej solidarności w każdej wspólnocie. W Nowym Testamencie szeroko zalecać się będzie, jak zobaczymy, posłuszeństwo przywódcom religijnym, patronom, a także władcom politycznym. Oczywiście tym, którzy dysponują władzą, nakazuje się bezwzględne stosowanie się do wyczucia sprawiedliwości, której zasadniczym przejawem będzie obrona słabych (Pwt 17,20; Iz 10,1-2; Jr 21,12; Ps 72,1-4; Mdr 1,1).



## Nauczanie mędrców Izraela

**222.** Opowiadania o charakterze budującym, będące dziełem tradycji mądrościowej, ukazują „ojców”, którzy przestrzegają nakazów Tory i okazują pełną gorliwości troskę we wpajaniu dobrych zasad własnym dzieciom. Na przykład Tobiasz hojnie obdarza radami swojego syna, który wyrusza w podróż (Tb 4,3-19), Mordechaj wzywa Esterę, swoją adoptowaną córkę (Est 2,7), do odpowiedzialności wobec swego ludu (Est 4,13-14), a Hiob troszczy się o dopełnienie obrzędów oczyszczenia swoich dzieci, które uczując, zgrzeszyły być może przeciwko Bogu (Hi 1,4-5). Matka Machabeuszy posunęła się nawet do zachęcania siedmiu synów do stawienia czoła męczeństwu, aby zachować wierność Prawu Pańskiemu (2 Mch 7,20-23).

To, co zostało zwięźle wyrażone w gestach i słowach bohaterów opowieści, znajduje potwierdzenie i rozwinięcie w zbiorach mądrościowych. Tu dane nam jest czerpać z doktrynalnego skarbu, który z pokolenia na pokolenie (Prz 4,3-5; Syr 8,9; 33,16-19) inspirował i regulował postępowanie rodzica i który z powodu wydawanych owoców jest przekazywany synowi jako nieodświadczonemu uczniowi (Prz 1,4.22; 7,7; 8,5; 9,4), aby potrafił odróżnić prawdę od pozoru (Prz 9,17-18; Syr 11,2-4; 19,22-30; Mdr 2,1-22), drogę sprawiedliwości od drogi fałszu (Prz 1,10-19; 8,6-9.20), wymagania życia, które przeciwstawiają się prowadzącej do śmierci przyjemności (Prz 1,32-33; 2,11-22; 4,14-15; 5, 3-6; 7,27; 8,34-36). Ostatecznym celem tego przekazu mądrości jest sprawienie, aby syn kochał to, co ukochał ojciec (Prz 4,6; Mdr 7,10-14) i nieustannie pragnął zdobyć prawdziwą mądrość (Prz 4,7; 9,9; Syr 6,18-19; Mdr 6,17), zbliżając się przez nią do bojaźni Pańskiej (Prz 2,1-6; 9,10) – początku wszelkiego dobra (Syr 1,1; 11,14-15; 40,26-27).

Miłość rodzica względem potomstwa wyraża się zatem nie tyle w darach o charakterze materialnym, jakkolwiek użytecznych czy wręcz koniecznych, ile w niestrudżonym udzielaniu dóbr duchowych, skupiających się na zapewnieniu dobrej „edukacji” (po hebrajsku : *mûsâr*; w języku greckim: *paideia*). To zadanie zasadniczo przyjmuje dwie formy.

**223.** (i) *Rady*. Pierwsza polega na przyjęciu aktu *słowa* jako autorytatywnej propozycji znaczenia, która wymaga słuchania i zgody:

„Synu mój, słuchaj karcenia (*mûsâr*) swego ojca,  
nie odrzucaj pouczenia (*tôrâh*) swej matki,  
gdyż są wieńcem powabnym dla głowy  
i naszymnikiem cennym dla twej szyi” (Prz 1,8-9).

Mojżesz, w imię Boga, zachęcał lud do przestrzegania pełnego mądrości Prawa Pana (Pwt 4,1,5-6) i zalecił jako znak i pamiątkę umieszczanie przykazań na ręce i na czole (Pwt 6,8). Ojciec i matka robią to samo, z tą różnicą, że ich nauczanie przedstawia się jako cenną radę, wychwalając przede wszystkim jej piękno i bogactwo, i przekształcając w ten sposób obraz Prawa jako „jarzma” (por. Jr 5,5; Ne 9,29; Mt 11,29-30; Dz 15,10) w Prawo jako „ozdobę”. Każda rada przybierająca formę przysłowia to w rzeczywistości perła, przyczyniająca się do upiększenia osoby, która ją przyjmuje (Prz 4,9; Syr 6,29-31). Jest cennym dobrem, który wzbogaca bardziej niż jakikolwiek inny skarb (Prz 3,13-15; 8,11.19), jest światłem w drodze (Prz 6,20-23; Mdr 7,29-30), źródłem radości (Prz 2,10; Syr 6,8; 15,6), drogą życia (Pr 3,2-4.16-18) i chwałą (Prz 3,16; 8,18).

Mojżesz wymagał, aby słowa Pana były przyjmowane „sercem” (Pwt 6,6). To samo powtarza rodzic, wymagając wolnej decyzji dziecka (Syr 6,32):

„Zważaj, synu, pilnie na me słowa,  
do uwag mych nakłoń swe ucho.  
Niech one nie schodzą ci z oczu,  
przechowuj je pilnie w swym sercu.  
Bo życiem są dla znajdujących je,  
całego ich ciała lekarstwem.  
Z całą pilnością strzeż swego serca,  
bo życie tam ma swoje źródło” (Prz 4,20-23).

**224.** (ii) *Karcenie*. Drugi sposób wychowywania dziecka wyraża się w gestach pozornie sprzecznych z miłością, ale zgodnych z zamysłem mądrościowym rodzica (Syr 22,6). Jest to użycie „różgi”, rozumianej jako symbol narzędzia służącego do korygowania, które karze błędy, sprzyjając zmianie postępowania i wpajając właściwą dyscyplinę (Prz 19,25; Syr 23,2-3).

Prawo Mojżeszowe oczekuje od rodzica surowego karania zachowania potomka, poważnie naruszającego ustanowione normy. Księga Powtórzonego Prawa nakłada nawet obowiązek, aby ojciec stanął w pierwszym rzędzie, kamienując syna, który podlegał do bałwochwalstwa (Pwt 13,7-12; por. Za 13,3). W innym przypadku nakazuje się, by rodzice stali się promotorami publicznego procesu, skutkującego karą śmierci wobec „syna nieposłusznego i krnąbrnego”, który „oddaje się rozpuście i pijaństwu” (Pwt 21,18-21). Oczywiście są to środki ekstremalne, uważane przez ustawodawcę za niezbędne narzędzie odstraszenia, stojące na straży dobra wspólnoty (Pwt 13,12; 21,21). W tekstach mądrościowych, pomimo świadomości, że pewne buntownicze postawy są zgubne (Prz 1,32), zachęca się

do stosowania karzącej dyscypliny. Ma ona jednak na celu oszczędzenie życia winnego (Prz 19,18; 23,13-14). Warto zacytować niektóre maksymy, które pokazują, jak działanie korygujące wyraża miłość do dziecka, ponieważ pomaga mu ono kroczyć ścieżką dobra:

„Nie kocha syna, kto różgi żałuje,  
kocha go ten, kto w porę karci” (Prz 13,24).  
„W sercu chłopca głupota się mieści,  
różga karząca ją stamtąd wypędzi” (Prz 22,15).  
„Różga i karcenie udzielają mądrości,  
chłopiec zostawiony sobie przynosi wstyd matce” (Prz 29,15).  
„Kto miłuje swego syna, często używa na niego różgi,  
aby na końcu mógł się nim cieszyć” (Syr 30,1; por. także Syr 30,9-13).

Te wskazówki mądrościowe być może zbyt upodabniają dziecko do zwierzęcia, które należy oswoić (Prz 26,3; Syr 30,8; por. także Jr 31,18). Dziś nie można już akceptować stosowania praktyk przymusu lub przemocy. Niemniej ważnym jest uznanie, że skuteczne wychowanie młodego człowieka nie może pomijać aspektów dyscyplinujących i kary, powierzonych mądrym i pełnemu miłości rozeznaniu rodziców czy formatorów. Skądinąd jest to przygotowanie do zrozumienia drogi dyscyplinującej stosowanej przez Pana wobec ludzi, Jego dzieci (Pwt 8,5; Hi 5,17; Mdr 11,10; Hbr 12,5-11; Ap 3,19):

„Karceniem (*músār*) Pana nie gardź, synu,  
nie odrzucaj ze wstrętem strofowań.  
Pan bowiem karci, kogo miłuje,  
jak ojciec syna, którego lubi” (Prz 3,11-12).

**225.** Wynika z tego, w konsekwencji, na czym zasadza się podstawowy obowiązek dziecka powołanego do „oddawania czci” rodzicom w podzięce za dar życia (Syr 7,27-28). Zobowiązanie to polega przede wszystkim na przyjmowaniu z szacunkiem i wdzięcznością zarówno słów mądrości, jak i aktów karzących, aby w posłuszeństwie i cierpliwości nauczyć się kroczenia drogą życia, ciesząc ojca i matkę:

„Posłuchaj rady, przyjmij pouczenie,  
abyś był mądry w przyszłości” (Prz 19,20).  
„Kto szanuje ojca, długo żyć będzie,  
a kto posłuszny jest Panu, da wytchnienie swej matce” (Syr 3,6).

„Czynem i słowem czcij ojca swego,  
aby spoczęło na tobie jego błogosławieństwo”(Syr 3,8).  
„Mądry syn jest radością ojca,  
zmartwieniem dla matki – syn niemądry”  
(Prz 10,1; zob. także Prz 19,26).

Szacunek wobec rodziców przejawia się również we współczuciu wobec słabości osób starszych (Prz 23,22) oraz zaspokajaniu ich potrzeb. Pamięć o tym, co ojciec i matka zrobili dla dziecka, powinna być bodźcem do odwzajemnienia się (Syr 7,27-28):

„Synu, wspomagaj swego ojca w starości,  
nie zasmucaj go w jego życiu.  
A jeśliby nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość,  
nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił.  
Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie,  
w miejsce grzechów zamieszka u ciebie” (Syr 3,12-14).

## Głos proroków

**226.** W przeciwieństwie do mędrców Izraela, zwracających baczną uwagę na oddziaływanie rodzinne, prorocy nie traktują obszernie relacji między rodzicami a dziećmi. Ich szczególną misją jest strzec lub odbudowywać przymierze z Panem. W tym celu wprowadzają metaforę Bożego ojcostwa, aby rozbudzić miłość i zachęcić do nawrócenia serc (Iz 1,2; 45,10-11; 63,16; 64,7; Jr 3,19; 31,9.20; Oz 11,1; Ml 1,6; 2,10; 3,17). Tylko od czasu do czasu potępiają oni złe zachowanie dzieci wobec ojca i matki (Ez 22,7) albo piętnują współdziałanie rodziny w czynieniu zła (Jr 7,18; 12,6; Am 2,7).

Dwie wyrocznie zasługują jednakże na uważną lekturę, również dlatego, że zostały one podjęte w Nowym Testamencie, gdzie otrzymują szczególną interpretację.

(i) W VIII wieku Micheasz opisuje rozkład społeczności jerozolimskiej, w której bracia mordują się wzajemnie (Mi 7,2), władcy powodowani nieprzyzwoitą chciwością wypaczają sprawowanie sprawiedliwości (Mi 7,3) a zdrada przyjaciół i rodziny wymusza powszechny brak zaufania (Mi 7,5). Prorok kończy swoją skargę, mówiąc o zwyrodnieniu moralnym dotyczącym wnętrza rodziny:

„Syn znieważa ojca,  
córka powstaje przeciw matce,

synowa przeciw teściowej:  
nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy” (Mi 7,6).

Tak negatywny obraz społeczeństwa ma swój punkt kulminacyjny w zaniku poczucia szacunku, jaki każde dziecko powinno okazywać rodzicom. Serce, wraz z właściwymi mu wartościami, wydaje się być wynaturzone; sytuacja zdaje się nie mieć remedium. Prorok jednak odnawia swoje zaufanie do Pana w nadziei na zbawienie, które może przyjść tylko dzięki cudownej interwencji Boga (Mi 7,7).

W Mt 10,34-36 (podobnie jak w paralelnym tekście Łk 12,51-53), przytaczając wypowiedź Pana, podejmuje się terminologię z Mi 7,6, jednak z ważnymi zmianami i w innym znaczeniu. Jezus przedstawia się jako ten, który „przyszedł”, aby przynieść „miecz” na ziemię (Mt 10,34), to znaczy podział (Łk 12,52) właśnie wśród członków rodziny: „Przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy” (Mt 10,35-36). Na podstawie całokształtu tradycji ewangelicznej wiemy, że to powiedzenie Pana nie wpaja buntu i pogardy dzieci wobec ich rodziców. Zamiast tego uwydatnia potrzebę pierwszeństwa miłości wobec Chrystusa (Mt 10,37; Łk 14,26), nakładającą na wszystkich – zarówno na rodziców, jak i na dzieci – ten rodzaj „podziału”, który jest oznaką wyłącznego i absolutnego przyłgnięcia do Boga i Jego misterium śmierci i zmartwychwstania (Mt 10,21-23.39). Można również stwierdzić, że z pierwszeństwa miłości wobec Chrystusa wypływa bardziej autentyczna miłość do samych rodziców. Zobaczymy później, jak ta ostatnia kwestia znajduje swój wyraz w nauczaniu Pana Jezusa.

**227.** (ii) Kilka wieków po prorockiej misji Micheasza, w epoce po wygnaniu babilońskim, w atmosferze religijnej odnowy, Malachiasz kończy swoje prorocтво (i zamyka kanon prorocki) wyrocznią zawierającą obietnicę. Jakby odpowiadając na nadzieje Micheasza, Bóg mówi:

„Oto Ja pošę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i straszego.  
I skłoni on serca ojców ku synom,  
a serca synów ku ich ojcom,  
abym nie przyszedł i nie poraził ziemi kłątwą” (Ml 3,23-24).

Nad Izraelem, powołanym do przestrzegania Prawa Mojżeszowego (Ml 3,22), wisi straszna groźba „eksterminacji”, niegdyś wymierzona w Kanańców (Pwt 7,2), a teraz ciężąca nad ludem Bożym. To Pan jest tym, który działa, aby dzień sądu nie stał się dniem potępienia. Jego dzieło polega na posłaniu proroka (Eliasza), którego słowo nawróci „serca”, odbudowu-

jąc relacje między „ojcami” i „dziećmi”. Raz jeszcze, podobnie jak w przypadku Mi 7,6, stwierdza się głęboki konflikt między rodzicami i dziećmi (por. także Jr 31,29; Ez 18,2-19). Wydaje się, że jest on spowodowany wyraźną różnicą pokoleniową, towarzyszącą dramatycznemu wydarzeniu wygnania, które odciągnęło ojców od obowiązku nauczania regulacji Bożych i doprowadziło dzieci do niewiary w obietnice zawarte w Torze. Chcąc zaradzić tej utracie wiarygodności w komunikacji międzyosobowej, Bóg posyła proroka, którego potężne słowo jest w stanie dotknąć intymnych części serca, przywracając warunki dla przekazywania i słuchania woli Bożej, w której realizują się Boże obietnice życia. Proroctwo zatem uzdrawia zło obecne w rodzinie.

W Ewangelii prorok Eliasza obiecany przez Malachiasza (por. także Syr 48,10) jest utożsamiany z Janem Chrzcicielem (Łk 1,17), którego misja przemiany serc przygotowuje nadejście zbawienia (Łk 1,76-77). Przepowiadanie Chrzciciela nie dotyka relacji między ojcami i synami, jednakże wezwanie do osobistego nawrócenia jest nieodzownym środkiem prowadzącym do owocnej relacji z bliźnim, poczynając od członków własnej rodziny. Staje się to szczególnie pilne, gdy z powodu różnych okoliczności zaznacza się brak przekazu tradycyjnych wartości między pokoleniami.

## Przykład i nauczanie Jezusa

**228.** Ewangelia Łukasza jest najbogatszą w informacje na temat dzieciństwa Jezusa i Jego postępowania jako „syna” wobec Maryi i Józefa. W tym względzie szczególnie istotna jest historia z Łk 2,41-52, opowiadająca o dorocznej pielgrzymce rodziny do Jerozolimy na święto Paschy, która zdarzyła się, kiedy Jezus miał 12 lat. Przy tej okazji młody człowiek (być może uważany w świetle prawa za „pełnoletniego”, a zatem podlegający Prawu) podjął inicjatywę pozostania w świątyni, prowadząc dyskusję z nauczającymi tam nauczycielami. Swoją decyzję, która zaskoczyła i zmartwiła Jego rodziców, uzasadnił, stwierdzając: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2,49). W tej deklaracji wskazał na posłuszeństwo, któremu dawał absolutne pierwszeństwo, objawiając rodzicom, że był przede wszystkim Synem Bożym, z którego woli otrzymał swoją (prorocką) misję. Fraza, którą ewangelista kończy epizod: „Potem poszedł z nimi i wrócił do Nazaretu; i był im poddany” (Łk 2,51), nie powinna być rozpatrywana w sprzeczności z tym, co zostało wcześniej opowiedziane: poddania się rodzicom nie można interpretować inaczej jak pewnego rodzaju posłuszeństwa woli Ojca, pośrednictwa przyjętego i przeżywanego przez Chrystusa, ponieważ sprzy-

jało wzrostowi „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52). Syn Boży, który zadziwiał uczonych w Prawie inteligencją swoich pytań i odpowiedzi (Łk 2,47), poddaje się procesowi wzrostu każdego dziecka człowieka, poprzez pokorne uczenie się codziennego daru, ofiarowywanemu Mu w mądrości ojca i matki.

Kiedy nadszedł moment prorockiej posługi, gdy Jezus miał około trzydziestu lat (Łk 3,23), ustaje relacja zależności od rodziców. Nie dokonuje się to w Jego przypadku przez osiągnięcie dojrzałości według ludzkich kryteriów, lecz poprzez szczególne wezwanie Ducha Świętego (Łk 4,1.14), które wymaga opuszczenia środowiska pochodzenia, aby stworzyć nową wspólnotę rodzinną. Podczas gdy matka i bracia szukają Go, aby sprowadzić do domu (Mk 3,21) lub domagając się zwrócenia na nich uwagi, Chrystus głosi rzeczywistość nowej wspólnoty, opartej na posłusznym słuchaniu głosu Ojca (Mt 12,46-50; Mk 3,31-35; Łk 8,20-21). W istocie, objawienie „Ojca”, z wymogiem posłuszeństwa Mu, stanowi niewątpliwie serce przepowiadania Jezusa. Nawet jeśli okazywał ojcowskie uczucia wobec dzieci, które były doń przynoszone (Mk 10,13-16), nawet jeśli czasami, jako Nauczyciel, zwracał się do swoich uczniów, nazywając ich „dziećmi” (Mk 10,24; J 13,33), Jezus zawsze świadczył o tym, że tytuł Ojca należy tylko do Boga, któremu wszyscy bez różnicy winni są posłuszeństwo (Mt 23,9).

**229.** Więzy krwi i obowiązki rodzinne zostają zatem zrelatywizowane, a raczej poddane powołaniu do Królestwa Bożego. Zostaje to wyrażone w surowych i wprawiających w zakłopotanie zdaniach właśnie dlatego, że podważają one akceptowany zasadniczy obowiązek troski o rodziców. Czytamy, że „ktoś inny spośród uczniów rzekł do Niego: «Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mojego ojca». Lecz Jezus mu odpowiedział: «Pójdź za Mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych!»” (Mt 8,21-22). W innym miejscu przypisuje się Jezusowi następującą wypowiedź: „Jeśli ktoś przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem” (Łk 14,26; por. także Mt 10,37). „Nienawiść” nie powinna być tutaj rozumiana jako pogarda lub przemoc wobec członków rodziny, ale należy ją pojmować w świetle innego stwierdzenia Chrystusa, w którym podkreśla On potrzebę radykalnego wyboru samego Boga: „Żaden sługa nie może dwom panom służyć. Gdyż albo jednego będzie nienawidził, a drugiego miłował; albo z tamtym będzie trzymał, a tym wzgardził” (Łk 16,13; por. także Mt 6,24). Nawet najgłębsza więź emocjonalna, jak ta rodzicielska czy małżeńska, nie może powstrzymać od pełnego przyłgnięcia do Królestwa Bożego i jego wymagającej drogi miłości. Nie ujmuje to oczywiście faktowi, że uczucie i troska o ojca i matkę, podobnie jak wszystkich innych

członków rodziny, mogą być wyrazem miłości, a zatem mogą stanowić drogę naśladowania Chrystusa.

Ujmując syntetycznie, to z perspektywy ewangelicznej wyłania się wezwanie do (pełnego miłości) posłuszeństwa wobec Boga, które relatywizuje wszelkie inne poddanie się lub wiążące zobowiązanie. Przez analogię należy to rozszerzyć również na formy posłuszeństwa wymagane przez władze cywilne i religijne. W tym sensie trzeba rozumieć odpowiedź Piotra i Jana udzieloną członkom jerozolimskiego Sanhedrynu: „Rozsądźcie, czy słusne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga?” (Dz 4,19). Uwaga ta zostanie powtórzona przez samego Piotra w odpowiedzi na zakaz nauczania w imieniu Jezusa: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29).

Tego typu prorocką perspektywę należy mieć zawsze przed oczami, także wówczas, gdy konfrontujemy się ze wskazaniami udzielanymi w listach Pawła i Piotra, a dotyczącymi posłuszeństwa rodzicom oraz władzom politycznym.

## Wskazówki pastoralne tradycji apostoelskiej

**230.** Apostołowie, w listach wysyłanych do powierzonych im wspólnot, zamieszczają pewne wskazówki normatywne dotyczące dyscypliny rodzinnej i postępowania, jakie należy stosować wobec władz publicznych. Możemy tu wyróżnić cztery grupy, z których każda charakteryzuje się precyzyjnymi relacjami wewnętrznymi, a w konsekwencji szczególnymi obowiązkami, nawet jeśli – jak zobaczymy – pojawia się stała reguła „posłuszeństwa” zalecana wszystkim podporządkowanym. Cel, jakim jest porządek społeczny, wydaje się brać górę nad innymi wartościami.

(i) *Rodzice i dzieci.* Pierwsza grupa składa się z rodziców i dzieci (Ef 6,1-4; Kol 3,20-21). Ograniczona obecność tej problematyki w zaleceniach pastoralnych listów Pawłowych (skądinąd temat nieobecny w listach innych Apostołów) i raczej sumaryczne potraktowanie obowiązków zaangażowanych podmiotów sugerują, że we wspólnotach wczesnego Kościoła nie uważano za konieczne nalegać na stanowcze zachęcania do dobrych relacji między ojcami i dziećmi. Ogólne stwierdzenia na temat „dzieci nieposłusznych rodzicom”, w Rz 1,30 i 2 Tm 3,2, wydają się odnosić do rzeczywistości obcych świata chrześcijańskiego. Dziś jednak odczuwamy potrzebę bardziej wyartykułowanego dyskursu na ten temat, ponieważ na szeroką skalę zostało podważone zaufanie dzieci do rodziców, których mniejszy autorytet odbija się na edukacji młodych ludzi.

W dwóch tekstach przytoczonych na początku paragrafu mamy tylko jedno polecenie skierowane do *dzieci*: „być posłusznymi” rodzicom „we



wszystkim” (jak precyzuje to Kol 3,20), ponieważ jest to „słuszne” (Ef 6,1) i „miłe w Panu” (Kol 3,20). Wyraźne odniesienie do przykazania Dekalogu (Ef 6,2-3) stanowi dla Pawła solidną podstawę dla nakazu, tak że nie wymaga on dalszych komentarzy. Zauważmy, że utożsamienie „czci” (w Dekalogu) i „posłuszeństwa” (u Pawła) w znacznej mierze odzwierciedla tradycję interpretacyjną świata mądrości Izraela, zgodną w wymaganiu posłuchu i akceptacji dla nauki ojca i matki. Apostoł precyzuje jednak, że dziecko jest wezwane do posłuszeństwa „w Panu” (Ef 6,1), nadając tym samym podporządkowaniu szczególną wartość chrześcijańską, ponieważ w tle pojawia się przykład Pana Jezusa, Syna posłusznego Ojcu aż do śmierci krzyża (Flp 2,5.8). Jeśli nawet w akcie posłuszeństwa „dziecko” (jak zobaczymy) nie różni się od „sługi” (Ga 4,1-2), pojawia się tu jednak wielka różnica: duch, w którym dokonuje się poddanie dziecka, to pełna ufności miłość, a zatem różni się od zwykłego przyjęcia narzuconego obowiązku.

Rodzicom zaleca się, aby nie „rozdrażniali” swoich dzieci (Ef 6,2; Kol 3,21), nakładając na nie nadmierne obowiązki albo poddając je zbyt surowym karom, które doprowadziłyby ich do nieposłuszeństwa lub przynajmniej zniechęcenia (Kol 3,22). Mądrość wymaga umiaru i cierpliwości także w sprawowaniu władzy bezpośredniego przymusu (por. Mdr 12,16-21). Paweł dodaje następnie: „wychowujcie je w karności, napominając, jak chce Pan” (Ef 6,4). Jeśli zatem rodzic powinien unikać niewłaściwej dyscypliny, nie może jednak unikać „dyscypliny” (*paideia*) niezbędnej do formowania młodego człowieka. Wpajanie w jego umysł „nauczania” (*nouthesia*) Pana nie odnosi się tak bardzo do treści doktrynalnej, jak do ducha miłości, pokornej i gotowej do służby.

**231.** (ii) *Panowie i słudzy*. Druga grupa, usytuowana wciąż wewnątrz rodziny (czasów apostołskich), składa się z „panów” (*kyrioi, despotai*) i „sług” (*douloi*). Ta grupa jest ściśle związana z pierwszą nie tylko ze względu na bezpośrednią bliskość literacką tekstów, ale również ze względu na ich pewne podobieństwo treściowe (Ef 6,5-6; Kol 3,22-25; por. także 1 Tm 6,1-2; Tt 2,9-10; Flm 8-21; 1 P 2,18-25). Obfitsze i bardziej zróżnicowane świadectwa wskazują, że relacje między panami i sługami wymagały szczególnego względu pastoralnego. Dzisiaj nauczanie tego typu może dostarczyć użytecznych wskazówek dotyczących relacji między pracodawcami a pracownikami, nawet jeśli kontekst nie dotyczy już środowiska rodzinnego.

*Podwładni* mogą być „niewolnikami”, a zatem w stanie ciągłej służebności (w przeciwieństwie do „wolnych”: por. 1 Kor 12,13; Gal 3,28; Ef 6,8; Kol 3,11), lub po prostu „sługami” albo „domownikami” (*oiketai*), którzy pełnią w swej służbie tymczasowe i odpłatne obowiązki. W świecie grecko-rzymskim zwyczajową była praktyka posiadania niewolników do

wykonywania różnych domowych powinności, niekoniecznie najbardziej unizonych. Zwyczaj ten został też zaakceptowany w rodzinach żydowskich (Syr 33,25-33) oraz chrześcijańskich. Apostołowie – co zdumiewa – nie zwywali właścicieli, jako uczniów Pana, do uwalniania swoich niewolników, przestrzegając przy tym przepisu starożytnego Prawa, które domagało się ich uwolnienia w siódmym roku (Wj 21,2-4; Pwt 15,12-15). Mówiąc dokładniej, norma ta wydawała się ograniczać do żydowskich niewolników i nie dotyczyła tych „wziętych spośród pogan” (por. Kpł 25,44-46), jednak dla chrześcijanina wzgląd na „brata” (nawet poganina), za którego umarł Chrystus, powinien wzbudzić gesty tchnącej nowością hojności. Proces uznania radykalnej niesprawiedliwości niewolnictwa wymagał w rzeczywistości wielu stuleci i niezliczonych cierpień, aby utrwalić się jako powszechne dziedzictwo kulturowe. W związku z tym od interpretatora Biblii wymaga się spojrzenia krytycznego, a jednocześnie szanującego uwarunkowania historyczne, aby wydobyć z kart Pisma Świętego właściwe wskazówki sprawiedliwości i miłości, istotne dla współczesnego człowieka. Tę zasadę należy mieć na uwadze we wszystkich traktowanych dalej kwestiach. Na przykład rada udzielona przez Pawła, aby pozostać w stanie, w jakim ktoś się znajduje (1 Kor 7,17), nie wydaje się być dziś aktualna. Zamiast powiedzieć: „Zostałeś powołany jako niewolnik? Nie martw się! Owszem, nawet jeśli możesz stać się wolnym, raczej skorzystaj [z twego niewolnictwa]!” (1 Kor 7,21), słuszniejszym wydaje się sprzyjanie procesowi emancypacji, tak aby każdy mógł poświęcić się służbie poprzez decyzję wynikającą z miłości (por. Wj 21,5-6), a nie z obowiązku narzuczonego przez innych.

**232.** „Niewolnikom” nakazuje się „bycie poddanymi” (Tt 2,9; 1 P 2,18) i „bycie posłusznymi” (Ef 6,5; Kol 3,22) we wszystkim (Kol 3,22; Tt 2,9) wobec „doczesnych panów” (*kata sarka kyrioi*) (Ef 6,5). Należy okazywać im szacunek (1 Tm 6,1; 1 Pt 2,1) nie po to, by przypodobać się ludziom, ale w ochoczym duchu i postawie wierności, jakby służyło się Panu (*kyrios*) (Ef 6,6-7; Kol 3,22-23), który wynagrodzi w sprawiedliwy sposób tak niewolnika, jak i wolnego (Ef 6,8; Kol 3,24-25). Kto musi cierpieć z powodu despotycznych panów, jest wezwany do przyjęcia takiego stanu jako „łaski” (*charis*), idąc za przykładem Jezusa, który dręczony, powierzył się Temu, który sądzi sprawiedliwie (1 P 2,19-25). Postawa przeciwna, inspirowana buntem lub zemstą, prowadziłaby do bluźnienia przeciw Bogu (1 Tm 6,1) i byłaby szkodliwa dla „nauki” chrześcijańskiej (*didaskalia*) (1 Tm 6,1; Tt 2,10). Z całości wskazań wyłania się jasna intencja unikania okazji do oskarżeń o wywracanie porządku społecznego, które z pewnością szkodziłyby ewangelizacji.

„Panom” (chrześcijańskim) zaleca się, aby odłożyli na bok groźby (Ef 6,9) i oddali to, co słuszne i sprawiedliwe swoim sługom (Kol 4,1). W Liście do Filemona Paweł prosi o przyjęcie zbiegłego niewolnika, Onezyma, nie jako niewolnika, lecz jako „umiłowanego brata” (Flm 16). Wyrażenie to wskazuje na postawę uczuciową, do której należy przywiązywać wielką wagę, także ze względu na jej konkretne skutki w życiu. Uznanie wymiaru braterskiej relacji przewyższa w istocie nawet akt emancypacji niewolnika, jeśli praktykuje się go bez miłości, ale tylko z powodu przymusu prawnego lub presji społecznej.

W wymienionych zaleceniach pastoralnych niewątpliwie odnajdujemy znaczące idee duchowej mądrości dotyczącej postawy „służby”, którą w wielu przypadkach chrześcijanie są zobowiązani przyjąć, czasem nawet w upokarzających albo bolesnych okolicznościach. Apostołowie wskazują na „ducha”, w którym należy przeżywać warunki poddania się, mające zastosowanie w różnych obszarach – zarówno w wymiarze społecznym (w relacjach między pracownikami/zatrudnionymi a pracodawcami), jak i politycznym (między poddanymi i rządzącymi). Oczywistym jest, że pełna miłości mądrość płynąca z Ewangelii, w połączeniu z ze szczegółowym uwzględnieniem praw człowieka, będzie wymagała coraz odpowiedniejszej regulacji dyscypliny pracy, ponadto zaś poddania się prawom państwowym, z których zrodzi się pożądana harmonia społeczna.

**233.** (iii) *Pasterze i trzoda*. Trzecia grupa osób ustawiona w związku asymetrycznym to ta uwidoczniiona we wspólnotach chrześcijańskich, którym przewodniczy „biskup” lub „prezbiter” (*starszy*) jako postaci reprezentujące władzę religijną, którym *wierni* powinni okazywać posłuszeństwo i szacunek. W jednym z pierwszych listów Pawła czytamy: „Prosimy was, bracia, abyście uznawali *władzę* tych, którzy wśród was pracują, którzy przewodzą wam i w Panu was napominają. Ze względu na ich pracę otaczajcie ich szczególną miłością” (1 Tes 5,12-13). Zalecenie to zostaje ponownie podjęte w Pierwszym Liście do Koryntian, gdzie Apostoł Narodów prosi swoich słuchaczy, aby „byli posłuszni” osobom poświęcającym się „służbie świętemu” (1 Kor 16,15-16). Potwierdza to List do Hebrajczyków: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli, ponieważ oni czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać z tego sprawę. Niech to czynią z radością, a nie wzdychając, bo to nie byłoby z korzyścią dla was” (Hbr 13,17; por. także 1 P 5,5). Z odniesień tych przebija jeżeli nie odwrócenie perspektywy, to przynajmniej znacząca zmiana: jeśli nawet wciąż aktualną jest idea, że podporządkowany wezwany jest do posłuszeństwa, to podkreśla się jednak – jak naucza Ewangelia (Mk 10,42-45) – że „przywódcy” to „słudzy”, którzy trują się dla dobra wspólnoty i będą musieli zdać sprawę

ze swego zaangażowania przed Panem. Wynika stąd mniej jednostronna idea posłuszeństwa, cnoty charakteryzującej wszystkich wierzących nie tylko wobec Boga, ale także w relacji braterskiej.

W konsekwencji bardzo liczne są zalecenia skierowane do „pasterzy”, aby ich posługa (*diakonia*) realizowała się dla dobra trzody (por. J 21,15-17). Paweł przedstawia się swoim wspólnotom, mówiąc, że jest dla nich jak ojciec (1 Kor 4,15; Ga 4,19; 2 Kor 6,13; Flp 2,22; 1 Tes 2,11) lub matka (1 Tes 2,7) i podaje swój przykład do naśladowania (1 Kor 4,16-17). Dzieje Apostolskie przypominają jego zalecenia dla starszych (*presbyteroi*) Kościoła w Efezie: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami (*episkopoi*), abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28; por. także 1 P 5, 1-4). Czujność implikuje skrupulatne zwracanie uwagi na prawdę Ewangelii, wbrew przewrotnym doktrynom (Dz 20,29-31), ale także absolutną bezinteresowność i ufną szczodrość (Dz 20,32-35). Echo tego wezwania znajdujemy w 1 P 5,1-4. Wiele innych cennych wskazań zostaje udzielonych przez Pawła Tymoteuszowi (1 Tm 3,1-7; 4,6-16; 5,1-3.17-22; 6,11-16.20; 2 Tm 1,6-8.14; 2,1-7.14-16.22-26; 3,14-4,15) i Tytusowi (Tt 1,5-9; 3,8-11), aby wypełniali swój mandat pasterski zgodnie z duchem Chrystusa. Pełne miłości sprawowanie władzy przez przywódców wspólnot chrześcijańskich może stać się wzorem dla osób sprawujących władzę w społeczeństwie obywatelskim, biorąc pod uwagę skutki pokoju, współpracy i promocji dobra, które wynikają z posługi wykonywanej zgodnie z nakazami Ewangelii.

**234.** (iv) Ostatnia grupa odnosi się do rzeczywistości obywatelskiej i politycznej, do której oczywiście włączeni są chrześcijanie i wobec której podlegają szczególnej formie posłuszeństwa. Apostołowie nie mają możliwości udzielania rad władzom publicznym, zamiast tego mogą zwracać się do chrześcijan jako *obywateli*. Najbardziej szczegółowe wskazania znajdujemy w Rz 13,1-7, gdzie Paweł wyklada swoją wysoce pozytywną koncepcję władzy obywatelskiej, domagającej się, aby „każdy był poddany władzom” (Rz 13,1). Niektóre jego stwierdzenia mogą wydawać się zbyt jednostronne, jak wówczas, gdy mówi: „Nie ma bowiem władzy (*exousia*), która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi (*diatagē*) Bożemu” (Rz 13,1-2). Nawet Jezus rzekł Piłatowi: „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną (*exousia*), gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19,11). Pozostaje jednak kwestia tyranicznego sprawowania władzy, posłuszeństwo której mogłoby wyrażać niechlubny współudział w złu (Ap 13,3-4.8.12-17), podczas gdy – przeciwnie – „nieposłuszeństwo obywatelskie” stanowiłoby obowiązek

obywatela miłującego prawdę i sprawiedliwość. Następnie Paweł ze swoich ogólnych przesłanek wyprowadza zasady postępowania w sferze publicznej: „Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, co się mu należy: komu podatek – podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć” (Rz 13,5-7). Także Jezus powiedział: „Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12,17) i poprosił Piotra, aby zapłacił podatek świątynny (Mt 17,24-27). Motywacje podane przez Nauczyciela nie pokrywają się idealnie z motywacjami Apostoła Narodów, ale kierunek działania jest ten sam. Objawia się on w uznaniu wartości, jaką służba publiczna wnosi w życie wspólnoty i jednostek, pod warunkiem, że wykonuje swoje zadanie zgodnie z regułami sprawiedliwości i pozostaje w granicach, które są dla niej odpowiednie, bez pogwałcenia tego, co jest właściwe Bogu.

Oprócz posłusznego poddania (Tt 3,1-2), Paweł prosi również, jako o coś miłego Bogu, aby modlić się za tych, którzy sprawują władzę, aby chrześcijanie „mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością” (1 Tm 2,1-3). Ze swej strony Piotr powtarza nakaz Pawłowy, by podporządkować się władzy ludzkiej (1 P 2,13-14.17) i wprowadza jeszcze jeden cel apologetyczny tegoż posłusznego postępowania: „Taka bowiem jest wola Boża, abyście przez dobre uczynki zmusili do milczenia niewiedzę ludzi głupich. Jak ludzie wolni postępujcie, wszakże nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga” (1 P 2,15-16). Jak widać, wolność, właściwa dla obywatela, podporządkowana jest służbie Bogu i pełnieniu dobra.

**235.** Pod koniec tego obszernego passusu dotyczącego relacji asymetrycznych w rodzinie i społeczeństwie możemy powiedzieć, że pomimo różnorodności sytuacji od podporządkowanego (syn, sługa, wierny lub obywatel) wymaga się podobnej postawy posłuszeństwa. Wydaje się, że cnota posłuszeństwa nie cieszy się w naszych czasach wielką popularnością, choć wyraża wymiar miłości służebnej, wpisującej się w najbardziej autentyczną tradycję ewangeliczną, która w Chrystusie znajduje swą wzorcową formę do naśladowania (Mk 14,36; J 4,34; 5,30; 6,38; 8,29; 14,31; Flp 2,8; Hbr 5,8).

Od tych, którzy posiadają władzę w rodzinie lub społeczeństwie, oczekuje się czegoś podobnego (Ef 6,9), w tym sensie, że sprawowanie władzy zawsze musi być rozumiane jako „służba”, jako posłuszne podporządkowanie się nie tylko woli Boga Ojca, ale także brata, przed którym klęka się, aby umyć mu nogi (J 13,13-17).

### 3. MIŁOŚĆ BRATERSKA

236. Bez względu na to, czy mówimy o rodzinie w sensie więzów krwi, czy też o wspólnocie lub narodzie, „braterstwo” stanowi konstytutywny wymiar autentycznego życia w społeczeństwie. Nie jest jednakże spontanicznym dostrzeganiem brata w drugim, podobnie jak nie jest łatwym uznanie, że wolność każdego musi uwzględniać tożsamość i prawa innych. Jednakże tylko braterstwo umożliwia dostęp do wolności i równości respektujących osobę ludzką. Jeśli te ostatnie mogą być ustanawiane i regulowane prawami, nie dotyczy to braterstwa, które dla osiągnięcia pełni swej wartości wymaga osobistego wyboru, będącego owocem wewnętrznego przekonania (co więcej, darem Boga). To właśnie możemy stwierdzić, czytając Pismo Święte, gdzie pomimo propagowanych ideałów opowiadania o harmonii między braćmi są rzadkie. Rozpocznijmy od trzech historii opowiedzianych w Księdze Rodzaju.

#### (1) *Kain i Abel (Rdz 4,1-16)*

237. Od pierwszej historii synów Adama i Ewy widzimy rysujący się konflikt między braćmi. Nie wynika on jednak z wrodzonej predyspozycji do zła ze strony jednego z dwóch podmiotów (jak natomiast interpretuje to 1 J 3,12).

*Różnica między braćmi.* Podczas gdy narodziny Kaina, pierworodnego, są wychwalane przez matkę jako wydarzenie o niemal boskich cechach („otrzymałam mężczyznę od Pana”: Rdz 4,1), o drugim synu narrator mówi po prostu: „a potem urodziła jeszcze Abła, jego brata” (Rdz 4,2). Samo imię młodszego syna sugeruje w języku hebrajskim ideę oddechu, czegoś ulotnego, tak jakby osoba ta była po prostu kolejnym, drugim, bratem pierwszego. Chronologiczną sukcesję między braćmi należy zawsze uważać za bardzo znaczącą. Wychodząc od niej, określa się priorytet, wyższość i przywileje, które kontrastują z zakładaną równością dzieci tych samych rodziców. Innymi słowy, bracia nigdy nie są równi. Do tej pierwszej (chronologicznej) asymetrii dołącza zamieszkanie i zawód, ponieważ Kain w sposób naturalny staje się właścicielem żyznych ziem, podczas gdy Abel będzie musiał przyjąć stan pasterski, prowadząc uciążliwe koczownicze życie. Odpowiadające im praktyki religijne korespondują ze statusem rolników i pasterzy. Także w tym przypadku z tekstu Księgi Rodzaju nie wynika, aby ofiara Kaina była gorsza niż ofiara Abła (jak stwierdza to Hbr 11,4): oba rytzy zostaną w pełni uznane w kulcie żydowskim. Jednak „Pan wejrzał na Abła i na jego ofiarę; na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć” (Rdz 4,4-5). Objawienie biblijne regularnie będzie powracać do tego intrygującego motywu

literackiego, stwierdzając, że Bóg działa w zaskakujący sposób, wyświadcza-  
jąc dobro komu zechce, nie biorąc pod uwagę rzekomych praw lub zasług  
różnych bohaterów historii. W wielu przypadkach można zauważyć upodo-  
banie Pana do najmłodszych (Pwt 7,7), pokornych i pokrzywdzonych (Łk  
1,51-53), ponieważ ci podporządkowani pozwalają Bogu wyrazić lepiej swą  
hojną współczującą miłość. Jednakowoż wybranie, skutkujące zdecydowaną  
różnicą między osobami, stanowi tajemnicę Bożej wolności (Ps 78,67-68;  
87,2; Ml 1,2-3), którą człowiek winien przyjąć z czcią i zaufaniem.

*Zazdrość.* Tekst Księgi Rodzaju nie mówi nam, jak dwaj bracia rozpoznali  
„upodobanie” albo jego brak u Pana. Możliwe że ze względu na różnice  
w powołaniu, być może z uwagi na jakieś inne wydarzenia, które wywoła-  
ły u Kaina rozczarowanie i smutek (Rdz 4,5). Ci, którzy czują się mniej fa-  
woryzowani, spontanicznie domagają się tej samej sprawiedliwości, jedynej  
zdanej do tego, aby zadowolić wszystkich. Jeśli chodzi o uczucie zazdrości,  
wewnętrznie uzasadnione, uaktywnia się ono, aby przywrócić równość pod-  
miotów. Zazdrość o dobro udzielone drugiemu stanowi zagrożenie prze-  
ciwko braterstwu. Oddając głos samemu Bogu, tekst biblijny uwypukla jej  
niebezpieczeństwo porównane do zwierzęcia czającego się u drzwi, które,  
choć groźne, można jednak „oswoić” (Rdz 4,7). Głos Boga jest głosem su-  
mienia, wzywającym do rozeznania, odpowiedzialności i prawdy. Jest to  
słowo skierowane do ludzkiego serca, aby pokonując pokusę, potrafiło ono  
„postępować dobrze”.

*Przemoc.* Przemoc wypływa z serca (Mk 7,21-22). Kain przemawia do swo-  
jego brata, o ile wiemy z biblijnego, eliptycznego tekstu, umawiając spot-  
kanie się z nim na polu i tam, bez świadków, brat zabija brata (Rdz 4,8).  
Zbrodnia bratobójstwa obejmuje nie tylko przemoc, ale także przybiera  
maskę oszustwa, podstępny i kłamstwa. Pozostając przy narracji Księgi Ro-  
dzaju, wydaje się, że tego przestępstwa nie wykryli ani rodzice, ani inni  
(wspomniani przez Kaina w Rdz 4,14, jako potencjalni sprawcy odwetu).  
Bóg jednak daje odczuć swą obecność, zadając pytanie: „Gdzie jest brat  
twój, Abel?” (Rdz 4,9a), dla uświadomienia mordercy nieobecności tego,  
który został mu powierzony jako dobro, którego miał strzec. Kain odrzu-  
ca wszelką odpowiedzialność, udzielając dobrze znanej odpowiedzi: „Nie  
wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4,9b). Próba zaprzeczenia  
faktom okazuje się być absurdalną wobec Tego, który jest w stanie usłyszeć  
niemy krzyk krwi wznoszącej się z ziemi do Stwórcy (Rdz 4,10). Kolejnym  
pytaniem: „Cóżżeś uczynił?” (Rdz 4,10) Pan chce wzbudzić w winnym świa-  
domość powagi jego przestępstwa, wskazując natychmiast konsekwencje  
popelnionego zła. Przekleństwo ziemi, uczynionej bezproduktywną, zmusi  
mordercę do prowadzenia życia „tułacza i zbiega” (Rdz 4,11-12), zagroź-  
onego zemstą ze strony każdego, kto go spotka (Rdz 4,14). Z Kaina rodzi  
się Lamek, z przemocy rodzi się przemoc, w przerażającym *crescendo* gróźb  
i porachunków, które paradoksalnie chciałyby bronić życia (Rdz 4,23-25).

*(2) Ezaw i Jakub (Rdz 25,19-34; 27,1-28,9; 32,4-22; 33,1-17)*

**238.** W podobnej, ale bardziej złożonej fabule literackiej, opowiada się o rywalizacji między dwoma innymi braćmi, Ezawem i Jakubem, bliźniakami walczącymi ze sobą już w łonie matki (Rdz 25,22), o młodszym próbującym złapać za piętę starszego, aby go wyprzedzić. To symbol wrodzonego pragnienia każdego człowieka, który chce przewodzić, osłabiając pozycję drugiego.

Wiele różnic między dwoma braćmi zostaje wymienionych przez narratora już na początku: Ezaw jest „rudy” i owłosiony (Rdz 25,25), oddaje się polowaniu jako człowiek żyjący „w polu”, zaś Jakub jest „człowiekiem spokojnym”, który prowadzi bezpieczne życie (Rdz 25,27). Ojciec preferował starszego, matka młodszego (Rdz 25,28). Ten pierwszy nie wydaje się czerpać zbyt wielu korzyści ze swojego zajęcia, ponieważ widzimy go głodnego, proszącego brata o talerz zupy (Rdz 25,29-30), szybko rezygnującego ze swego prawa pierworództwa (Rdz 25,31-34). Wszystkie te różnice nie usprawiedliwiają rywalizacji, której matrycę stanowi zazdrość. Po raz kolejny jest ona sekretną siłą napędową nieuczciwych działań, sprawiających, że drugi brat zajmuje miejsce pierwszego, zastępując go i kradnąc podstępem to, co było zarezerwowane dla niego (Rdz 27,1-29). Stąd jako naturalna konsekwencja wypływa pragnienie zemsty brata, który został oszukany i w rezultacie, jak stwierdza jego ojciec (Rdz 27, 39-40), zostanie skazany na przyszłość o ograniczonych zasobach i w upokarzającym podporządkowaniu. Groźny gniew Ezawa zmusi dwóch synów Izaaka do rozdzielenia się (Rdz 27,42-45), co jest oznaką klęski ich braterstwa.

Cała historia pociągnie za sobą długie wygnanie Jakuba, przez dwadzieścia lat ciężko pracującego dla swojego teścia (Rdz 31,28-41). Jednak w drodze powrotnej, pomimo groźby Ezawa, który przybywa na spotkanie z bratem z czterystoma ludźmi (Rdz 33,1), historia kończy się pozytywnie. Dzieje się tak, ponieważ ten, który został skrzywdzony nieoczekiwanie okazuje gesty wzruszającej czułości: „pośpieszył mu na spotkanie i objąwszy go za szyję, ucałował go; i rozplakali się obaj” (Rdz 33,4). Ezaw nie chce odszkodowania, gdyż w przeciwieństwie do swojego brata jest zadowolony z tego, co ma (Rdz 33,9). Przyjmuje jednak dar, który Jakub upiera się, aby mu ofiarować na znak pokoju i odnowionej komunii (Rdz 33,12). Obaj rozdzielają się następnie (Rdz 33,12-17), być może dlatego, że Jakub nie czuje się w pełni bezpieczny i prawdopodobnie wątpi w szczerość swego brata. To niedoskonała, jak wszystkie ludzkie sprawy, zapowiedź rozpoczynającego się pojednania, które pieczętuje obecność obu braci w czasie pogrzebu ich ojca Izaaka (Rdz 35,29).



### *(3) Józef i jego bracia (Rdz 37; 39–48)*

**239.** Trzecia historia Księgi Rodzaju jest bardzo dobrze znana. Opowiada o braciach jednoczących się przeciw najmłodszemu, o nieszczęściach i powodzeniu niewolnika sprzedanego do obcego kraju, a wreszcie o odnalezieniu się wszystkich w przebaczeniu udzielonym przez ofiarę. Mądrościowy ton całej historii prowadzi czytelnika do dostrzeżenia w niej wzorcowej ścieżki braterskiego pojednania.

Synowie Jakuba zrodzili się z różnych matek (żon i konkubin), często między sobą skonfliktowanych (Rdz 30,1-24). Rywalizacja jest następnie odwzorowywana na poziomie dzieci, także z powodu ojca, który kochał Józefa bardziej niż wszystkich innych synów (Rdz 37,3), ponieważ urodził mu się na starość z Racheli, jego ukochanej żony (por. Rdz 29,30). Dar szczególnej szaty sprezentowanej przez Jakuba dla jego ukochanego syna, właśnie dlatego, że wyraża preferencję, wzbudza zazdrość braci (Rdz 37,4), podsycaną przez fakt, że Józef wygłasza mowy na temat swojej wyższości, oparte na jego snach (Rdz 37,5-11). Zazdrość przekształca się w nienawiść (Rdz 37,4.8), nienawiść zaś prowadzi do przemocy. Sprzyjająca okazja nadarza się, gdy nie ma świadków, a bracia mogą pozbyć się brata. Pierwotny plan zabicia go (Rdz 37.18-20) został zamieniony na decyzję o sprzedaniu go, aby w ten sposób coś zarobić (Rdz 37,26-27). Szata, będąca powodem zazdrości, zostaje przyniesiona ojcu rozdarta i poplamiona krwią jako fałszywy dowód nieszczęścia (Rdz 37,31-33). W rzeczywistości jest to wyraźny znak definitywnego zerwania braterstwa. Nie dający się ukoić ból ojca (Rdz 37,34-35) nie wystarcza, aby wydobyć prawdę i dotknąć serc winnych.

Historia Józefa w Egipcie jest bardzo złożona. Krótko rzecz ujmując, ilustruje cudowną przypowieść o tym, który będąc ofiarą niesprawiedliwości, dzięki mądrości udzielonej mu przez Boga (Rdz 41,39) zdołał zdobyć pozycję niższą tylko od faraona (Rdz 41,40-44). Jego osobistym triumfem nie jest jednak zakończenie historii, czekającej na sprzyjającą okazję do ponownego zbliżenia się braci do siebie. Następuje ono wiele lat później, gdy głód w ziemi Kanaan zmusza synów Jakuba, aby przybyli do kraju nad Nilem dla zakupu zboża. Józef, nie zostając rozpoznany, widzi przed sobą braci i zamiast planować zemstę, wykorzystuje swoją władzę i różne zabiegi, aby wzbudzić w sercach tych, którzy go sprzedali, uczucie współczującej miłości wobec Benjamina, swego małoletniego brata, a także wobec ojca (Rdz 44,20-34). Mimo braku wyraźnego wyznania winy, jako wyrazu skruchy za zbrodnię popełnioną przeciwko niemu, Józef pozwala, by jego czułość wybuchła płaczem (Rdz 45.1-2.14) i zapomina o swoich dawnych cierpieniach, pochłoniętych przez radość odnalezienia bracia. Wraz z nimi odczytuje całą historię jako godny podziwu zbawczy plan Boga: „On zaś rzekł do nich: «Przybliżcie się do mnie!» A gdy oni się przybliżyli, powtórzył: «Ja

jestem Józef, brat wasz, to ja jestem tym, którego sprzedaliście do Egiptu. Ale teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami. (...) Zatem nie wyście mnie tu posłali, lecz Bóg” (Rdz 45.4-8).

To tajemnicze działanie Boga na rzecz przywrócenia braterstwa okazuje się kluczem do odczytania wszystkich historii braci. Chrześcijanie zobaczą w opowiadaniu Józefa zapowiedź objawienia Chrystusa, brata skazanego na śmierć przez zazdrość, a który stawszy się Panem, powraca, aby pojednać grzeszników z sobą i Ojcem, łącząc ich w jedną rodzinę.

## Historia ludów

**240.** Problemy związane z dynamiką relacji, przedstawione w Księdze Rodzaju wewnątrz braterskiej wspólnoty krwi, w dalszym ciągu narracji biblijnej zostają odtworzone na poziomie klanów, grup etnicznych i narodów. Powszechne braterstwo jest wpisane we wspólne pochodzenie, ponieważ wszyscy ludzie pochodzą od Adama i Noego. Jednakże braterstwo to nie jest odpowiednio uznawane, a w rzeczywistości stale obrażane z powodu manifestowania się wielu partykularyzmów oraz różnic społecznych, które dostarczają pretekstu dla arogancji zamieszkującej ludzkie serce. Tożsamość jednej grupy często wyraża się i utrwała w polemicznej opozycji wobec drugiej grupy. Historia od samego zarania będzie zatem naznaczona rywalizacją i wojną; ludzie będą musieli za każdym razem wydostawać się z gruzów, próbując łączyć pęknięcia i na nowo nakreślić kontury pokoju i solidarności. Pismo Święte zaświadcza o historycznym procesie, który wychodzi od aspektu konfrontacyjnego, z towarzyszącymi mu przejawami wielkiego cierpienia, i wytycza idealną ścieżkę, na którą składają się wzorcowe propozycje i zachowania, prawa i instytucje. Dają one nadzieję wierzącym, głównie dlatego, że każda ludzka historia jest tu podporządkowana Bożemu działaniu w perspektywie wiecznego przymierza między Panem a ludzkością.

Pełna przemocy rywalizacja to nieustanne zjawisko, które wszyscy mają przed oczami. Przeraża, a nawet prowadzi do wątpliwości co do Boga, Jego władzy nad historią i Jego współczucia wobec ofiar (Ps 73,1-14; 94,3-7; Hi 24; Lm 2,20-21):

„Jak długo, Panie, mam wzywać pomocy –  
a Ty nie wysłuchujesz?  
Wołam do Ciebie: Na pomoc! –  
a Ty nie wysłuchujesz.  
Dlaczego ukazujesz mi niegodziwość  
i przyglądasz się nieszczęściu?

Oto ucisk i przemoc przede mną,  
powstają spory, wybuchają waśnie.  
Tak więc straciło Prawo moc swoją,  
sprawiedliwego sądu już nie ma;  
bezbożny bowiem gnębi uczciwego,  
dlatego wyrok sądowy ulega wypaczeniu” (Ha 1,2-4).

Jakie jest lekarstwo na to wszystko? Zgodnie z przekazem biblijnym na horyzoncie rysują się dwie drogi: droga właściwa temu światu i droga Boża.

### *Imperializm a Królestwo Boże*

**241.** Biblia opisuje historię świata jako nieprzerwane pojawianie się dominujących mocarstw, które ze względu na swoją organizację polityczną, a przede wszystkim możliwości technologiczne i militarne, narzucają narodom swoją hegemonię i despotyzm, jednocześnie deklarując, że przynoszą pokój i postęp. Dyskretnie sugeruje to już krótkie opowiadanie o powstaniu *Babel* (Rdz 11,1-9), miasta-państwa, które odpowiadać będzie za koniec królestwa Judy, a którym oficjalnie kończy się cykl narracyjny historiografii Izraela (2 Krl 25; 2 Krn 36). Legendarny charakter Rdz 11 jest dość oczywisty. Nie przeszkadza nam to jednak dostrzec tu zawoalowanego opisu, tłumaczącego, w jaki sposób, z jakimi intencjami i konsekwencjami rodzą się imperia.

Początek narracji wprowadza motyw „jednorodności”: „Mieszkańcy całej ziemi mieli jedną mowę, czyli jednakowe słowa” (Rdz 11,1). Można to interpretować jako rodzaj prawdy historycznej, wnioskowanej z faktu, że wszyscy mieszkańcy ziemi wywodzili się od synów Noego, którzy – jak zakłada się – mówili tym samym językiem. Niemniej w poprzednim rozdziale stwierdza się, że po potopie ludy rozproszyły się po całej ziemi (Rdz 10,32), a każdy z nich miał, oprócz własnego terytorium, także swój własny język (Rdz 10,5.20.31). Bardziej odpowiednim będzie zatem rozumienie początkowego stwierdzenia naszego opowiadania jako pierwszego momentu imperialistycznego projektu, który polega na promowaniu i narzucaniu jednego systemu językowego jako podstawy porozumienia, jako podstawy do budowania wspólnoty pozbawionej różnic.

Następnie zapowiada się migrację i osiedlenie na równinie (Rdz 11,2), symbol podboju terytorialnego, która dzięki sprzyjającym zasobom pozwala na realizację struktury obywatelskiej, utopijnie pojmowanej jako jedyna i uniwersalna. Technika, wyrażona w produkcji cegieł, służy projektowi wzniesienia „miasta” (struktury w porządku politycznym, jednoczącej wszystkich obywateli pod tą samą egidą, poddając ich identycznemu prawu, wspólnej

gospodarce i tym samym usługom), z „wieżą, której wierzchołek będzie sięgał nieba” (jako najwyższy element obrony nie tylko ziemskiej, ale także religijnej, jeśli dostrzegamy tu aluzję do mezopotamskich *zigguratów*) (Rdz 11.3-4a).

Cel projektu jest przedstawiony jako wysoce godny pożądania, ponieważ z jednej strony pozwala „zdobyć sobie imię” (czyli stać się sławnymi, z nieprzemijającą sławą), a z drugiej strony „nie rozproszyć się po całej ziemi” (gdyż zjednoczenie oznacza siłę, a wewnętrzna spójność gwarantuje bezpieczeństwo) (Rdz 11,4b).

Na sposób aluzyjny narrator biblijny uwypukla zatem (problematiczne) elementy, które występują w różnych imperiach, z którymi Izrael mierzył się w swojej tysiącletniej historii (od Egiptu po Asyrię i Babilon, od Ptolemeuszy po Rzymian), znosząc groźbę unicestwienia z powodu swej niemożliwej do zasymilowania odrębności. Opowiadanie z Rdz 11 wprowadza w tym miejscu Bożą ocenę projektu ludzkiego i jego częściowej realizacji. Słyszymy, jak Pan stwierdza, że „są oni jednym ludem i wszyscy mają jedną mowę”, co zamiast być „dobrą rzeczą”, zostaje uznane za szkodliwe. Dlatego też Bóg interweniuje, aby rozbić planowaną konstrukcję od wewnątrz, poprzez „pomieszenie” języków, uniemożliwiając plan, który ułożyli sobie ludzie (Rdz 11,5-7). Podzielone samo w sobie królestwo w popada w ruinę (Dn 2,41-43; por. Mk 3,23). „Rozproszenie” dokonane przez Pana jest potępieniem imperialistycznego snu, a jednocześnie zaczątkiem nowego i odmiennego sposobu jednoczenia społeczeństwa ludzkiego, który według Nowego Testamentu urzeczywistnia się w dniu Pięćdziesiątnicy. Wtedy wszystkie narody, każdy posługujący się własnym językiem i dialektem, zostają zgromadzone dzięki wspólnemu słuchaniu słowa prorockiego, wspartego przez wylanie Ducha Świętego (Dz 2,1-11). Królestwo Boże, wspólnota braci, jest budowane na przeciwstawnym sposobie wobec modelu totalitarnego. Pisma apokaliptyczne, które przedstawiają całościową lekturę historii ludzkości, będą opisywać, także poprzez obrazy zaczerpnięte ze świata zwierząt, monstrualne powstawanie imperiów (Dn 7-8; Ap 13). Dla pocieszenia wierzących wskażą również ich koniec (Ap 14,8; 18,2-3; 19,11-21), z pokornym, lecz potężnym objawieniem wiecznego Królestwa (Dn 2,44-45), „miasta świętego”, w którym w miłości jednoczy się cała ludzkość z każdego narodu, plemienia, ludu i języka, jako cudowne dzieło Boże (Ap 7,9-10; 21,1-4).

## Izrael, lud braci

**242.** Stary Testament stanowi spisane świadectwo historii szczególnego ludu, którego specyfika polega na jego przymierzu z Panem całej ziemi (Wj 19,5-6). Jeśli Izrael – przedstawiając się jako potomstwo Abrahama, Izaaka i Jakuba – wyraża swoją jedność, wychodząc od zasady „cielesnej”, to reprezentuje ona jedynie znak jego głębokiej tożsamości, a wynikającej ze

zgodnego słuchania jedyne go prawdziwego Boga. Tylko będąc posłusznym słowu Pańskiemu, Izrael będzie innym od pozostałych ludów (Pwt 4,32-40), a jego historia stanie się zaczątkiem błogosławieństwa dla ludzkości. Tylko dzięki osobistej uległości wobec Tory każdy Izraelita przyczyni się do tego, że będzie ziarnem nadziei dla świata.

Izrael jest bowiem narodem jak każdy inny, na który składają się osoby o różnych aspiracjach, złożonym z wielu plemion i rodzin, często obdarzonych wyjątkowymi tradycjami i uprzywilejowanymi rolami w kontekście narodowym. Jego dzieje pokażą, że siły indywidualistyczne i partykularne interesy zagrażają jedności narodu.

Kilka przykładów, zaczerpniętych ze złożonej historii trwającej wiele stuleci, wystarczy dla zilustrowania tego faktu.

Plemię Beniamina odmówiło wydania winnych z miasta Gibe'a (Sdz 20,13) i walczyło przeciwko koalicji pozostałych plemion Izraela (Sdz 20,14-48). Jego porażka i podjęty przeciw niemu ostracyzm prowadziły do ryzyka wymazania na zawsze pewnej części składowej ludu Bożego (Sdz 21,3).

Z powodu złych rządów Roboama, syna Salomona, który odrzucił radę starszych, by „stać się sługą” swego ludu (1 Krl 12,7), ukonstytuowały się w królestwie Izraela plemiona Północy, oddzielone od królestwa Judy (1 Krl 12,19). Rozłam był trwały, z epizodami głębokiej wrogości, jak podczas wojny syro-efraimskiej, która zagroziła trwałości dynastii Dawidowej w Jerozolimie (2 Krl 16,5-9; Iz 7,1-9). Nieprzyjaźń między Samarytanami a Żydami utrzyma się do czasów Jezusa (Łk 9,52-53; J 4,9). Potrzeba będzie niezwyklej interwencji Bożej, ogłoszonej przez proroka (Ez 37,15-27), aby zjednoczyć dwa berła w jednej lasce Dawidowego pasterza.

Podkreśliliśmy już, jak trudne jest braterstwo nawet między dziećmi tego samego ojca w kontekście więzów krwi. To oczywiste, że jeszcze trudniej jest złączyć w jedno jednostki i grupy, oddalone od siebie ze względu na przodków, interesy i warunki życia. W tym miejscu rysuje się rola Prawa, które w oparciu o swoje reguły i wskazówki mądrościowe ma promować jedność poprzez poszanowanie różnorodności poszczególnych członków, wspieranie praw obowiązujących wszystkich i sprzyjanie solidarności wobec osób opuszczonych, nawet jeśli na to nie zasługują. W rzeczywistości Tora nakazuje „sprawiedliwość”, która nie ogranicza się do zwykłego poszanowania prawa bliźniego, ale wymaga pełnego promowania życia innych. Zakorzenione w doświadczeniu miłości Pana wobec ojców (Pwt 7,8; 10,15.18), podsycane pamięcią o Bożej pomocy, gdy Izrael był zagrożony (Pwt 6,21-24), Prawo przyjmuje formę legalnych nakazów, niemniej zwraca się do serca Izraelity (Pwt 6,6; 30,14), domagając się zasadniczo miłowania Boga (Pwt 6,5) i bliźniego (Kpł 19,18).

## *Lud solidarny*

**243.** Każda osoba, według Prawa, ma takie same podstawowe prawa jak wszystkie inne osoby. W konsekwencji każdy człowiek jest powołany do uznania tychże praw u innych. Ta uniwersalistyczna myśl znajduje wyraz już w przykazaniu danym przez Boga potomkom Noego po potopie (Rdz 9,6), aby nie przelewać ludzkiej krwi (*'ādām*): szacunek dla życia to w konkretnym wymiarze znak bezwzględnej wartości człowieka, który został stworzony na obraz Boga.

Dekalog, synteza przepisów religijnych i etycznych nadanych Izraelowi, wymienia obowiązki względem drugiego, odwołując się do kategorii „bliźniego” (*rēā'*) (Wj 20,16-17; Pwt 5,20-21), to znaczy „sąsiada”, który mieszka w tej samej przestrzeni (Wj 22,6.9.13). Uwypukla to konkretność związku. Przywołany powyżej hebrajski termin ma także odcień „towarzysza” (Pwt 19,5; 1 Krl 20,35; Za 3,8), a nawet „przyjaciela” (Wj 33,11; Pwt 13,7; Ps 35,14) czy kochanka (Jr 3,1; Oz 3,1). Zachęca nas to do uznania drugiego nie za kogokolwiek lub obcego, ale raczej za towarzysza, którego obecność niesie korzystne konsekwencje. Z tego powodu Prawo nakazuje nie tylko chłodny szacunek, lecz wymaga: „będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19,18).

Pojęcie „bliźniego” ma nieokreślone rozszerzenie, ponieważ stosuje się do każdego, kogo się spotyka, niezależnie od specyficznych kwalifikacji etnicznych, wyznaniowych bądź kulturowych. Podobną uwagę, choć na bardziej ograniczonym polu, należy też uczynić w przypadku kategorii „ubogiego” (*'ānī, 'ēbyôn, dal*). Tak określa się osobę wymagającą specjalnej troski i uwagi. Zgodnie z tradycją biblijną ubóstwo jest niemal naturalnie związane ze statusem „wdowy” i „sieroty” (pozbawionych źródła dochodu z pracy). Jest jednak również uznawane za normalny stan kapłana „lewity” (który nie ma ziemi w Izraelu), a także „obcego” lub „przybysza” (*gēr*), również bez własności rolnej, a zatem zmuszonego do pracy tymczasowej jako pracownik fizyczny wynajęty na dniówkę czy jako służba domowa. Pan „wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom, miłuje cudzoziemca, udzielając mu chleba i odzienia” (Pwt 10,18), dlatego Izraelita jest wezwany do naśladowania Go: „Wy także miłujcie przybysza, bo sami byliście przybyszami w ziemi egipskiej” (Pwt 10,19). Podobnie osoby niepełnosprawne, jak niewidomy i niesłyszący, powinny być szanowane i wspierane poza wszelkim stosunkiem prawnym. Można zatem zrozumieć, czemu Eliazs pomógł biednej wdowie z Sarepty w ziemi fenickiej (1 Krl 17,7-16) i dlaczego Elizeusz uzdrowił trędowatego poganina (2 Krl 5,1-19). Jezus czynił to samo, bez dyskryminowania kogokolwiek. Tora

podkreśla obowiązek unikania wszelkiego wyzysku wobec biednych lub potrzebujących:

„Nie będziesz niesprawiedliwie gnębił najemnika ubogiego i nędznego, czy to będzie brat twój, czy przybysz, o ile jest w twoim kraju, w twoich bramach. Tego samego dnia oddasz mu zapłatę, nie pozwolisz zająć nad nią słońcu, gdyż jest on biedny i całym sercem jej pragnie; by nie wzywał Pana przeciw tobie, a to by cię obciążało grzechem” (Pwt 24,14-15). „Nie będziesz łamał prawa przybysza i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży od wdowy. Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w Egipcie i wybawił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego nakazuję ci zachować to prawo” (Pwt 24,17-18; por. także Pwt 27,19).

**244.** Prawo nie tylko surowo zabrania nadużyć i jakiegokolwiek formy niesprawiedliwości, ale także wzywa do podejmowania niezliczonych inicjatyw pozostawionych szczodrości Izraelitów, ukierunkowanych na hojną pomoc biednym. W związku z tym zachęca się do pozostawienia części zbiorów na polu, żeby ubodzy mogli przyjść się pożywić, bez konieczności zebrania (Kpł 19,9-10; 23,22; Pwt 24,19-22). Przykazuje się, by ten, kto obchodzi święto, podzielił się posiłkiem z tym, który nie ma zasobów (Pwt 16,11.14; por. Ne 8,10-12). Wzywa się do wyjścia naprzeciw temu, kto jest pozbawiony dóbr poprzez ofiarę z pierwszych plonów (Pwt 26,11), poprzez roczną i trzyletnią dziesięcinę (Kpł 27,30-33; Pwt 14,22-29; 26,12-15). Nakazuje się ponadto udzielać pożyczek potrzebującym bez pobierania odsetek (Wj 22,24; Kpł 25,35-38; Pwt 23,20), akceptując również ryzyko braku rekompensaty (Pwt 15,7-11), aby przyczynić się do zmniejszenia ubóstwa (Pwt 15,4), dając biednym szansę godnego rozpoczęcia działalności gospodarczej.

W tych ostatnich przepisach Powtórzonego Prawa pojawia się, równolegle bądź w powiązaniu, jeszcze inne pojęcie, a mianowicie „brata” (*’āḥ*). Termin ten określa w Prawie współobywatela i współwyznawcę, a zatem nie krewnego. Więż „braterstwa” stanowi czynnik, który zobowiązuje do tym większej solidarności. W istocie, w stosunku do „cudzoziemca” (*no-krî*), czyli kupca lub urzędnika przejeżdżającego przez Izrael, te same zasady nie mają w niektórych punktach zastosowania (por. Pwt 14,21; 23,21) – nie dlatego, że nie należy ich szanować, ale ponieważ nie jest on uważany za ubogiego, którego należy chronić. Księga Powtórzonego Prawa często zachęca do zwrócenia uwagi na „twojego brata” (Pwt 15,3.7.9.11.12; 17,15; 22,1; i in.), podkreślając odpowiedzialność wierzącego i wzywając do hojności niezależnej od uczuć sympatii, wdzięczności czy własnego interesu.

Związek z bliźnim w praktyce może być jednak bardzo trudny z powodu doznanych krzywd, szkód, zniewag, obrażeń cielesnych lub innych obraźliwych działań. Z tego powodu Prawo reguluje procedury kompensacji

cyjne, które przyczyniają się do zakończenia ewentualnych sporów, tworząc warunki dla harmonii społecznej. Między rodzeństwem mogą utrzymywać się sytuacje wrogości. Niemniej, nawet będąc „wrogiem” (*’ōyēb*), drugi zawsze pozostaje „bratem”, zawsze pozostaje „bliźnim”, którego powinno się otoczyć miłością. Wynika to z dwóch przepisów Tory, które należy interpretować jako wymowne wskazówki i stosować analogicznie w różnych okolicznościach życia.

**245.** Pierwszy przepis dotyczy pomocy, jakiej trzeba udzielić osobie, znajdującej się w trudnym położeniu. Obraz, o znaczeniu symbolicznym, przedstawia rolnika, któremu zaginęła sztuka bydła lub przeciążył swoje juczne zwierzę, ryzykując w ten sposób utratę ładunku i samego zwierzęcia. Kodeks deuteronomiczny określa osobę znajdującą się w trudnej sytuacji jako „twojego brata” (Pwt 22,1-4) i wielokrotnie prosi, aby nie udawać, że się go nie dostrzegło. Ta sama reguła znajduje się już w Kodeksie przymierza, dookreślając jednak, że osoba, której należy pomóc, jest „twoim wrogiem”:

„Jeśli spotkasz wołu twego wroga albo jego osła błąkającego się, odprowadź je do niego. Jeśli zobaczysz, że osioł twego wroga upadł pod swoim ciężarem, nie pozostawisz go, ale razem z nim przyjdiesz mu z pomocą” (Wj 23,4-5).

Możemy zatem wnioskować, że od Izraelity zawsze oczekuje się „wyciągnięcia pomocnej dłoni”, przybycia z pomocą bliźniemu, nie biorąc pod uwagę wcześniejszej wrogości, ale widząc w nim tylko swojego potrzebującego brata.

Drugi ważny przepis znajduje się w tak zwanym „Prawie świętości” (Kpł 19,17-18). Przedmiotem regulacji jest tutaj osoba, która uważa, że została skrzywdzona, i dlatego uznaje drugiego za „wroga”. Kontekst sugeruje sytuację konfliktową, grożącą wzbudzeniem w sercu „nienawiści” wobec brata. Bóg zwywa wówczas, aby „otwarcie upomnieć” drugiego, zmuszając go do uznania przestępstwa w celu przywrócenia prawdy i sprawiedliwości, bez mściwego działania i bez żywienia urazy, przestrzegając przykazania, które mówi: „będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19,18).

Możemy zatem stwierdzić, że Tora nie mówi: „Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził”. Ta dychotomia przeciwstawnych uczuć jest wynikiem tradycji interpretacyjnej (Mt 5,43), której Jezus radykalnie się sprzeciwił.

### *Lud w kontekście wojny*

**246.** Człowiek sprawiedliwy, przez swoje słowa i czyny, jest promotorem pokoju. Często jednak znajduje się w sytuacjach, w których ten drugi (brat lub nieznajomy) nie podziela jego zasad i kierunku działania. Zmuszony



jest zatem stawić mu czoła w walce, podjąć bój, a nawet wojnę, w sytuacji idealnej niechciana, postępując w jej trakcie według reguł sprawiedliwości. Wobec przeciwnika, który prezentuje groźne cechy i agresywne postawy, Prawo wymaga zachowania opartego na łagodności.

### *Konflikty między obywatelami*

Utajona rywalizacja między ludźmi i grupami, powodowana różnicami interesów, różnicami ideologicznymi, upokorzeniami lub nieporozumieniami, łatwo eksploduje dochodzeniem się swego oraz agresywnymi gestami. Otwarta rywalizacja musi zostać uporządkowana i załagodzona zgodnie z przepisami prawa, nie zaś przewagą nagiej siły. Reguła fundamentalna mówi, że w sytuacji konfliktowej wszyscy rezygnują z wymierzania sobie własnej sprawiedliwości, w imię swojego przekonania i zgodnie z osobistymi kryteriami odpłaty (czym niesłusznie chlubił się Lamek, domagający się prawa do siedemdziesięciosiedmiokrotnej zemsty: Rdz 4,24). Wynika z tego, że zamiast prywatnej zemsty, kiedy (domniemana) ofiara staje się wymierzającym sprawiedliwość, należy przyjąć procedurę, która najlepiej sprzyjać będzie polubownemu rozwiązaniu różnic.

**247.** (i) Pierwszym sposobem jest nawiązanie *dialogu* między sprzeczącymi stronami. Rozmawiając ze sobą i dyskutując, rywale mogą znaleźć formy kompromisu i rozsądnych porozumień, które w idealnej sytuacji skutkują pokojowymi sojuszami, opartymi na zobowiązaniu do wzajemnego poszanowania. Tak właśnie postąpił Izaak w konflikcie z Abimelekiem (Rdz 26,26-31) czy Jakub z Labanem (Rdz 31,43-54). Jak stwierdziliśmy powyżej, tego uczy także Prawo Mojżeszowe (Łk 19,17-18) i to tego zaprasza Jezus (Mt 5,25; 18,15-18).

Ewangelia doprowadza sztukę dialogu do doskonałości. Chrześcijanin jest wezwany do postawy całkowitej łagodności (Mt 5,5), rezygnując z proporcjonalnej odpowiedzi (zgodnie z zasadą „oko za oko”: Wj 21,24-25), aby stać się „wprowadzającym pokój” (Mt 5,9), przyjmując postawę bezbronnej i rozbijającej życzliwości (Rz 12,17-21). Sprawiedliwość „większa od tej uczonych w Piśmie i faryzeuszy” (Mt 5,20) wkłada miecz z powrotem do pochwy (Mt 26,52) i nadstawia drugi policzek uderzającemu (Mt 5,39). To sprawiedliwość, która z miłości do nieprzyjaciela akceptuje (Mt 5,44) znoszenie nękania i nadużyć (Mt 5,39-41), przekształcając urazę w błogosławieństwo (Łk 6,28) oraz przeciwstawiając obrazie modlitwę za agresora (Mt 5,44-47). Chrystus ucieleśnił takie zachowanie podczas swojej męki (1 P 2,23), pozostawiając przykład, który zainspirował męczeństwo chrześcijan (Dz 7,59-60). Przebaczenie tym, którzy obrazili siedem razy po sie-

demdziesiąt (Mt 18,22), jest równoznaczne z ofiarowaniem gwałtownikowi ostatecznego słowa pojednania.

**248.** (ii) W niektórych przypadkach, właściwie często, ścieżka dialogu i samej łagodności jest niemożliwa do zastosowania (ponieważ zaszkodziłaby niewinnym ofiarom) lub nie daje satysfakcji żadnemu z rywalizujących. Prawo wzywa wówczas do rozwiązania sytuacji konfliktowej poprzez odwołanie się do *mediatora* (indywidualnego albo zbiorowego), który jest uprawniony do sprawiedliwego rozstrzygnięcia sporu dla przywrócenia harmonii między obywatelami. Wydaje się, że w wioskach Izraela starsi służyli jako sędziowie pokoju, a raczej rozjemcy, ustalając wysokość odszkodowania w przypadku umyślnie spowodowanych krzywd (Pwt 22,18-19) bądź za szkody spowodowane nieumyślnie (Wj 21, 22.30).

Podobną strategię mediatora sugeruje Jezus w Mt 18,16-17, przywołując postać autorytatywnych świadków i interwencję całej wspólnoty jako sposób na zaradzenie nieudanemu dialogowi między jednostkami (Mt 18,15). Paweł również prosi o rozstrzygnięcie sporów nie poprzez udanie się do pogańskiego trybunału, ale przedłożenie sprawy komuś z Kościoła, kto może stać się arbitrem między braćmi (1 Kor 6,1-8).

**249.** (iii) Tego rodzaju ugoda mediacja, pożądana ze względu na zalety łagodnej mądrości ukierunkowanej na przekonywanie, nie zawsze przynosi rezultaty. Prawo uruchamia wówczas instytucję *sądowniczą*, której powierza się zadanie rozstrzygnięcia sporów między obywatelami, z podlegającym przymusowi nałożeniem wyroków, od których nie ma już odwołania.

Waga przypisywana instytucji sądowniczej w Starym Testamencie nie podlega dyskusji. Wystarczy podkreślić fakt, że ustanowienie kolegium sędziowskiego (tych, którzy towarzyszą Mojżeszowi w wykonywaniu sądów) dokonuje się w Księdze Wyjścia, zanim lud dotrze na Synaj (Wj 18,13-27), gdzie zostanie ogłoszone Prawo (Wj 20-23). Podobną rzecz powtarza się w Księdze Powtórzonego Prawa, która zaraz na początku przypomina pochodzenie instytucji sądowej (Pwt 1,9-18), a dopiero potem eksponuje zasady, jakich należy przestrzegać (Pwt 5,6-22; 12-26). Dzięki takiemu zamysłowi narracyjnemu Pismo Święte pozwala zrozumieć, że Prawo nie ma żadnej skuteczności społecznej bez postaci sędziego, który podejmuje decyzje w zgodzie z ustalonymi normami i sankcjonuje w sposób proporcjonalny przestępstwa.

Dzięki temu można pojąć zatroskanie tradycji biblijnej o osoby podejmujące się obowiązków sędziowskich. W Wj 18,21 nakazuje się wybór „bogobojnych i nieprzekupnych mężów, którzy się brzydzą niesprawiedliwym zyskiem”. W Pwt 1,13 do tego samego zadania poleca się „mężów rozumnych, mądrych i szanowanych”. Prawo domaga się zatem zarówno inte-

gralności moralnej, jak i kompetencji i mądrości. Te właśnie cechy nadają autorytet instytucji sądowniczej.

### *Konflikty między narodami*

**250.** W społeczności obywatelskiej to nie broń rozwiązuje, zgodnie z regułą sprawiedliwości, kontrowersyjne kwestie. Prywatne wendety i wojny domowe nie są tolerowane w społeczeństwie prawa. Jednakowoż w relacjach między narodami, w przypadku poważnych nieporozumień i przy braku mediacji rozsądzającej *super partes* (uznanej przez wszystkie strony sporu), uciekamy się niestety do *wojny*. Ta, choć postrzegana jako klęska rozsądnego dialogu, jest także uważana za środek ostateczny dla przywrócenia podeptanego prawa. W Biblii, zwłaszcza w Starym Testamencie, dużo mówi się o wojnie. Stąd zarzut wysuwany przez wielu wobec narodu żydowskiego, że są solidarni wobec siebie, wobec innych zaś wojowniczy. Prawdą jest, że historia Izraela, podobnie jak wielu innych narodów, jest pasmem konfliktów, z których część jest wywoływana przez lud Boży, inne zaś znośne przezeń, często z katastrofalnymi skutkami. Wraz z otwartym wybuchem przemocy nieuchronnie powstają wydarzenia o nieznośnej dwuznaczności; każda rozsądna osoba czytająca te historie biblijne znajdzie tam motywy niezadowolające i zasługujące na krytykę. Stosownym wydaje się zatem podanie pewnych wskazówek dla poprawnego interpretowania tychże kart biblijnych.

Na całym starożytnym Bliskim Wschodzie (zatem także w Izraelu) wojna była generalnie postrzegana jako *ordalia*, czyli wydarzenie, przez które realizował się sprawiedliwy sąd Boży wobec przeciwników (dwóch królów, dwóch armii), z których każdy dochodzi swoich praw. Bóstwo ze swojego niebiańskiego tronu, siedziby najwyższego trybunału (Ps 9,5.8; 11,4), zapewnia zwycięstwo temu, kto ma rację, i decyduje o porażce tych, którzy się mylą. Bezstronność jest kluczem do tej godnej pochwały sprawiedliwości (Pwt 10,17; Syr 35,15). Boska interwencja znajduje potwierdzenie w fakcie, że często triumf i upokorzenie rywali są wynikiem nadzwyczajnych zjawisk kosmicznych, na przykład jak wówczas, gdy morze otwiera się i zamyka na polecenie Pana (Wj 14,21-29), czy kiedy wielkie kamienie spadają z nieba na wrogów (Joz 10,11), a słońce zatrzymuje się, aby „sprawiedliwi” mogli zakończyć zmierzającą ku pomyślnemu finałowi operację wojskową (Joz 10,12-14). W każdym razie w różnych odcieniach i na rozmaite sposoby potwierdza się przekonanie, że tym, kto odnosi zwycięstwo, nie jest ten najbardziej wprawiony w sztuce wojennej, ale ten, przy którym jest Prawo. Owa idea stanowi wyraz wiary w panującego i sprawiedliwego Boga, który

we właściwym czasie przywróci sprawiedliwość na ziemi, oddając każdemu według jego uczynków (1 Krl 8,32; Jr 32,19; Ps 62,13; Prz 24,12).

**251.** Podobna koncepcja ma zastosowanie do ogólnej historii ludzkości i jej kluczowych wydarzeń. Rządzi ona nie tylko interpretacją początków Izraela, gdzie lud niewolników zyskuje przewagę nad rydwanami faraona, ale także rozwojem tak zwanego podboju Kanaanu. Ten ostatni przez niektórych uważany jest za nadużycie, lecz według tekstu biblijnego cała historia tłumaczy się jako akt sprawiedliwości. W rzeczywistości Kananejczycy uznani są za winnych najgorszych przestępstw (zgodnie z Bożym osądem: Rdz 15,16), Izraelitom zaś z jednej strony zostaje przyznane prawo do osiedlenia się, a z drugiej – powierza im się zadanie wymierzenia sprawiedliwości, pokonując niegodziwych. Nie mogliby tego zrobić, gdyby nie było to sprawiedliwe. Działanie to wyróżnia się uderzającą dysproporcją sił (wojskowych) w polu (Lb 13,31): „niegodziwy” jest wyposażony w imponujące systemy obronne (Pwt 1,28), ma znaczne uzbrojenie (Joz 11,4; Sdz 1,19; 4,3), podczas gdy „sprawiedliwy” jest bezbronny i posiada niewystarczające narzędzia ataku. Jednakże tym, kto wygrywa, jest słabszy, ponieważ to Bóg daje zwycięstwo. Opowiadania biblijne posiadają cel dydaktyczny, podkreślając cudowny i nieoczekiwany aspekt podboju: mury Jerycha upadają (Joz 6,20) bez ataku wojsk, tylko dzięki procesji z Arką Przymierza wokół miasta (Joz 6,12-16); Gedeon, na wojnie z Madianitami, licznymi jak szarańcza (Sdz 7,12), jest przez Boga wezwany do zmniejszenia swojej armii z trzydziestu dwóch tysięcy do trzystu żołnierzy (Sdz 7,3.8), a ci bez walki, jedynie trąbiąc w rogi, powodują, że wrogowie zabijają się nawzajem (Sdz 7,22). Dawid, który pokonał Goliata, jest ucieleśnieniem prawdy, że to Pan daje triumf (1 Sm 17,41-51).

Tylko w tym sensie można mówić o „świętej wojnie”, która w żadnej mierze nie jest podejmowana w imię ideologii religijnej, na przykład w celu podporządkowania innych własnej wierze, ale jest walką, gdzie triumfuje Święty poprzez łagodną i sprawiedliwą osobę. Wojna ta będzie zatem reprezentowana przez formację, która porusza się jak procesja, poprzedzona Arką Pańską i lewitami, wznoszącymi pieśni chwały na cześć Boga (2 Krn 20,21). Walczący będą odnosić zwycięstwo w zaskakujący sposób, pozostając nietkniętymi nawet bez obrony i pokonując wroga bez użycia przemocy. Figura ta realizuje się w bardzo niedoskonały sposób w konkretnych wydarzeniach wojennych. Swoją pełnię prawdy objawia w walce duchowej (Łk 21,18-19), w której wierzący zwycięża złego i jego rozpalone strzały (Ef 6,10-17).

Taki sposób opowiadania historii ma niewątpliwie walor przypowieści: z jednej strony chce wzbudzić wiarę, aby przezwyciężyć strach przed stawieniem czoła niebezpiecznemu wrogowi (Pwt 1,29); z drugiej strony

pokazuje, jak powinni postępować ci, którzy zostali powołani do wymierzenia sprawiedliwości, wypowiadając wojnę.

### *Prawa wojenne*

**252.** Zasadnicze zasady dotyczące sposobu postępowania podczas prowadzenia działań wojennych podaje się w Pwt 20.1-20. Ustawodawca wskazuje przede wszystkim, że starcie wzbudza strach, ponieważ przeciwnik dysponuje większą siłą (Pwt 20,1). Pośrednio mówi się, że wojna – daleka od bycia manifestacją siły – musi opierać się wyłącznie na wierze w Boga, który jako jedyny może udzielić zwycięstwa (Pwt 20,4). Z tego powodu Prawo stanowi, że każdy, kto się boi, powinien zostać odesłany do domu (Pwt 20,8), ponieważ jego brak wiary prowadziłby do zniechęcenia innych walczących.

Nie ma zatem znaczenia, jeśli na placu boju pozostanie niewielu. Wiara w Boga wymaga, aby nie opierać się na liczbie żołnierzy ani ich wyposażeniu. Rekruci faktycznie wykluczają spośród swoich szeregów tych, którzy właśnie zbudowali dom, posadzili winnicę lub niedawno się pobrali (Pwt 20,5-7). Celem jest uniknięcie ryzyka przedwczesnej śmierci tych, którzy reprezentują nadzieję narodu, jak również zasugerowanie, że przyszłość nie leży w łupach zdobytych podczas walki (Pwt 20,14-15), ale w darze już obecnym w ziemi Izraela.

Następnie określa się sposób prowadzenia wojny. Pierwszą rzeczą, jaką należy uczynić, jest zaproponowanie pokoju (Pwt 20,10-11). W kontekście, który opisaliśmy powyżej, przyjmuje się, że atakujący (podejmujący oblężenie) jest wykonawcą słusznego roszczenia. Oferuje zatem przeciwnikowi, uznanemu za winnego, sposób na naprawienie krzywdy poprzez poddanie się, aby uniknąć rozlewu krwi. Paradoksalnym jest jednak fakt, że pokój proponuje ten, kto znajduje się w gorszej sytuacji militarnej, nawet jeśli jest pewnym odniesienia zwycięstwa. „Pierwsze” pragnienie walczącego to osiągnięcie porozumienia bez użycia przemocy. Jeśli propozycja nie zostaje zaakceptowana, konflikt zbrojny staje się śmiercionośny, a śmierć wielu (Pwt 20,13), wraz ze zniszczeniami (Pwt 20,14), wyrazi dramatyczny i niezadowolający charakter relacji, w której brak uznania prawdy i sprawiedliwości. W rzeczywistości wojny pociągają za sobą masakry, represje i zniszczenia. Z powyższych względów w ostatnich czasach ludzie próbowali uregulować brutalność tego fenomenu, wprowadzając zasady szacunku dla przeciwnika i *pietas* (*miłosierdzie*) wobec pokonanych. Wskazania biblijne, a przede wszystkim duch chrześcijański, mogą być zaczynem mądrości i dobroci w tym w samym sobie nieludzkim scenariuszu.

Ostatnie uwagi domagają się od nas wyjaśnienia Bożego przykazania, nakazującego „eksterminację” (*herem*) ludów kananejskich (Pwt 7,2; 20,17-18). Przepis ten można zrozumieć jedynie w świetle starożytnego systemu są-

downiczego, który przewidywał karę śmierci dla winnych najpoważniejszych przestępstw i wymagał absolutnego rygoru w zastosowaniu jej przez wymierzającego sprawiedliwość (Pwt 7,16; 13, 9-11; 19,13.21; 25,12). Jasnym jest, że z opowiadań tych nie należy wyciągać zachęty do agresywnego postępowania wobec innych społeczności. Obraz nietolerancyjnego i pozbawionego miłosierdzia Boga, jaki niektórzy dedukują z tekstów o „podboju”, z pewnością musi zostać skorygowany. Zamiast tego czytelnik zostaje wezwany do zrozumienia potrzeby wprowadzania sprawiedliwości (por. Mk 12,9), ale sposób jej realizacji musi zostać podporządkowany kryteriom zgodnym z prawem powszechnym i naukami ewangelicznymi, ukierunkowanymi na szacunek dla życia, miłosierdzie i pragnienie pojednania (por. Łk 23,34). Należy przypomnieć, że ten sam lud (żydowski), który Pan wybrał jako narzędzie sprawiedliwości wobec Egipcjan i Kananejczyków, sam znalazł się po stronie winnych i musiał przejść sąd Boży, wymierzony tym razem przez narody pogańskie (Iz 10,5-6; 47,6; Jr 50,23; 51,20-23). Zapowiedział to Mojżesz (Pwt 8,19-20; 32,21), a ostateczne wypełnienie przyszło wraz z upadkiem Jerozolimy (Jr 1,15-16). Mała reszta, poniżona i cierpiąca (So 3,12-13), stanie się świadkiem Bożej sprawiedliwości w historii, kiedy pokorny Król (Za 9,9) przyniesie ziemi królestwo powszechnego pokoju (Za 9,10).

## Nauczanie mędrców

**253.** Niezwykle bogate dziedzictwo rad mądrości, które znajdujemy w Biblii, bez wątpienia ma sprzyjać harmonii w społeczeństwie, z jednej strony poprzez ostrzeżenie, aby unikać kłótni między obywatelami (Prz 3,29-30; 6,19; 30,32-33; Syr 28,8-12), z drugiej strony poprzez zaproszenie do hojnej życzliwości wobec bliźniego (Syr 22,23; 37,6). Znamiennym jest, że pierwsze konkretne przykazanie Księgi Przysłów wymaga niezwłocznego przyjścia z pomocą potrzebującemu:

„Nie odmawiaj dobra uprawnionemu,  
gdy masz możliwość działania.  
Nie mów bliźniemu: «Idź i wróć, dam jutro»,  
gdy możesz dać zaraz” (Prz 3,27-28).

Wersety te nie powinny być odczytywane jako zwykłe zalecenie, by wykazać się rozsądną uprzejmością wśród sąsiadów. Jest to raczej wezwanie skierowane do bogatych, aby nie unikali ważnego obowiązku solidarności (Prz 22,9; Syr 4,1-10; 29,8-13; Tb 4,7-11). Bogacz bywa przeważnie agresorem, nie dobroczyńcą (Prz 21,26; Syr 13,3-9). Syrach pisze: „Jakiż pokój między hieną a psem i jakiż pokój między bogatym a ubogim? Onagry na

pustyni są żerem dla lwów, a biedni są łupem dla bogaczy” (Syr 13,18-19). Pod tym względem zadanie mędrca nie jest w żadnym wypadku drugorzędne. Oczywiście nie dysponuje on narzędziami o natychmiastowej skuteczności, ponieważ zamiast pieniędzmi i mieczem posługuje się słowem, radą, przypowieścią i ironią. Jednakże mądrość przekazywana innym jest nieodzownym elementem formacji sumienia, ze względu na wychowanie, które powściąga instynkty i nadaje osobie ludzką twarz i serce.

**254.** Mędrzec, zachęcając do życzliwości i braterskiej komunii, wzywa do coraz lepszej jakości relacji z bliźnim. Konkretna solidarność z innymi, rozwijana z wiernością w czasie, zwłaszcza gdy przeciwności losu podkopują relację (Syr 6,8-10; 12,8-9), stanowi czynnik pogłębiającej się łączności między ludźmi (Syr 22,23). Prowadzi ona do drogocennego doświadczenia *przyjaźni*, której wartość jest większa niż więzy pokrewieństwa (Prz 18,24; 27,10). Możemy zrozumieć jej dobro, kiedy wydarza się między jednostkami, i docenić ją, gdy ma miejsce między grupami i narodami. Potwierdzają to powiedzenia mędrców:

„Przyjaciół kocha w każdym czasie,  
ale brat się rodzi w nieszczęściu” (Prz 17,17).

„Wierny przyjaciel potężną obroną,  
kto go znalazł, skarb znalazł.

Za wiernego przyjaciela nie ma odpłaty,  
ani równej wagi za wielką jego wartość.

Wierny przyjaciel jest lekarstwem życia;  
znajdą go bogobojni” (Syr 6,14-16).

W tradycji biblijnej nie mamy opowieści o przyjaźni, z wyjątkiem pięknego opowiadania o przyjaźni między Jonatanem i Dawidem. Po zwycięstwie nad Goliatem między tymi dwoma rodzi się bardzo bliska więź: „dusza Jonatana przyłgnęła całkowicie do duszy Dawida. Pokochał go Jonatan tak jak samego siebie” (1 Sm 18,1). Czasownik „kochać” z pewnością wyraża rys emocjonalny, ale należy go postrzegać – także w kontekście politycznym prawa do tronu – jako znak przymierza. W istocie „Jonatan zawarł z Dawidem przymierze” (1 Sm 18,3), przekazując mu swój płaszcz wraz z mieczem, łukiem i pasem (1 Sm 18,4). W ten sposób syn króla wykluczył jakąkolwiek rywalizację, otwierając swojemu przyjacielowi możliwość ubiegania się o tron. Wierność Jonatana przejawiała się też w obronie swego przyjaciela, nawet w obliczu insynuacji i gniewu Saula (1 Sm 19,1-7; 20,1-42). Dawid uznał wartość tej przyjaźni w elegii pogrzebowej, wyrażając również ze swej strony słowa miłości: „Żał mi ciebie, mój bracie, Jonatanie. Tak bardzo byłeś mi drogi! Więcej ceniłem twą miłość niżeli miłość kobiet” (2 Sm 1,26).

## Braterstwo i wrogość w modlitwie psalmów

**255.** Kto się modli, przedstawia Bogu swoją kondycję osoby włączonej we wspólnotę ludzką. Ta z kolei, jak ukazano to na poprzednich stronach, przedstawia się w aspektach pełnych kontrastów, które determinują różne sposoby modlitwy.

Pierwszy sposób wyraża się w radości płynącej z doświadczenia osiągniętego braterstwa, mającego swoją liturgiczną manifestację w pielgrzymce wszystkich do sanktuarium w Jerozolimie, gdzie wierzący zbierają się, by prosić o pokój dla braci i przyjaciół (Ps 122,6-9). Uczucie duchowej radości zostało cudownie wyrażone w Ps 133:

„Oto jak dobrze (*tôb*) i jak miło,  
gdy bracia mieszkają razem;  
jest to jak wyborny (*tôb*) olejek na głowę,  
który spływa na brodę, brodę Aarona,  
który spływa na brzeg jego szaty  
jak rosa Hermonu,  
która opada na górę Syjon;  
bo tam udziela Pan błogosławieństwa,  
życia na wieki”.

**256.** Drugi sposób modlitwy jest w pewnym sensie przeciwieństwem tego pierwszego. W rzeczywistości człowiek często nie doświadcza słodczy braterskiej harmonii, lecz raczej goryczy bycia otoczonym przez licznych i okrutnych „wrogów” (Ps 3,2-3; 7,2-3; 25,19; 69,5). Modlący się czuje się opuszczonym (Ps 69,9), zdradzonym (Ps 41,10; 55,13-15), zagrożonym ze strony własnych towarzyszy (Ps 35,7.11-12.15), a zatem przedstawia Bogu swoje cierpienie, prosząc Go o szybką rozwiązującą interwencję (Ps 3,8; 104,35; 143,12). Ten rodzaj modlitwy, szeroko potwierdzony w Psalterzu, budzi w wielu niepokój i zakłopotanie. Owo błaganie niesie w sobie tony przeciwne do uczuć miłości, które modlący się, zwłaszcza chrześcijanie, powinni wyrażać. Problem jest tak wielki, że niemało wersetów lub wręcz całe psalmy pomija się w recytacji liturgicznej.

Zastrzeżenia znajdują swoje uzasadnienie w niezwykle surowym języku stosowanym niekiedy przez psalmistę. W istocie, gdy używa się wyrażen ogólnych bądź metaforycznych, modlący się nie odczuwa odrazy. Zatem jeśli wierny recytuje jako „wyrocznię Pana” słowa mówiące, że Bóg położy wrogów Dawida jako podnóżek pod jego stopy (Ps 110,1) i „zetrze na proch królów w dniu swego gniewu” (Ps 110,5), z radością rozpoznaje tu



realizowanie się Bożego działania, które rozprasza wyniosłych, a wywyższa pokornych (Ps 68,7; 145,9; 147,6; Łk 1,52). Za niestosowne uzna natomiast, że w tym samym psalmie mówi się, iż Mesjasz „wzniesie stopy trupów, zetrze głowy jak ziemia szeroka” (Ps 110,6) i z tego powodu ominie ten werset (nie zdając sobie sprawy, że wyraża się tu innymi słowami, nawet jeśli bardziej realistycznymi, to, co powiedziano wcześniej). Nikt, gdy czuje się zagrożony, nie zawahałby się powiedzieć za psalmistą: „Niech się zawstydzą i okryją rumieńcem ci, którzy czyhają na moje życie” (Ps 70,3), ale nie będzie w stanie wymówić zdania z Ps 137,8-9: „Córo Babilonu, niszczycielko, szczęśliwy, kto ci odplaci za zło, jakie nam wyrządziłaś! Szczęśliwy, kto schwyca i roztrzaska o skałę twoje dzieci”. Koniecznym jest zatem zrozumienie i odpowiednie przyjęcie znaczenia formuł modlitwy biblijnej, które w sposób konkretny, a nawet brutalny, wyrażają pragnienie, aby zło zniknęło z tej ziemi.

Gatunek literacki tych błagań to „lamentacja”, wypowiediana zasadniczo przez prześladowanych aż do śmierci, torturowanych i pogardzanych (Ps 10,7-11; 17,10-12; 22,17-19). To modlitwa osoby, która cierpiała i cierpi samotnie, bez nikogo przychodzącego na pomoc (Ps 7,3; 22,12; 25,16). Chrześcijanin przyjmuje tę modlitwę w świetle doświadczenia Chrystusa na krzyżu. Modlitwa jest niczym krzyk (Ps 22,2; 39,13; 40,2), potężny i dramatyczny, który wzywa pomocy od Boga, błagając o wyzwolenie, zwycięstwo, życie; pilnie wzywa, aby przeciwnik przestał atakować i srożyć się. Sens modlitwy zostanie zaakceptowany przez wszystkich. Natomiast trudno będzie przyjąć wołanie, gdy wyraża ono uczucia urazy i zemsty (jak w tak zwanych „psalmach złorzeczących”: por. Ps 83; 109). Możemy zatem rozważyć trzy aspekty, które pomogą nam w lepszej interpretacji tego, co zostaje nam ofiarowane w Psalterzu jako modelowy tekst modlitwy (jako tekst „natchniony”).

**257.** (i) *Tym, który wznosi lamentację, jest cierpiący człowiek.* Powtórzmy, że ten, kto modli się psalmami lamentacyjnymi jest istotą cierpiącą, co więcej jest osobą przerażoną groźbą i wyczerpaną bólem. Używa zatem wyrażeń przesadnych i pełnych zniecierpliwienia zarówno w opisie swojej krzywdy (Ps 22,17-18; 69,5), jak i w prośbie o remedium, które ma być szybkie i definitywne. Twardym i surowym językiem zostaje opisany ciężar zła, powodujący w niewinnym ból nie do zniesienia. Ten, kto w modlitwie podejmuje słowa psalmisty, prawie nigdy osobiście nie doświadcza tak rozpaczliwego stanu. Może jednak wnieść swoją lamentację w imieniu prześladowanych braci (Ps 94,5-6), może stać się błagalnym głosem wielu, którzy z powodu strasznych cierpień nie mają głosu. Kto potrafi utożsamiać się z udręczonym, nie przestraszy się wydobywającego się z jego

ust krzyku męczenników Apokalipsy: „Jak długo jeszcze, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” (Ap 6,10).

(ii) *Modlący się proszą: „wybaw nas od zła”*. Każdy psalm jest modlitwą. Nie jest wybuchem, o charakterze desperackiego odwetu, przeciwko wrogom, lecz w gruncie rzeczy wezwaniem skierowanym do Boga, któremu modlący się powierza zadanie wymierzenia sprawiedliwości. Ofiara rezygnuje z osobistej zemsty (Rz 12,19; Hbr 10,30), ale pragnie potwierdzenia Prawa w historii. Dlatego zwraca się do Pana, jako Sędziego świata, z nadzieją, że zadziała On, czyniąc dobro, tak aby zło zostało na zawsze unicestwione (Ps 3,8; 137,9), a niewinni mogli ujrzeć swój triumf, który jest także Bożym triumfem (Ps 35,27; 59,14). Każda prośba ma w sobie coś niestosownego, kiedy wydaje się dyktować Panu sposób działania. W rzeczywistości jednak, jeśli jest dobrze zrozumiana, wyraża ona, choć w nieadekwatnych terminach, pragnienie wyzwolenia i życia, które Bóg nagradza wysłuchaniem. Obiecał to przecież Jezus: „A Bóg, czyż nie weźmie w obronę swoich wybranych, którzy dniem i nocą wołają do Niego, i czy będzie zwlekał w ich sprawie? Powiadam wam, że prędko weźmie ich w obronę” (Łk 18,7-8).

(iii) *Kim są „wrogowie” modlącego się?* Psalmi mówią o narodach, które powstają przeciwko Bogu i przeciw Mesjaszowi (Ps 2,1-2), wspominają koalicje złożone z różnych ludów, które już zniknęły, jak Amalekici i Asyryjczycy (Ps 83,6-9), wypowiadają twarde słowa przeciw Edomowi i Babilonowi (Ps 137,7-9). Oczywiście jest, że imiona te i domniemane realia historyczne są w zamyśle jedynie „figurami” współczesnego wroga modlącego się (por. Dz 4,23-30). W przeważającej mierze przeciwnik, o którym mówią psalmy, nie ma twarzy, nie ma dokładnej identyfikacji etnicznej, jest jedynie przedstawiany jako pełen przemocy, niegodziwy, bluźnierczy, okrutny. Kim są zatem wrogowie modlącego się? W duchu prorockim należy interpretować tego, kto w historii pojedynczej osoby lub całego ludu Bożego objawia się jako siła wroga, niebezpieczna, niesprawiedliwa i godna potępienia. Z pewnością można, w określonych okolicznościach, nadać tym wrogom imiona, prosząc Pana, aby na zawsze przestali szkodzić. Niemniej koniecznym jest także dokonanie pewnego duchowego postępu w zidentyfikowaniu „prawdziwego” wroga, który jest nie tylko kimś, kto czyni zamach na życie fizyczne (Mt 10,28) lub na godność człowieka, ale przede wszystkim zagraża duchowemu życiu modlącego się, kto zachęca do czynienia niesprawiedliwości, kto uwodzi i ściąga w kierunku zła. Te ukryte siły uderzają w cieniu i podstępem (Ps 10,8-9; 59,4), krążą jak lwy gotowe do rozszarpania zdobyczy (Ps 17,12; 1 P 5,8), są jak węże ze swą śmier-

telną trucizną (Ps 58,5; 140,4). Prezentują się jako aniołowie światłości, podczas gdy są wysłannikami szatana (2 Kor 11,14), wobec których należy wyrazić radykalny sprzeciw (Ps 26,5; 139,21-22). Pamiętajmy zatem, co Paweł napisał do Efezjan: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw duchowym pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12). Szatan to hebrajskie miano, które oznacza „przeciwnika”. To on jest wrogiem, co do którego należy koniecznie i pilnie prosić Boga, aby został na zawsze unicestwiony.

## Przesłanie proroków

**258.** Znajomość Boga, który objawił się jako Ten, który okazuje swoją współczującą dobroć opuszczonym, powinna wzbudzić w ludzie Izraela miłość do bliźniego, a zwłaszcza troskę o biednych i pokrzywdzonych. Oto jednak straszliwa rzeczywistość władców, sędziów, kapłanów i bogatych, naruszających prawo i ciężko obrażających sprawiedliwość (Jr 5,28; Za 7,9-11): wszyscy oni są zepsuci (Jr 5,1-9), gardzą wdową i sierotą (Iz 1,23; 10,2; Ez 22,7.25; Ml 3,5), wykorzystują słabych (Ez 22,29; Am 2,7; 4,1; 5,11; 8, 4.6), przejmują w posiadanie dobra swojego sąsiada (Iz 5,8; Am 2,8; Mi 2,1-2), ponieważ myślą tylko o własnym niesprawiedliwym zysku (Jr 6,13; 8,10; 22,17; Ez 22,27; 33,31; Ha 2,9).

Historia nie jest zapisem braterstwa, ale nienawiści: „bo się napełniły zakątki kraju jękiem i przemocą” (Ps 74,20). Prorocy zatem podnoszą głos, aby potępiać, ostrzegać i grozić, ponieważ przestępstwa wynaturzają rzeczywistość ludu Bożego, jego powołanie do jedności i jego misję jako znaku błogosławieństwa dla narodów. Pobudzani niestrudzenie przez Pana (Jr 7,25; 25,4; 29,19), Jego wysłannicy odwołują się do wolności ludzkiej, wzywając do nawrócenia, które polega na podjęciu decyzji o czynieniu dobra (Iz 1,16-17). Niestety, nie słucha się ich (Iz 6,9-10), a nawet doznają sprzeciwu (Jr 1,19; 11,19; Ez 2,6; Am 7,12-13).

Głos prorocki nie może zatem głosić niczego innego jak Bożą karę, która nie tylko zniszczy niesprawiedliwie nagromadzone bogactwa (Jr 15,13; 17,3; 20,5; Oz 13,15; Am 3,11), lecz także wzbudzi w cudowny sposób sprawiedliwość za pośrednictwem potomka Dawida, który przywróci na ziemi prawo i łaskę (Iz 9,6; 32,1; Jr 23,5; 33,15-16) oraz zapewni powszechny pokój (Iz 32,16-18; 57,14-19; 66,12; Jr 33,6.9; Za 9,9-10):

„On będzie rozjemcą pomiędzy ludami  
i sędzią dla licznych narodów.

Wtedy swe miecze przekazują na lemieszce,  
a swoje włócznie na sierpy.  
Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza,  
nie będą się więcej zaprawiać do wojny” (Iz 2,4).

Tym mesjańskim oczekiwaniem, tą nadzieją żyli ojcowie, a dzisiaj żyją nią ludzie pokorni i cierpiący. Chrześcijanie widzą jej wypełnienie w Jezusie z Nazaretu i w tych, którzy żyją Jego duchem.

## Jezus i Jego „bracia”

**259.** Rodząc się w ludzkiej rodzinie, Jezus zostaje umieszczony we wspólnocie braci: niektórzy to Jego krewni (Mt 13,55; Mk 6,3; J 7,35.10; Dz 1,14 i in.), inni reprezentują szeroki krąg tych, którzy dzielą z Nim tradycje, prawa i wiarę religijną (Mt 5,22-24.47; 7,3-5; 23,8 i in.). Jako Brat między braćmi (Hbr 2,11-12.17), nie lekceważy tego rodzaju przynależności. Wystarczy pomyśleć o uczuciu Jezusa do Łazarza i jego dwóch sióstr (J 11,1-3.11.36) lub o płaczu Pana nad nieszczęściem Jerozolimy (Łk 19,41). Jednak Chrystus relatywizuje ziemskie więzi, poddaje je kryteriom o większej wartości, otwiera je na wymiary wyższej miłości.

Więzy krwi nie są dla Pana podstawowym elementem budowania wspólnoty braci, do czego koniecznym jest posłuszne wsłuchiwanie się w wolę Ojca. To właśnie oznajmia swoim krewnym, którzy przyszli Go szukać, wskazując im swoich uczniów jako prawdziwych braci i siostry (Mt 12,46-50; Mk 3,31-35; Łk 8,19-21). Potwierdzi i uwydatni tę rzeczywistość, ukazując się jako Zmartwychwstały (Mt 28,10; J 20,17). W istocie wybór Królestwa Bożego wyraża się symbolicznie w pełnym miłości opowiedzeniu się za Panem w stosunku do obowiązku solidarności wobec rodziny (Mt 10,21; Łk 14,26).

Perspektywę tę możemy dostrzec jako obecną już w zawołowany sposób w starożytnym przymierzu. Mistrz przyjmuje wymagania Tory, doprowadzając je do doskonałości (Mt 5,17). W szczególny sposób wybiera On z tradycji pierwsze przykazanie, które wymaga absolutnej miłości wobec Pana, oraz drugie, które nakazuje miłować bliźniego. Jego wkład polega na połączeniu ich w jedno (Mt 22,37-39; Mk 12,29-31; Łk 10,26-28), stwierdzając, że w swym nierozzerwalnym związku reprezentują one całe Prawo i Proroków (Mt 22, 40; por. także Mt 7,12; Rz 13,9; Ga 5,14; Jk 2,8). Ścisłe połączenie obu przykazań powoduje, że drugie, uznane za „podobne do pierwszego” (Mt 22,39), zostaje przyobleczone w świętość, a miłość do bliźniego rozwija się w tym samym potencjale i pełni, które są charakterystyczne dla miłości wobec Boga.

**260.** Nauka Jezusa, na którą składają się słowa i ilustrujące ją gesty, rozwinięto to fundamentalne jądro. W szczególności będzie On kładł nacisk na wysokie wymagania miłości okazywanej „bratu”, czyniąc w ten sposób „stare” przykazanie „nowym” (J 13,34; 2 J 1,5). Miłość według Jezusa nakłada zobowiązanie, aby nigdy nie obrażać bliźniego pogardą i zniewagą (Mt 5,22), wymaga, aby go nie osądzać (Mt 7,1-2; Łk 6,37), domaga się wyrzeczenia się jakiegokolwiek aktu mściwego odwetu (Mt 5,39-41) i porzucenia zabiegów o bycie „pierwszym” kosztem innych (Mt 20,25-27; Mk 10,42-45; Łk 14,7-11; 22,24-27). Przede wszystkim jednak prawdziwe wypełnienie przykazania miłości dokonuje się w konkretnych gestach *obdarowania*. Uczeń – jak poucza przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37) – jest tym, który staje się bliskim dla osoby potrzebującej, wychodząc poza przynależności wyznaniowe i rozwijając hojną bezinteresowność, która nie czeka na ziemskie nagrody (Łk 12,33-34; 14,12-14). W rzeczywistości miłość jest prawdziwa tylko wtedy, gdy jest pokorną „służbą” braciom, jak pokazał to Mistrz i Pan, umywając nogi uczniom (J 13,1-5) i dając przykład, aby to, co On uczynił, stało się wzorem chrześcijańskiego postępowania (J 13,12-15; por. także Mt 20,25-28; Mk 10,42-45; Łk 22,25-27). Udzielanie dóbr materialnych i świadczenie posług są w rzeczywistości oznakami daru z własnego życia dla innych (J 15,12-15; por. 1 J 3,16). Chrześcijańskie przykazanie miłości bliźniego wyróżniają zatem jasny wymiar uniwersalizmu i absolutnej hojności.

Pan Jezus pochylił się nad ludzką słabością, uśmierzając, bez oszczędzania samego siebie, wszelkiego rodzaju choroby i potrzeby. Swoich uczniów posłał, aby czynili to samo (Mt 10,8; Łk 9,1; 10,9), wzywając ich nawet, aby ogołocili się z własnych dóbr dla przyścia z pomocą biednym (Mt 19,21; Mk 10,21,28-30; por. Hbr 13,16; 1 J 3,17-18). Każdy, kto przychodzi z pomocą głodnym, obcym i więźniom (Mt 25,31-46), każdy, kto poda nawet szklankę świeżej wody potrzebującemu dziecku (Mt 10,42), ten, poza innymi kwalifikacjami, staje się podobnym do Chrystusa, staje się autentycznym interpretatorem miłości bliźniego. Aby zaszczepić takie uczucie gościnnej życzliwości, Bóg na początku historii przymierza objawił się pod postacią trzech potrzebujących odpoczynku wędrowców (Rdz 18,1-2). Nie wiedząc o tym, Abraham hojnie ugościł aniołów (Hbr 13,2). W objawieniu czasów ostatecznych sam Chrystus, Pan historii, Władca, który sądzi świat, przyjmuje formę ubogiego i mówi wszystkim: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40).

Miłość chrześcijańska rozciąga się na wszystkich, nawet tych najbardziej odległych i wrogich. W rzeczy samej, Chrystus prosi o wybaczenie bratu

grzesznikowi na sposób trwały (Mt 18,21-22; Łk 17,3-4) i o przedłożenie braterskiego pojednania ponad wszelki akt kultu (Mt 5,23-24), tak aby Ojciec mógł wszystkim okazać swoje zbawcze miłosierdzie (Mt 6,14-15; 18,23-35). Prosi o życzliwość bez wyjątków i zaprasza do czynienia dobra także wrogowi, naśladując w ten sposób „doskonałą” wielkoduszność Stwórcy (Mt 5,43-48). Wszystko to, choć wydaje się trudne do praktykowania, staje się możliwe dla tego, kto żyje Duchem miłości udzielonym przez Boga (Rz 5,5; Ga 5,22).

## Wspólnota braterska chrześcijan

**261.** Księga *Dziejów Apostolskich* przedstawia nam wyidealizowany obraz pierwotnego Kościoła, który rodzi się z potężnego daru Ducha miłości zesłanego podczas Pięćdziesiątnicy. Dowiadujemy się, że wielu z różnych narodowości i języków (Dz 2,6-11) nawróciło się pod wpływem świadectwa Piotra (Dz 2,37-41). Trwali oni w słuchaniu nauki Apostołów (Dz 2,42), zjednoczeni nawzajem przez przyłgnięcie do słowa Bożego. Mieli „jedno serce i jedną duszę” (Dz 4,32), a ich zbieżność uczuć wyrażała się we wspólnej modlitwie (Dz 2,42.46-47) jako wyrazie ich komunii w Panu (por. Mt 18,19-20). Ponadto czynili własne dobra wspólnymi, sprzedawali swoje majątki i rozdzielali zasoby zgodnie z potrzebami braci (Dz 2,44-45; 4,32), aby nikt nie był w potrzebie (Dz 4,34-35). Ustanie ubóstwa, które Tora zapowiadała jako błogosławieństwo Boże dla swego ludu (Pwt 15,4-6), realizuje się w cudowny sposób dzięki dziełu ludzi poruszonych Duchem dobroci. To, czego Jerozolima była znakiem – jako miasto, które dało początek każdemu ludowi (Ps 87,4-6) oraz jako biegun przyciągania i pokoju dla wszystkich narodów (Iz 2,2-5; 56,6-8; Za 8,20; 14,16) – znajduje swoje wypełnienie w Kościele Chrystusowym. Ten idealny scenariusz nie jest utopią. Opisuje głębokie misterium wspólnoty chrześcijańskiej, widoczne tam, gdzie oddycha się duchem Ewangelii, w licznych i twórczych formach braterskiej miłości.

**262.** *Paweł* w swoich listach pozwala nam się przyjrzeć konkretnemu przekrojowi społecznemu swoich wspólnot, w których działa tak potężny zczyn dobra (Rz 15,14; 1 Kor 1,4-7; 2 Kor 8,7 ; Flp 1,3-11 i in.), pomimo napięć i kontrastów, które rodzą się z ludzkiego serca, nierzadko małostkowego i wzburzonego. Apostoł nieustannie potwierdza, że jedność chrześcijan nie jest zakorzeniona w dobrej woli ludzi, ale jest owocem wydarzenia łaski Chrystusa, który zburzył mur oddzielający Żydów od pogan, zadając w sobie śmierć wrogości, aby „z dwóch rodzajów ludzi stworzyć jednego” (Ef 2,14-18). Wiemy, że serce ewangelii Pawła stanowi komunია

dzieci Izraela z poganami w uznaniu jedyne go Zbawiciela. Jedność dwojga w jednym ciele ustanawia „nowego człowieka” (Ef 2,15), nowe stworzenie, w którym „już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3,10-11; por. Ga 3,28).

Zasadniczy znak tej głębokiej jedności zostaje nam dany w komunii wszystkich zgromadzonych wokół jednego chleba i jednego kielicha: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba” (1 Kor 10,16-17). To, co chrześcijanie celebrują, „spożywając ciało Pana i pijąc Jego krew” (1 Kor 11,29; por. J 6,53-58), jest sakramentem ich komunii. Sakrament ten nie toleruje podziałów (1 Kor 11,18).

Dlatego też Paweł, nieustannie i z naciskiem, wzywa do zacieśnienia więzów wspólnoty braterskiej oraz do wyeliminowania niezgody i rozłamów wśród chrześcijan. W istocie zawsze istnieje ryzyko powstania partii lub koterii powodowanych wpływem różnych *liderów* wspólnot. Nie należy mówić: „ja jestem od Pawła”, „ja od Apollosa”, „ja jestem Kefasa”, ponieważ Chrystus nie jest podzielony, a tylko On został ukrzyżowany za wszystkich (1 Kor 1,12-15). Oto zatem gorące upomnienie Apostoła Narodów: „Przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego, Jezusa Chrystusa, abyście żyli w zgodzie i by nie było wśród was rozłamów; abyście byli w doskonałej wspólnocie myśli (*nous*) i decyzji (*gnome*)” (1 Kor 1,10; por. także Rz 15,5-6). Komunia w „myśli i decyzji” nie jest czysto ideologiczną zgodnością, ale uwidacznia się raczej w konkretnej praktyce miłości. Przyjmuje zatem, zgodnie z przykładem Nauczyciela z Nazaretu, postawę „służby” (Ga 5,13-15; Flp 2,1-8), nosząc nawzajem własne brzemiona (Ga 6,2), przebacząc sobie wzajemnie, tak jak uczynił to Jezus, aby siać pokój (Ef 4,1-3; Kol 3,12-15).

**263.** Nowatorski, drogi Pawłowi obraz, który w wymowny sposób ilustruje, jak należy rozumieć wspólnotę braci w Chrystusie, to metafora „ciała”. W jego symbolice istnieją dwa elementy o największym znaczeniu. (i) Pierwszym jest konieczna *spójność* między członkami, ponieważ wszyscy uczestniczą w tym samym „boskim” życiu (1 Kor 6,15; 12,27): „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4,4-6). Każdy członek, choć różny od innych, jest częścią jednego ciała i zgodnie z własną użytecznością pełni w nim

określoną funkcję (1 Kor 12,14-26). Jeśli cierpi jakiś członek, cierpi całe ciało, a jeśli jakiś członek doznaje czci, wraz z nim cieszą się wszystkie inne członki (1 Kor 12,26). Stąd misyjne znaczenie „ratowania” każdego człowieka (1 Kor 9,19-23), aby nadać pełnię organizmowi Kościoła (Ef 1,23). (ii) Drugi element, który należy podkreślić w obrazie ciała, jest dla Pawła jeszcze ważniejszy, a jest nim *różnorodność* członków niezbędna dla witalności organizmu: „Jak bowiem w jednym ciele mamy wiele członków, a nie wszystkie członki spełniają tę samą czynność – podobnie wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,4-5). To, co z zewnątrz można postrzegać jako przyczynę niezgody, w szczególności wyższość jednych nad innymi, Paweł interpretuje jako charyzmatyczny dar, który ma być oddany na służbę całemu ciału (1 Kor 12,4-11):

„Mamy zaś według udzielonej nam łaski (*charis*) różne dary (*charismata*): bądź dar prorocтва (*prophēteia*) – [aby go stosować] zgodnie z wiarą; bądź to urząd diakona (*diakonia*) – dla wykonywania czynności diakońskich; bądź urząd nauczyciela – dla wypełniania czynności nauczycielskich (*didaskalia*); bądź dar upominania – dla karcenia (*paraklēsis*). Kto zajmuje się rozdawaniem, [niech to czyni] ze szczodroblivością; kto jest przełożonym, [niech działa] z gorliwością; kto pełni uczynki miłosierdzia, [niech to czyni] ochotczo” (Rz 12,6-8; por. także 1 Kor 12,27-30; Ef 4,7.12-16).

**264.** Prawo królewskie, w kodeksie deuteronomicznym, wymagało od władcy, aby nie był wyniosłym, pamiętając, że jest bratem swoich poddanych (Pwt 17,20). We wspólnocie nowego przymierza braterstwo przeżywa się, stając się sługą innych (1 Kor 12,22-25). Dotyczy to wszystkich, ponieważ każdy ma Boży dar konieczny do budowania całego ciała. Każdy ze swej strony współdziała we wzroście organizmu, aż osiągnie on doskonałe wymiary pożądane przez Boga (Ef 4,13.15-16; Kol 2,19; por. także 1 P 4,10-11). Tym, co ożywia i nadaje spójność ciału Kościoła, jest *miłość* (*agapē*), charyzmat doskonały, jedyna wieczna cnota (1 Kor 13,8), którą Paweł wskazuje jako najwyższe dobro (1 Kor 13,13). Należy jej pragnąć bardziej niż jakiegokolwiek innego charyzmatu (1 Kor 12,31; 14,1; Kol 3,14-15). Apostoł w cudowny sposób opisuje ją we wszystkich jej cechach i przejawach:

„Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka pokłasku, nie unosi się pychą; nie jest bezwstydną, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor 13,4-7).



W innym liście Pawła czytamy:

„Miłość niech będzie bez obłudy. Miejcie wstręt do złego, podążajcie za dobrem. W miłości braterskiej nawzajem bądźcie sobie życzliwi. W okazaniu czci jedni drugich wyprzedzajcie. Nie opuszczajcie się w gorliwości. Bądźcie płomiennego ducha. Pełnijcie służbę Panu. Weselcie się nadzieją. W ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie – wytrwali. Zarządzajcie potrzebom świętych. Przestrzegajcie gościnności. Błogosławcie tych, którzy was przesładują. Błogosławcie, a nie złorzeczcie. Weselcie się z tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą. Bądźcie między sobą jednomyślni. Nie gońcie za wielkością, lecz niech was pociąga to, co pokorne. Nie uważajcie sami siebie za mądrych. Nikomu złem za zło nie odpłacajcie. Starajcie się dobrze czynić wszystkim ludziom. Jeżeli to jest możliwe, o ile to od was zależy, żyjcie w zgodzie ze wszystkimi ludźmi. (...) Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,9-21).

Także w listach innych Apostołów, choć posługują się różnymi metaforami i różnie rozkładają akcenty, widzimy jednomyślny nacisk na solidarność i braterską miłość. W swoim Pierwszym Liście Piotr powtarza przepowiadanie Jezusa i Pawła: „Na koniec zaś bądźcie wszyscy jednomyślni (*homophrones*), współczujący (*sympatheis*), pełni braterskiej miłości (*philadelphoi*), miłosierni, pokorni! Nie oddawajcie złem za zło ani złorzeczeniem za złorzeczenie. Przeciwnie zaś, błogosławcie. Do tego bowiem jesteście powołani, abyście odziedziczyli błogosławieństw” (1 P 3,8-9). Jan, zgodnie z nauką Jezusa, podkreśla fakt, że miłość wobec Boga (pierwsze przykazanie) domaga się miłości wobec brata: „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego” (1 J 4,20-21; por. także 1 J 2,11-11; 3,10-11.16-18.23-24; 4,11-12; 5,1-2).

## Podsumowanie

**265.** Cała zawartość tego rozdziału, w jego złożonych warstwach, ma za nic przewodnią *miłość*, wyrażoną czy to w drogocennej formie związku małżeńskiego, czy to w postawie poświęcenia ojca i matki potomstwu, czy też w posłusznym szacunku dzieci wobec rodziców, jak i w solidarności, służbie i przebaczeniu, które stanowią nerw relacji braterskich. Można by stwierdzić, że Pismo uczy, iż miłość jest wymiarem duchowym, czyniącym człowieka człowiekiem, ponieważ upodabnia go do Boga. Nawet tam, gdzie postuluje się pewne równouprawnienie (lub „równość”) między podmio-

tami, na przykład w relacji między mężem i żoną czy w relacjach między członkami wspólnoty obywatelskiej i religijnej, Biblia zawsze wskazuje na istnienie pierwiastka różnicy (albo „nierówności”), który może być przyczyną zazdrości, rywalizacji i nadużyć. Miłość będzie się przejawiać zarówno w niedopuszczeniu pokusy sporu i poniżenia, jak również w przekształceniu własnych przymiotów i ewentualnej wyższości w element spajający, tak iż własny dar będzie stale w służbie bliźniego. Wierzący wyrażają ufą nadzieję, że miłość ostatecznie zdobędzie sumienia, czyniąc ludzką historię godną podziwu, w posłuszeństwie Bożemu nakazowi.

W istocie, miłość jest *nakazana* przez Torę i Ewangelię. Pomimo momentów, kiedy spontanicznie wypływa ona z serca, pozostaje obowiązkiem wymagającym wolnej decyzji, a ponadto wysiłku, cierpliwości oraz odwagi połączonych z zaufaniem Bogu i Jego obietnicy. Miłość jest cnotą, którą człowiek wydoskonala w trudzie codziennego życia. Miłość jest jednak nie tylko *nakazana*; jest także *darowana* każdemu, kto jej pragnie. To nie tylko dążenie i marzenie. Ona prawdziwie realizuje się w historii. Duch miłości udziela się wspólnocie na modlitwie, czyniąc ją zdolną do miłości zdumiewającej, dynamicznej i przyciągającej.

## Rozdział IV

### CZŁOWIEK ZANURZONY W HISTORII

**266.** Człowiek jest istotą „historyczną”. Jak wszystkie stworzenia ma początek, a to stanowi pierwszy znak jego „historyczności”, rozumianej jako skończoność. To wymiar odróżniający go od Bytu, który nie ma ani początku, ani końca (Iz 41,4; 44,6; Ps 90,2; 93,2; Syr 42,21, Ap 1,8; 21,6; 22,13). Według Rdz 1 *’ādām* zaczyna istnieć w świecie, który został stworzony przed nim, przyjaźnie go przyjmuje i pozwala mu żyć. Człowiek nie jest pierwszym spośród stworzeń, ale zostaje mu objawione, że ma pierwszoplanową rolę w dziejach. Schemat siedmiu dni tygodnia (z wieczorem i porankiem każdy), stanowiący kanwę pierwszego opisu stworzenia, czyli rozwój rzeczywistości stworzonej według reguły: „wcześniej” i „potem”, będzie postrzegany przez każdą jednostkę według rytmu jej oddechu i bicia serca, a zarazem będzie regulowany w sposób jednakowy dla wszystkich przez cykle słońca i księżyca (Rdz 1,17-18), przez następstwo dni i lat, czego człowiek jako jedyny na ziemi jest świadom. To stanowi komponent jego natury i jego odpowiedzialności wewnątrz historii.

Człowiek jest istotą „historyczną”, ponieważ każda osoba rodzi się ze swej matki i ojca, którzy poprzedzają go na linii czasu, a jednocześnie są dla niego znakiem Początku (*Origine*), którego nikt nie jest w stanie poznać: „Jak nie wiesz, którą drogą duch wstępuje w kości, co są w łonie brzemiennej, tak też nie możesz poznać działania Boga, który sprawia wszystko” – pisze Kohelet (11,5). Jakieś szczegóły dotyczące naszego początku mogą być opowiedziane przez świadka, który uczestniczył lub asystował przy narodzinach (zwłaszcza jedno z rodziców); sens dotyczący początku świata może być objawiony jedynie przez Boga i przez tych, którzy są Jego rzecznikami. Oto dlaczego w tych świętych tekstach Biblii powierzona jest każdej osobie ludzkiej tajemnicza prawda o człowieku.

**267.** Człowiek – syn Adama – pomimo całej swej ograniczoności jest protagonistą historii. Potrafi wpływać na bieg wydarzeń, ma moc orientowania przyszłości w kierunku życia, jeżeli słucha świadków Boga, ale może popchnąć wszystko w stronę śmierci, jeżeli odrzuca posłuszeństwo. Inaczej niż wszystkie stworzenia *’ādām* może decydować o swoim losie i, po części, także innych istot. Stworzony na obraz Boży nosi w sobie źródłowy potencjał, który zostanie określony jako *wolność*, istotna jakość bytu duchowego. Nawet jeśli nie zawsze w pełnym stopniu wykorzystywana, zdolność ta stanowi komponent, który należy do istoty człowieka zamierzonej przez

Boga, i który podobnie jak Bóg niezmordowanie dochodzi do głosu i ujawnia się na drodze życia.

W biblijnym języku hebrajskim nie ma abstrakcyjnego terminu, który wyrażałby pojęcie wolności; jednak rzeczywistość ta jest wyraźnie wskazywana za pomocą innych możliwości językowych, co niebawem zobaczymy, aby pokazać czytelnikowi precyzyjne odwołania do odpowiedzialności, która jest właściwa istocie ludzkiej. Rzadko rzeczownik *eleuteria* pojawia się w Septuagincie (por. w związku z wyzwoleniem niewolnika – Kpł 19,20; Syr 7,21). Natomiast pod wpływem ówczesnej literatury greckiej terminologia związana z pojęciem wolności – rozumianej jako autonomiczny wybór, nie podlegający zewnętrznym naciskom – występuje bardzo często w Nowym Testamencie (por. J 8,32; 1 Kor 10,19; 2 Kor 3,17; Ga 2,4; 5,1-13 i in.).

Pismo Święte od samego początku wydobywa na światło dzienne aspekt wolności opowiadając o tym, że Stwórca mówi do człowieka i daje mu polecenie. Głos Boga w Rdz 1 przedstawiony jest w formie rozkazu skierowanego także do innych stworzeń, ponieważ nakazuje On, aby wszystko zaczęło istnieć (Ps 33,9; 148,5). Jednakże pojawienie się i działanie różnych bytów, nieraz przedstawiane jako akt posłuszeństwa Bożemu rozkazowi (1 Krl 17,4; Hi 28,26; 38,10-11; Ba 3,35), nie jest owocem wolnego przyzwolenia, ale raczej rezultatem wypełniania się woli Boga, która jawi się jako przejaw pełni władzy (Ps 115,3; 135,6-7). Jedynie człowiek może słuchać polecenia i w imię autonomii, którą ma, może być mu posłusznym lub nie.

Wydaje się, że zwierzęta domowe w niektórych przypadkach mają podobną zdolność i przypisuje się im cechy oraz przeżycia „ludzkie”. Podobieństwo do istoty ludzkiej nie może jednak zacierać różnic. Biblia świadczy o tym, że Bóg mówi do człowieka, dając mu poznać swoją wolę i prosząc go, aby ją wypełniał. W ten sposób zostaje nam uzmysłowione, że istota ludzka – a nie inne istoty – jest adresatem polecenia Bożego.

Wybór dotyczący tego, czy wypełnić je, czy być nieposłusznym, jawi się dla człowieka jako fundamentalny sposób wyrażania swojej wolności. Doniosłość motywu polecenia Bożego, które czyni realnym akt wolności, jest potwierdzona przez to, jak wiele uwagi poświęca mu całe Pismo Święte. I to będzie przedmiotem pierwszej części tego rozdziału, która nosi tytuł: „Człowiek pod Prawem”.

**268.** Wolność wyboru urzeczywistnia się konkretnie podczas podejmowania decyzji, co dokonuje się właśnie na płaszczyźnie historii i z czego wypływają konsekwencje dla przyszłości. Można wskazać liczne i różnorodne decyzje, podjęte przez ludzi w ciągu ich życia, lecz najważniejsze z nich to te, które są zgodne albo nie z Bożym poleceniem. Biblia pokazuje, że historia człowieka, jakkolwiek ma aspekty enigmatyczne – także z powodu za-

skakującego działania Bożego (Iz 45,15; Ez 18,25; Oz 4,10; Ps 92,6-7; Hi 28,12-13; Koh 3,11; Syr 11,4; Mdr 17,1) – może być czytana przez pryzmat posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa względem tego, co Bóg zarządził. Ta reguła jako zasada hermeneutyczna kieruje w rzeczywistości całą historiografią biblijną. A konkretniej, Pismo poświadcza, że istota ludzka rzadko jest posłuszna, a prawie zawsze się buntuje, wykorzystując swoją wolność jako przejaw niezgody i opozycji względem Boga. Co więcej, Biblia mówi o nieposłuszeństwie „początkowym”, o złamaniu Bożego zakazu, które ma miejsce na samym początku, jako o punkcie wyjścia historii ludzkości. Jak można przypuszczać, ta właśnie perspektywa historii, pełna dramatycznych zwrotów, będzie przedmiotem analizy w drugiej części rozdziału („Posłuszeństwo i przekroczenie Prawa”).

Dzieło stworzenia ma w istocie ludzkiej swój punkt kulminacyjny, ponieważ synom Adama powierzona jest ziemia. Jednak z powodu niewłaściwego wykorzystania przez człowieka swej wolności, czyli z powodu jego nieposłuszeństwa woli Boga, światu groziła destrukcja (Rdz 6,5-7). Ona niechybnie nastąpiłaby, gdyby nie miała miejsce opatrnościowa interwencja Ojca życia, najważniejszego uczestnika historii. Stwórca, zaiste, nie stwarza po to, by następnie pozostawić samym sobie swoje stworzenia. Przeciwnie, jak podkreśla Pismo, On trzyma cały świat w swoich rękach (Ps 95,4), a zwłaszcza losy ludzi. To dlatego działa w sposób tajemniczy, ale skuteczny, aby historia ludzi stała się historią łaski, historią zbawienia. Jak to się dzieje i w jaki sposób stanowi to orędzie nadziei dla wierzących, zostanie zilustrowane w ostatniej części tego rozdziału („Interwencja Boga w historii”).

Chcąc ułatwić prezentację tematów zakorzenionych w opowiadaniu biblijnym o początkach stworzenia, w rozdziale tym przytoczymy odpowiednie wersety Rdz 2–3 na samym początku każdej części, dodając komentarz egzegetyczny, który ukierunkowuje na dalszy rozwój tych zagadnień w innych jednostkach literackich Starego i Nowego Testamentu.

## 1. CZŁOWIEK POD PRAWEM

**269.** W opowiadaniach Rdz 1–2 znajdujemy nie tylko opis dzieł dokonanych przez Boga, ale także Jego słowa, które pozwalają zrozumieć znaczenie całego dzieła stworzenia. Egzegeci zauważyli, że w Rdz 1 Bóg wypowiada dziesięć zdań (swego rodzaju Dekalog dotyczący stworzenia) i prawie wszystkie (oprócz zdania wyrażającego namysł Boży w Rdz 1,26 i regulację dotyczącą pożywienia w Rdz 1,29) mają formę zdań wyrażających wolę Boga w odniesieniu do światła (Rdz 1,3), firmamentu (Rdz 1,6),

wód (Rdz 1,9), ziemi (Rdz 1,11.24), gwiazd (Rdz 1,14), zwierząt (Rdz 1,22) i na końcu do człowieka (Rdz 1,28). Możemy zatem powiedzieć, że w pierwszym opisie stworzenia polecenie Boże jest wypowiedziane po to, aby dać poznać wolę Stwórcy w samym akcie stwórczego działania (jak to wyraźnie widać w kontekście stworzenia człowieka w Rdz 1,26). Podobny zabieg stylistyczny powtórzony został w lapidarnym wersecie Ps 33,9:

„On przemówił, a (wszystko) powstało;  
On rozkazał, a zaczęło istnieć” (por. także Iz 48,13; Ps 148,5).

Nie można zatem powiedzieć, że w formułach „rozkazujących” Rdz 1 zarysowane są właściwie „przykazania” – nawet w odniesieniu do słów skierowanych do rodzaju ludzkiego (Rdz 1,28: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się”), ponieważ są one określone jako „błogosławieństwo”, a nie jako nakaz. To z kolei znajduje potwierdzenie w tekście paralelnym Rdz 1,22, w którym ta sama terminologia zastosowana jest w odniesieniu do ryb i ptaków. Innymi słowy, ludzka płodność oraz „panowanie” nad ziemią i zwierzętami należy rozumieć raczej jako pierwotny (*originario*) dar Boga, a w mniejszym stopniu – jak to niektórzy interpretują – jako pierwszy nakaz, który trzeba wypełnić. Poza tym możemy dodać, że w każdy dar Boga wpisane jest – niezwykle głęboko – wezwanie, aby go przyjąć zgodnie z jego znaczeniem, co jedynie człowiek potrafi dokonać w sposób świadomy, rozumny i wolny.

**270.** Wyraźnie inna jest perspektywa Rdz 2, ponieważ w tym drugim opowiadaniu o stworzeniu jest bardziej widoczny imperatywny wymiar działania i słowa Boga, skierowanego do człowieka. Przede wszystkim polecenie wyrażone jest w sposób pośredni (analogicznie do Rdz 1), tak że z darem Bożym wiąże się określona *celowość*, zamierzona przez Stworzyciela, a człowiek wezwany jest do tego, aby ją realizować. Zostaje to wyrażone w Rdz 2,15, gdzie czytamy, że Bóg umieścił *'ādām* w ogrodzie, nakładając na niego obowiązek uprawiania i strzeżenia ziemi.

Taki sposób przedkładania obowiązku, który wynika z Bożej inicjatywy, znajdujemy w innych fragmentach Pisma. Opowiadania o „początku” są swego rodzaju wprowadzeniem do przykazania. I tak, w Rdz 1 mówi się o stworzeniu świata na przestrzeni sześciu dni i o odpoczynku Stwórcy w dniu siódmym; to uzasadnia nakaz zawarty w Wj 20,8-11 dotyczący pracy w dni zwykłe i odpoczynku w dzień szabatu, poprzez co człowiek czci dzieło stworzenia. Z kolei opowiadanie o wyjściu z Egiptu (Wj 1–15) stanowi przesłankę teologiczną dla Dekalogu w Pwt 5,6-21: nie tylko pozwala zrozumieć, jak idolatria jest równoznaczna z popadnięciem w niewolę (Pwt 5,9), ale nadaje przykazaniu o świętowaniu szabatu wymiar celebracji wolności, nie ograniczając się do wymogu uwolnienia z więzów niewoli

członków rodziny (Pwt 5,12-15). Jeszcze innym przykładem jest tekst Iz 5,1-4: tu prorok w formie przypowieści o winnicy daje zrozumieć, że Bóg po wykonaniu swego dzieła oczekuje na owoce, będące skutkiem aktywności ludzi (to samo powtórzone zostaje w Mt 21,33-41).

W dalszej części Rdz 2 znajdujemy polecenie skierowane do człowieka w sposób wyraźny, co warto szczegółowo przeanalizować.

## Rdz 2,16-17

<sup>16</sup>A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi (*'ādām*) taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; <sup>17</sup>ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz».

**271. Polecenie.** *Pierwszy raz pojawia się w tekście biblijnym terminologia przykazania, na czele z czasownikiem śāwāh (stosowanym zawsze w formie intensywnej), powtórzonym następnie w Rdz 3,11.17 w kontekście „sądu” Bożego. Czasownik ten używany jest w Dekalogu (Pwt 5,12.15-16) i często w kodeksach praw (Wj 23,15; Kpł 24,23; Pwt 19,11 i in.); natomiast rzeczownik mišwāh to jeden z terminów technicznych na oznaczenie polecenia (Bożego) (Wj 15,26; 16,28; 20,6; Kpł 4,2.13.22.27; Pwt 6,1; 7,9 i in.).*

Hebrajska terminologia związana z „przykazaniem” (*comandamento*) jest raczej bogata. Stosowana jest przede wszystkim w formie synonimów, jakkolwiek niektórzy egzegeci próbują precyzyjnie określić odcienie znaczeniowe różnych czasowników i rzeczowników. Przytaczamy terminologię najczęściej stosowaną: *tōrāh* (pouczenie, norma), *hōq* (dekret), *mišpāt* (decyzja, osąd, wyrok), *‘edāh* lub *‘edūt* (świadczenie, potwierdzenie), a ponadto *dābār* (słowo) – termin generalny, ale ważny, używany między innymi na określenie „dziesięciu słów” Dekalogu (Wj 34,28; Pwt 4,13; 10,4).

Polecenie, rzecz jasna, wyraża się następnie przy pomocy czasownikowego trybu rozkazującego – tak w formie pozytywnej przepisu („pamiętaj”, „zachowuj”, „czyń”, „czcij”), jak też zwłaszcza w formie zakazów („nie zabijaj”, „nie kradnij”, „nie czyń podobizn”). W niektórych przypadkach obydwie te formy występują łącznie w jednym przykazaniu, na przykład w poleceniu dotyczącym szabatu: „Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem Pana (...). Nie będziesz przeto w dniu tym wykonywał żadnej pracy” (Wj 20,9-10).

**272. Polecenie dane przez Boga w Rdz 2,16-17 ma formalnie strukturę dwuczęściową; do części normatywnej, która wyraża wolę Bożą**

*(Rdz 2,16-17a), zostaje dodana „motywacja” (Rdz 2,17b). Polecenie zatem ma podwójny charakter, ponieważ zakaz („nie będziesz spożywał”) poprzedzony jest uroczystym i pozytywnym wezwaniem (’ākōl tō’kēl: będziesz mógł/powinieneś spożywać), wyrażonym w stylu używanym gdzie indziej dla wyrażenia zarządzeń normatywnych (por. Wj 21,28; Pwt 6,17; 7,18; 1 Krl 3,26; Prz 27,23). Wynika z tego, że co się tyczy pokarmu, człowiek generalnie powinien być posłuszny tak powstrzymując się od tego, co jest zakazane, jak i spożywając to, co Bóg oferuje. Motywacja przykazania w Rdz 2,17b stosując formułę zakazu, który zawiera groźbę w postaci kary śmierci (môt tāmūt: „na pewno umrzesz”), pozwala dostrzec tragiczne skutki przekroczenia przykazania. Groźba śmierci budzi lęk, a więc jest swego rodzaju pomocą, aby człowiek był posłuszny. Z drugiej strony konsekwencja w postaci „śmierci” pozwala zrozumieć, że przekroczenie przykazania przeciwstawia się bezpośrednio działaniu Boga, który przy pomocy swego tchnienia daje życie człowiekowi (Rdz 2,7).*

W formułach kodeksów prawniczych pojawiają się różne formy „motywacji”. Jedne usprawiedliwiają przepis, ukazując jego sens poprzez nawiązanie do jakiegoś wydarzenia z historii zbawienia, przykładowo wtedy, kiedy się nakazuje miłować cudzoziemca, ponieważ Bóg umiłował Izraela, gdy był przybyszem w Egipcie (Pwt 10,19). Częściej motywacja wylicza konsekwencje negatywne nieposłuszeństwa (jak w Rdz 2,17b); typowym przykładem jest zakaz wzywania imienia Bożego, „bo nie pozwoli Pan, by pozostał bezkarny ten, kto wzywa Jego Imienia w błahych rzeczach” (Wj 20,7; Pwt 5,11). W nakazach pozytywnych prawodawca zwykle przywołuje perspektywę życia i szczęścia, które są owocami posłuszeństwa (Wj 20,12; Pwt 5,16; 30,19-20). Najczęściej jednak nakazy nie mają żadnej motywacji, a gdy jest ona podana, to nie rozwija argumentacji mającej przekonać co do ich racjonalności. Ten rodzaj „nakazów” zdaje się zatem apelować o wielkie zaufanie do Tego, który je daje.

*273. Polecenie jawi się w swej istocie jako wyraz woli „zewnętrznej”, jako jakiś nakaz heteronomiczny. Jest głosem kogoś innego i wymaga określonego zachowania albo zakreśla jakieś granice. Także wówczas, kiedy żądanie ma bezpośrednie znaczenie pozytywne – gdy ma formę wezwania do życia (Ez 16,6), do wejścia w posiadanie jakiegoś dobra (Rdz 12,1; Pwt 1,21), do spożywania wybornego pokarmu (Iz 55,1) – to prosty fakt, że taki rozkaz przychodzi z zewnątrz, stanowi już dla człowieka problem: jeżeli z jednej strony przykazanie jest postrzegane jako przykra ingerencja, to mimo wszystko, z drugiej strony patrząc, stanowi ono dla osoby dobrą sposobność do tego, aby okazać się zdolną*



zarówno do rozpoznania wartości polecenia, jak i przede wszystkim do tego, aby wykazać swoje zaufanie do prawodawcy. Dla Boga polecenie jest „darem” (Pwt 5,22; 9,20; 10,4; Ne 9,14), dla człowieka natomiast najczęściej staje się „próbą” (Rdz 22,1; Wj 15,25; 16,4). Konkretnie mówiąc, jednostka rzadko natychmiast dostrzega „dobro” związane z tym, co zostaje nakazane; objawia zatem swoją wiarę, jeżeli jest posłuszna, nie rozumiejąc (w pełni) tego dobra, które jest jej nakazane (Hbr 11,17-19).

274. Zakaz. Polecenie zawarte w Rdz 2,16-17 dotyczy pokarmu. O tym, jak jest ono ważne dla istot żyjących, była mowa w drugim rozdziale tego Dokumentu. Dobro związane ze spożywaniem pokarmu jest tu mocno podkreślone przez polecenie spożywania ze „wszystkich” drzew ogrodu: wszystkie rośliny dające owoce, jakie tylko Stwórca zasadził (Rdz 1,11-12; 2,8-9), nabierają tu szczególnego znaczenia, stając się darem niezwykle zróżnicowanym i szczerym. Jednak w tej całościowej ofercie zakreślona jest pewna granica. Bóg bowiem prosi człowieka, aby powstrzymał się od spożywania owocu jednego drzewa, znajdującego się obok drzewa życia (Rdz 2,9), lecz wyraźnie różniącego się. Zakaz jest zawsze ograniczeniem woli posiadania wszystkiego, gorącego pragnienia (kiedyś nazywanego pożądaniem), odczuwanego przez człowieka jako wrodzone dążenie do pełni. Realizacja takiego gorącego pragnienia oznacza całkowite zapoznanie dawcy; eliminuje zatem Boga, ale równocześnie prowadzi nieubłaganie do śmierci człowieka, który żyje tylko dlatego, że jest darem Boga. Jedynie respektując polecenie, stanowiące swego rodzaju barierę dla jednoznacznej realizacji własnej woli, człowiek uznaje niewidzialnego Stwórcę, którego obecność jednak sygnalizuje w sposób szczególny drzewo zakazane. Zakazane nie z powodu zazdrości, tylko z miłości, aby ocalić człowieka od szaleństwa wszechmocy.

275. Poznanie dobra i zła. Polecenie dane człowiekowi (’ādām) jawi się samo w sobie jako coś arbitralnego. Popularny sposób interpretowania, który mówi o jabłku jako owocu zakazanym, czyni ten zakaz śmiesznym. Jednak autor natchniony, posługując się językiem symboli (drzewo, owoc, spożywanie) oraz charakterystycznym zwrotem (poznać dobro i zło), wprowadza pojęcie fundamentalne dla rozumienia natury człowieka i jego powinności w ramach historii. Co jest zakazane człowiekowi? Dlaczego to właśnie drzewo jest dla niego swego rodzaju tabu? Drzewo poznania dobra i zła stanowi symbol tego, co jest źródłem wartości etycznych i religijnych. Jest zatem znakiem istnienia (realtà) Boga jako Źródła (Principio) Prawa i Tego, kto decyduje o tym, co jest

*dobrze. Zrywać z niego owoc według własnej woli, wręcz jak złodziej, jest równoznaczne z wolą bycia jak Bóg (Rdz 3,22). Inaczej mówiąc, oznacza to zamiar życia według własnej woli określającej co jest dobre, a co złe (auto-determinazione). Tymczasem poznanie tego, co jest dobre i tego, co jest złe, może być jedynie podarowane człowiekowi przez Tego, który jest Źródłem dobra – przez Boga, który takie poznanie posiada, aby je objawić swoim dzieciom. Człowiek będący stworzeniem Bożym otrzymuje dar poznania przez posłuszeństwo, z jakim potwierdza, że Bóg obdarza i że Jego dar niesie życie.*

*Historia. Posłuszeństwo i nieposłuszeństwo względem polecenia Bożego, jak zobaczymy, stanowią główne czynniki determinujące profil historii. Izrael będzie dawał o tym profilu świadectwo, opowiadając zwłaszcza własne doświadczenie jako ludu Bożego.*

## **Polecenie Boże na początku historii ludu Izraela**

276. Pięcioksiąg jest tą częścią Biblii, w której w sposób strukturalny został rozwinięty związek człowieka z Prawem Bożym. Inne części Starego Testamentu, jak i Nowy Testament, stale odwołują się do Tory jako tekstu podstawowego i normatywnego (Ml 3,22; Ps 1,2; Syr 2,16; Mt 5,17-19).

### *Przymierze i Prawo*

W Rdz 2, podobnie jak w dalszej obszernej narracji, przykazanie pojawia się po darze i jest z nim powiązane. To przecież dokonujące się na samym początku działanie Boga stwarza relację z istotą ludzką, z której wynikają w sposób konieczny prawa i obowiązki. W księgach biblijnych relacja ta otrzymuje nazwę „przymierza” (*b'rit*), czyli instytucji prawnej, która na całym starożytnym Bliskim Wschodzie służyła do regulowania więzi międzyludzkich, także między grupami i narodami. Instytucja ta obejmuje trzy elementy: (1) pełna dobrej woli inicjatywa jednego z dwóch kontrahentów, mającego większy autorytet i pragnącego przyznać określone przywileje podporządkowanemu; (2) uregulowanie przyjaznej relacji za pomocą prawnych rozporządzeń; (3) konsekwencje pozytywne (błogosławieństwa) i negatywne (przekleństwa), które pociągnie za sobą wierność lub zdrada. Możemy stwierdzić, że pojęcie „paktu” leży u podstaw myślenia narracyjnego i legislacyjnego Biblii. Nawet jeżeli dostrzegamy pewne charakterystyczne niuanse w opisach poszczególnych przymierzy – jak to z Noem w Rdz 9,8-17, z Abrahamem w Rdz 15 i 17, z ludem Izraela w Wj 19-20 i 24, z Dawidem w 1 Sm 7 (por. Ps 89,4) – to wszystkie naznaczone

są przede wszystkim wielką i darmowo udzieloną szczodrością Bożą, motywowaną jedynie wolną i niczym nie wymuszoną miłością Boga (Pwt 4,37; 7,7-10; Ps 89,2-5), a następnie wiążącym obydwie strony zobowiązaniem do „zachowywania” więzów przymierza poprzez postępowanie wyznaczone wierną miłością (por. Pwt 7,7.9.12; Ps 89,29; Ne 9,32; por. także Rdz 17,9-10; Wj 19,5). Natomiast niewierność pociągnie za sobą tragiczne konsekwencje (Kpł 26,4-33; Pwt 8,19-20; 11,16-17; 28,15-68; 29,18-27).

Przymierze jest zawierane w określonych okolicznościach czasowych, ale jego prawda dochodzi do głosu bardzo konkretnie na przestrzeni dziejów. Pismo Święte odzwierciedla zatem historię przymierza między Bogiem a ludzkością, między Panem a ludem Izraela – historię zależną od wierności lub jej braku względem obowiązków, które z niego wypływają. Boże błogosławieństwa i przekleństwa są nieustannie przypominane, aby równocześnie dawać świadectwo trwałej ważności zawartego przymierza.

### *Opowiadanie i Prawo*

277. Historia zawarta w Torze (od stworzenia świata do śmierci Mojżesza) daje świadectwo w pierwszym rzędzie początkowemu działaniu (*azione originaria*) Boga i jako taka kładzie fundament dla proponowanego ludziom Prawa, podpowiadając, że jest ono konieczne i wskazując na jego sens. Dar jest źródłem odpowiedzialności. Boże polecenie nie nakłada na człowieka zobowiązania do ofiarowania Bogu jakichś praktyk, według zasady odpłaty (*do ut des*). Byłoby to nie do pogodzenia z czystością miłości Ojca (Pwt 32,6). Od syna wymaga się natomiast wierności względem daru, która polega na zachowywaniu go. Dar zatem winien być rozpoznany, przyjęty i przeżywany – i to właśnie na tym polega zachowywanie przykazania.

### *Dar Prawa*

Prawo nie jawi się więc w Izraelu jako uciążliwy ciężar, nałożony przez suwerena jego poddanym w celu zagwarantowania sobie własnych uprawnień i przywilejów (por. 1 Sm 8,11-17). Przeciwnie, Bóg objawia swoją wolę, wskazując ją jako drogę życia i szczęścia, dostępną dla każdego, kto chciałby nią kroczyć (Pwt 5,32-33; 6,1-3.17-19; 11,8-9; i in.).

Prawodawca nawet jeżeli wyraźnie stwierdza, że normy Prawa są wykonalne czy wręcz lekkie (por. Pwt 30,11-14), to jednak będąc świadom stawianych wymagań, uzupełnia przykazanie obietnicą życia lub błogosławieństwa, aby ułatwić posłuszeństwo względem nich (Kpł 26,3-13; Pwt 4,1.40; 28,1-14; 32,47). Dodaje też budzące groźbę zagrożenia w postaci prze-

kleństwa, by jak najdalej odsunąć pokusę przekraczania go (Kpł 26,14-38; Pwt 28,15-68). Boże działanie polegające na komunikowaniu Prawa jest widziane jako proces edukacyjny względem ludzkości, jako proces uczenia, który tworzy sprawiedliwą cywilizację, podstawę uniwersalnego szczęścia.

### *Formy Prawa*

**278.** Każde przykazanie dane przez Boga Izraelowi zawiera konkretną formę realizacji dobra. Jednakże mamy nakazy większej wagi, gdyż dotyczą fundamentalnych aspektów relacji z Bogiem i z bliźnim; inne przepisy wydają się mieć ograniczoną doniosłość, ponieważ albo dotyczą dziedzin drugoplanowych, albo są skierowane do nielicznych kategorii osób (jak przepisy kultowe). Egzegeci przypisali większe znaczenie tzw. „prawom apodyktycznym”, ujętym w formę absolutnych zakazów, bez podawania motywacji (z racji ich ewidentnej oczywistości) i nie uznających żadnych wyjątków, jak te w Dekalogu: „nie będziesz miał obcych bogów”, „nie zabijaj”, „nie kradnij” itp. Inne normy mają charakter „kazuistyczny”, czyli zawierają różnorodne dyrektywy w zależności od okoliczności i osób, jak w przypadku wołu, który zrani człowieka (Wj 21,28-32). Dla jasności warto dodać, że nie chodzi w nich o uchylenie normy (w tym przypadku: „nie zabijaj”), lecz o wskazania dotyczące poprawnego sposobu jej interpretowania.

Większe znaczenie ma dla nas rozróżnienie między prawami natury religijnej i etycznej oraz przepisami natury symbolicznej. Pierwsze mają znaczenie ponadczasowe i uniwersalne, nie podlegają modyfikacjom w czasie i dotyczą wszystkich osób na ziemi: cześć dla Boga, poszanowanie życia, cudzej własności, prawdy – i nie podlegają one żadnym zmianom. Inne normy, bardzo ważne dla tożsamości ludu, są natomiast jedynie przejściowym sposobem wyrażenia określonej wartości. Dlatego mogą być one modyfikowane, aby były przydatne i skuteczne społecznie. Przykazania dotyczące obrzezania, świętowania szabatu, reguły czystości rytualnej czy czystości pokarmów itd. zawierają bez wątpienia godne pochwały elementy, ale mogą podlegać zmianom na płaszczyźnie ich stosowania albo w ogóle mogą zostać zniesione, jeżeli nowe rozporządzenia natury symbolicznej będą bardziej nadawały się do tego, by wyrażać przylgnięcie do Boga i miłość do bliźniego.

W Piśmie Świętym widzimy, że Bóg niekiedy wymaga posłuszeństwa wobec pojedynczego przykazania, m.in. wtedy, gdy nakłada na Abrahama obowiązek praktykowania obrzezania (Rdz 17,9-14), bądź gdy nakazuje złożenie Izaaka w ofierze (Rdz 22,1-2). Jednakże tradycja biblijna przekazuje wierzącym przykazania Boże w formie organicznej, w postaci zbiorów, które pozwalają dostrzec całość wymogów przymierza. Wydaje się, że idzie za strukturą, jaką miały przymierza praktykowane między władcami starożytnego Bliskiego Wschodu. Na przykład, mamy formę *Dekalogu*; najstarszy (Wj 20,1-17; Pwt 5,6-22) został ogłoszony i napisany przez Boga

na Synaju (Pwt 4,13; 5,22), powszechnie uznawany za syntezę woli Bożej względem Izraela, ponieważ zakazuje nie tylko złych działań, ale także słów i pragnień sprzecznych z dobrem. Inne formy dziesięcio- lub dwunasto-przykazaniowe (por. Wj 34,12-26; Kpł 20,9-21) zawierają normy dotyczące specyficznej dziedziny życia religijnego bądź moralnego.

Małe zbiory mniej lub bardziej systematyczne poprzedzają wielkie zbiory praw, zgromadzonych w trzech głównych *Kodeksach* Tory. „Kodeks przy- mierza” (Wj 20,22–23,33) wydaje się być najstarszym zbiorem norm, które dotyczą różnych kwestii natury kultowej, moralnej i cywilnej. Stosunkowo długi i dopracowany jest „Kodeks deuteronomiczny” (Pwt 12–26). Zawiera on bogaty materiał legislacyjny, jak i elementy parenetyczne (zgodnie z pedagogicznym charakterem Księgi Powtórzonego Prawa), aby zachęcać do racjonalnego posłuszeństwa. Głównymi elementami jego oryginalności są: przepis dotyczący jednego miejsca kultu jako znaku przyłgnięcia do jednego Boga (Pwt 12,2-28); seria rozporządzeń mających na oku grupy potrzebujące wsparcia (wdowy, sieroty, lewici, imigranci). Z kolei „Kodeks świętości” (Kpł 17–26), nazwany tak z racji częstego wzywania do świętości, zawiera normy inspirowane świętością kapłańską, w której na czoło wysuwa się czystość i pobożność kultowa. Niektóre prawa uzupełniają lub korygują normy wcześniejsze z powodu zmienionych okoliczności społecznych i ekonomicznych, ponadto zaś z powodu doskonalszego rozumienia dobra (jak będzie to widoczne w następujących paragrafie).

### *Wielość przykazań i jedność Prawa*

**279.** Hebrajska tradycja interpretacyjna z właściwą sobie precyzją rozpoznała w Torze 613 przykazań nadanych przez Boga. Często uważano tę cyfrę za wyjątkowo wielką, nie myśląc o tym, że w czasach współczesnych obywatel poddany jest nieskończenie większej liczbie praw, a chrześcijanin winien zachowywać znacznie więcej reguł prawa kanonicznego i przepisów liturgicznych. Złożone warunki życia wymagają w istocie wielości przepisów, wyrażających różnorodne aspekty, okoliczności i sytuacje, które winny być wzięte pod uwagę w dążeniu do sprawiedliwości. Nawet najdrobniejsze przepisy (przykładowo ten dotyczący zabierania piskląt ze znalezione- go gniazda, zostawiając jednak matkę – Pwt 22,6-7) wskazują wierzącemu w symboliczny sposób, jak w konkretnej sytuacji życia codziennego podejmować decyzję dobrą, służącą życiu.

Z drugiej strony patrząc, samo Pismo, a zwłaszcza Tora, także w innych częściach pomaga czytelnikowi skupić uwagę na tym, co jest istotą w dokładnym wypełnianiu poszczególnych przykazań. Głównie Księga Powtórzonego Prawa kładzie nacisk na fakt, że w istocie jest tylko jedno przykazanie, które polega na tym, aby przyłgnąć w duchu całkowitej wierności do Boga. A zostaje to wyrażone za pomocą dwóch form literackich.

Pierwsza (i) złożona jest z czasownika wyrażającego relację, która odnosi się do Boga; sformułowaniem najbardziej znanym jest to w Pwt 6,5: „Będziesz więc miłował Pana, Boga twójgo, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (por. Pwt 10,12.15; 11,13.15.22; 13,4 i in.), Jako synonimy czasownika „miłować” znajdujemy czasowniki „służyć”, to znaczy podporządkować się (Wj 23,25; Pwt 6,13; 10,12.20; 11,13 i in.), „bać się”, czyli szanować i czcić (Kpł 19,14.32; 25,17.36.43; Pwt 5,29; 6,2.13.24; 10,12.20 i in.), „być oddanym” (Pwt 10,20; 11,12; 13,5; 30,20) i podobne. W ten sposób można odkryć, że Bóg oczekuje od człowieka postawy „syna” w relacji do Ojca (Ml 3,17-18).

Drugi sposób unifikacji Prawa (ii) polega na używaniu czasownika, który wyraża akt posłuszeństwa (jak: słuchać, zachowywać, strzec, pamiętać, pełnić, praktykować i in.) w odniesieniu do licznych synonimów Prawa (przykazanie, przepis, norma, polecenie, reguła, słowo Boga i in.). W Pwt 4,1-2 czytamy:

„A teraz, Izraelu, słuchaj praw i nakazów, które uczę was wypełniać, abyście żyli i doszli do posiadania ziemi, którą wam daje Pan, Bóg waszych ojców. Nic nie dodacie do tego, co ja wam nakazuję, i nic z tego nie odejmiecie, zachowując nakazy Pana, Boga waszego, które na was nakładam” (por. także 4,5-6.14; 5,1.32-33; 6,1-3 i in.).

Ten typ przykazania nie jest porównywalny do przepisów, które nakazują lub zabraniają określonych działań. Tu zostanie *explicite* powiedziane to, co jest *implicite* zawarte w każdym prawie, a mianowicie, że fundamentalnym aktem chcianym przez Boga jest posłuszeństwo. Całe życie człowieka wierzącego jest dzięki temu interpretowane jako przyjęcie kondycji „sługi”, gotowego do wypełniania we wszystkim woli swego Pana.

Musimy w końcu pamiętać, że w księgach prorockich pojedyncze przykazanie może być postrzegane jako coś, co symbolicznie wyraża generalny sens Prawa. Zachowując lub łamiąc je, od razu odnosimy się do zasadniczej kwestii, jaką jest wierność przymierzu. Na przykład dla Amosa szukanie dobra polega na przywróceniu roli prawa w sądach (Am 5,15), a nie na odbywaniu pielgrzymek do sanktuarium (Am 5,5), choćby z bogatymi ofiarami (Am 4,4-5; 5,21-25). Natomiast po powrocie z wygnania troska o świątynię stanowi podstawowy obowiązek wspólnoty; według Aggeusza Boże błogosławieństwo zależy od decyzji o odbudowaniu domu Pana (Ag 1,3-11). Według Jeremiasza ocalenie Jerozolimy, oblężonej przez wojska babilońskie, zależy od wyzwolenia niewolników żydowskich (Jr 34,8-22). I wreszcie, w epoce machabejskiej, decydujące znaczenie uzyskuje przepis dotyczący czystych pokarmów. Męczennik izraelski to ten, kto umiera, ponieważ odmawia spożywania wieprzowiny (2 Mch 7). Tak więc nawet przepis rytualny może wyrażać w określonych okolicznościach pełne przyłgnięcie do woli Boga i wierność przymierzu.

## *Hierarchia wśród przykazań i jej cel*

**280.** Wszystkie nakazy winny być zachowywane. Jednak gradacja kar (od kary śmierci po zwykłą grzywnę) ukazuje odmienny walor jednej normy względem drugiej. W legislacji Starego Testamentu, a ogólniej mówiąc, w całej literaturze biblijnej najwyższe znaczenie przypisuje się oddawaniu czci Bogu. Od szacunku dla Prawa Bożego i do woli Bożej zależy przyjęcie wszystkich zobowiązań w duchu posłuszeństwa. Z kolei pośród wartości, które mają wpływ na relacje interpersonalne, najwyższe znaczenie przypisuje się obronie życia. Również rodzina jest uważana za fundamentalne dobro, a dla jej ochrony ustanowione są surowe reguły w zakresie życia płciowego. Obowiązek przestrzegania sprawiedliwości względem osób potrzebujących wsparcia wyrażany jest w formie wielu przepisów w różnych miejscach, ale nie są przewidywane sankcje w przypadku nie wypełnienia go: sędziom gorąco zaleca się poprawne stosowanie reguł sprawiedliwości w sądzie (Wj 23,1-2.6; Pwt 1,17; 16,19-20), jednakże nie znajdujemy norm generalnych, które wzywałyby do wspierania słabych. Ten wymiar życia społecznego jawi się jako swego rodzaju horyzont sprawiedliwości, na którym zarysowywać się winny szczodrość i poświęcenia wierzących, które Bóg oceni, darząc błogosławieństwem lub przekleństwem (por. Wj 22,25-26; Pwt 24,10-15; Mt 25,31-46). Z samego układu Prawa Izraela wynika zamiar *wychowywania* sumień, aby po rozpoznaniu, co jest dobre, wierzący czuł się wezwany do podjęcia w sposób wolny decyzji o praktykowaniu sprawiedliwości, motywowany bardziej przez miłość niż lęk przed karą.

„Patr! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, zachowywać Jego polecenia, prawa i nakazy, abys żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, lgnąc do Niego; bo tu jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi, którą Pan poprzysiął dać przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (Pwt 30,15-16.19-20).

Sam Bóg jest ukazany jako główna postać zaangażowana w dzieło formowania dusz, czy to przez mądrość norm, czy to przez potwierdzenie swej roli kontrolnej, przez ocenę i wymierzanie odpowiedzialności za ludzkie czyny. Wypełniane na przestrzeni dziejów błogosławieństwa lub przekleństwa nabierają charakteru działań mądrościowych, mających na celu ukształtowanie w sercach przyłgnięcia do prawdziwego dobra. Chcąc ułatwić zapamiętanie i poprawną znajomość Prawa, tradycja biblijna wskazuje także jako narzędzie czynność pisania: przykazania Dekalogu

będą wyryte na kamiennych tablicach (Wj 24,12; 34,1.4; 5,22; 9,9-11; 10,1.3), by zasugerować ich ponadczasową wartość; Izraelita ma spisać sobie przykazania tak, aby je przywiązać do ręki i do odrzwi (Pwt 6,8-9); od króla żąda się, aby zarządził sporządzenie dla siebie odpisu Prawa i aby je czytał codziennie, żeby mógł dobrze wymierzać sprawiedliwość (Pwt 17,18-19). Jednak dopiero wtedy, gdy Prawo zostanie wypisane przez Boga w serach wszystkich – od najmniejszych do największych (Jr 31,33-34) – dzieło Boga osiągnie całkowicie swój cel.

## Prawo w tradycjach sapiencjalnych

**281.** Mędrcy Izraela przywiązują do Prawa Pana najwyższą uwagę. Uznają je za „niezniszczalne światło” dla świata (Mdr 18,4). Rodzic i nauczyciel zgodnie promują naukę moralną i religijną inspirując się ewidentnie objawieniem Boga Izraela (Prz 2,1-6; 3,11; Syr 17,9-12; 24,23-27; por. Ba 4,1-4). W tekstach „tradycyjnej” mądrości (Księga Przysłów, Syracha i Mądrości) znajdujemy liczne zachęty, które powielają wezwania Mojżeszowe zawarte w Torze. Proponowane wartości znajdują się w Dekalogu, a bardziej ogólnie w normach biblijnych przenikniętych mądrością i przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Osoba „sprawiedliwego” (*ṣaddīq*) utożsamia się z człowiekiem religijnym, który „boi się Pana” (*y'rē 'ādōnāy*), i z mędrce (*hākām*) (Prz 1,1-7; 28,4-5; Syr 15,1; 19,20; 24,10-12; Mdr 6,1-4; 9,9-17).

„Synu, jeżeli słowa me przyjmiesz,  
zachowasz u siebie nakazy,  
ku *mądrości* nachylisz swe ucho,  
skłonisz swe serce do roztropności (...);  
to *bojaźń Pańską* zrozumiesz,  
osiągniesz poznanie Boga (...).  
Wtedy *sprawiedliwość* pojdziesz i prawo,  
i rzetelność – każdą dobrą ścieżkę” (Prz 2,1-2.5.9).

Specjalny wkład literatury sapiencjalnej polega na zachęcaniu do zachowywania Prawa (Syr 15,1-6; 19,20) poprzez świadectwo rodziców (Prz 1,8; Syr 2,1), które sprawia, że przepisy stają się miłe (Prz 31,2; Syr 3,1). Poza tym przekonujący charakter sentencji i przypowieści, wyraziste metafory razem ze zwięzłymi aforyzmami pomagają w przyjmowaniu Tory i w kształtowaniu każdego do zdyscyplinowanego słuchania i posłuszeństwa, ponieważ „ucho słuchacza – to pragnienie mędrca” (Syr



3,29). Często mędrzec nie przedstawia swego nauczania w formie wyraźnego nakazu, ale każde jego słowo skierowane jest do ucznia z myślą, że skłoni go do podjęcia dobrej decyzji (Syr 15,15-20); sugerowane dobro jest w istocie samo w sobie już zaproszeniem i wyzwaniem, jest impulsem do opowiedzenia się za sprawiedliwością i życiem.

**282.** Do tej tradycyjnej linii nauczania sapiencjalnego należy dodać krytyczny wkład Księgi Hioba i Koheleta. I tak w *Księdze Hioba* poddana jest surowej krytyce pożądana przez ludzi, a nawet wyraźnie przyrzeczona im przez Boga zasada sprawiedliwej „retrybucji”. Innymi słowy, zostaje radykalnie zanegowany związek przyczynowo-skutkowy między działaniem zgodnym z wymogami sprawiedliwości a życiowym sukcesem i dobrobytem, który byłoby zasłużonym owocem (Hi 9,22). Wiemy bowiem, że Hiob jest przedstawiony jako sprawiedliwy (Hi 1,1.8; 2,3), a on sam nieustannie deklaruje swoją niewinność w rozmowie z przyjaciółmi, którzy ją kwestionują (Hi 6,29-30; 13,23; 23,10-12; 27,5-6; 29,14-17; 31,1-40). Mimo to spadają na niego nieszczęścia i cierpienia nie do opisania. Lament Hioba, jego żądanie wyjaśnienia, skierowane do Boga, stanowią krytykę postawy osądzania w sposób automatyczny każdego wydarzenia. Ogólniej mówiąc, stanowią one wielki znak zapytania dotyczący sposobu rozumienia Bożej obietnicy związanej z posłuszeństwem względem przykazań. W istocie, Bóg nie potępia słów Hioba (Hi 42,8), nawet jeżeli zostały wygłoszone z pewną dozą zarozumiałstwa (Hi 38,2; 40,2.8). Jego skargi, pełne bólu, nie są odczytywane jako protest buntownika, ale jako obowiązkowe pytanie, skierowane do Jedynej Osoby, która zna drogi mądrości (Hi 28,23-28).

*Księga Koheleta* potwierdza we właściwy sobie sposób problemy podniesione przez Księgę Hioba: sprawiedliwy i niesprawiedliwy, mądry i głupi nie wydają się różnić między sobą co do powodzenia w życiu. Wszyscy bez różnicy są skazani na egzystencję bez satysfakcji, która zakończy się fatalnie wraz z nadejściem śmierci (Koh 2,15-16). Z drugiej strony, jeśli nie istnieje nikt tak sprawiedliwy, że czyni tylko dobro i nigdy nie grzeszy (Koh 7,20), to jaki sens ma system retrybucji?

Może z tego powodu mądry „król Jerozolimy” (Koh 1,1), przeciwny wszelkim wolbrzymieniom, wprowadza zasadę umiaru, także w praktykowaniu sprawiedliwości, rozumianej jako perfekcjonizm moralny osiąganym poprzez skrupulatne wypełnianie zewnętrznych praktyk. Krytyce poddaje nawet roszczenia do zdobycia mądrości z wielkim nakładem trudu i dzięki gorliwemu studium (Koh 1,18; 2,11). Rzecz jasna, jego nauczanie nie jest zachętą do złego postępowania i do pozostawiania na drodze głupoty jako drogach alterantycznych:

„Nie bądź do przesady sprawiedliwy  
i nie uważaj się za zbyt mądrego.  
Dlaczego miałbyś sam sobie zgotować zgubę?  
Nie bądź zbyt zły i nie bądź głupcem.  
Dlaczego miałbyś przed czasem swym umrzeć?” (Koh 7,16-17).

Jesteśmy zatem zachęcani przez tego nauczyciela mądrości do nie obiecywania sukcesu temu, kto się stara żyć cnotliwie, i do nie ustalania ścisłej zależności między powodzeniem i cnotą. Złoczyńcom, w istocie, powodzi się dobrze (Koh 3,16; 4,1; 5,7; por. także Jr 12,1-2; Ps 73,2-12; Hi 21,7-33). Pomimo to podkreślając ideę „bojaźni Bożej”, rozumianej jako pokorna postawa uznania mądrości i wielkości Bożej (Koh 3,14; 5,6; 7,18; 8,12-13), Kohelet zaprasza, aby przeżywać różne radości życia jako bezinteresowny dar Boga, nie uważając ich za odpłatę za dobre postępowanie. Naturalnie, ma to znaczenie dla tego, co się dzieje „pod słońcem”. Reguła ta oznacza promocję życia, ale należy precyzyjnie rozumieć, o jakim rodzaju życia jest tu mowa. Dlatego też Księga Mądrości, nie negując konkretnego dobra, jakie niesie praktykowanie cnoty, otwiera perspektywę pozaziemską jako pewną nagrodę dla sprawiedliwych (Mdr 3,1-9; 5,15-16).

## **Nakazy Pana – przedmiot modlitwy**

**283.** Psalterz jawi się jako nowa Tora, ponieważ jest podzielony na pięć zbiorów jak Pięcioksiąg. Z tego powodu często skłania modlącego się do chwalenia, wysławiania i doceniania (Ps 56,5.11) Prawa Bożego rozumianego jako cenne dobro, jako niewyczerpane bogactwo. Wystarczy przywołać tylko trzy psalmy (1; 19; 119), które jakby na zasadzie *crescendo* uznają wielkość Tory i wkładają w usta wierzącego słowa wyrażające jego pełne przyłgnięcie do woli Bożej (Ps 40,8-9).

### *Psalm 1*

Jako wprowadzenie do całego zbioru modlitw Ps 1 gwarantuje błogosławieństwo i płodność „sprawiedliwemu”, który dniem i nocą rozważa Prawo Pana, ponieważ w nim znajduje swe upodobanie (ww. 1-2). Jego „droga” idzie w odwrotnym kierunku jak droga „występnego” i „grzesznika” (ww. 1.6) – tak pod względem sposobu postępowania i jego rezultatu: wierność Torze prowadzi do niewyczerpanej żywotności i skuteczności (ww. 3.6). A kto kroczy drogą nieposłuszeństwa będzie usunięty jak plewa na wietrze (ww. 4-6). Modlący się nie otrzymuje zwykłej instrukcji w formie progra-

mu życia. Wypowiadając słowa psalmu, uznaje za świętą prawdę Prawo i jego uszczęśliwiającą moc.

### *Psalm 19*

**284.** Podobnie rzecz się ma z Ps 19, w którym modlący się ofiaruje Bogu słowa swoich ust, aby On zechciał je przyjąć jako ofiarę (w. 15). Pochwała Prawa jest wyrażona w formie hymnu na cześć Boga i dziękczynienia za Jego dar:

- „<sup>8</sup> Prawo (*tôrāh*) Pana doskonałe – krzepi ducha;  
świadectwo Pana (*ʿēdūt*) niezawodne – poucza prostaczka;  
<sup>9</sup> nakazy (*piqqûdīm*) Pana słuszne – radują serce;  
przykazanie (*mišwāh*) Pana jaśnieje i oświeca oczy;  
<sup>10</sup> bojaźń Pańska (*yirʿat ʿādōnay*) szczerą, trwająca na wieki;  
sądy (*mišpātīm*) Pańskie prawdziwe, wszystkie razem są słuszne.  
<sup>11</sup> Cenniejsze niż złoto, niż złoto najczystsze,  
a słodsze od miodu płynącego z plastra.  
<sup>12</sup> Twój sługa na nie zważa,  
w ich przestrzeganiu zysk jest wielki” (Ps 19,8-12).

Wychwalając nakazy Pańskie psalmista mówi o nich tak, jakby się nimi rozkoszował, smakując ich słodycz, czyni je swoimi, doznając pokrzepienia (w. 8a) i radości (w. 9a). „Zysk”, jaki z nich czerpie (w. 12b), polega na tym, że doznaje oświecenia (w. 9b.12), staje się mądrym (w. 8b) dzięki temu, iż promieniuje z nich prawda (ww. 9-10).

Jak to dzieje się zawsze wtedy, gdy człowiek kontempluje misterium Boga, modlitwie uwielbienia towarzyszy błaganie (ww. 13-14), w którym zawarta jest prośbą o przebaczenie utajonych grzechów, jeszcze nie odkrytych przez serce wierzącego. Nade wszystko jednak błaga Boga o to, aby zachował go od ciężkiego grzechu pychy (w. 14), grożącej temu, kto chciałby się szczycić swoim przyłgnięciem do przepisów Prawa.

Pierwsza część Ps 19 – na pierwszy rzut oka bardzo różna od tego, o czym mowa w ww. 8-14 – przywołuje niebo (w. 2), a zwłaszcza codzienny cykl wschodu i zachodu słońca (ww. 5b-7). Stanowi to swego rodzaju paralelę, albo lepiej mówiąc harmonię symfoniczną między chwałą Boga, rozbrzmiewającą na niebie i tą wznoszona przez modlącego się na ziemi. Istnieje objawienie kosmiczne, do którego wszyscy mają dostęp, swego rodzaju milczące słowo, które „opowiada” chwałę Stwórcy (ww. 2-5); psalmista potrafi je usłyszeć i daje je słyszeć wszystkim stworzeniom, także

tym ludom, które nie otrzymały daru Prawa Pańskiego (Ps 147,20). Zadanie przekazywania prawdy o Bogu, które spełniają gwiazdy (Ps 19,3), jest podejmowane przez modlącego się. Ma to miejsce wówczas, kiedy zostaje on „oświecony” dzięki kontemplacji Tory, jaśniejszej i ożywiającej bardziej niż słońce.

### *Psalm 119*

**285.** To w Ps 119 Psalterz wyraża w sposób najbardziej całościowy swoją cześć dla Tory Bożej, posługując się wyszukaną kompozycją literacką, która symbolizuje pełnię. Stosuje akrostych w ten sposób, że kolejna litera alfabetu otwiera nie pojedynczy werset (jak w Ps 25; 34; 37; 11; 112; 145), ale „oktawę” (wersetów), w której Prawo jest proklamowane i wysławiane jako niewyobrażalna wręcz wartość (Ps 119,14.72.99-100.127). W każdej strofie, złożonej z ośmiu wersetów i zaczynającej się od jednej z 22 liter alfabetu hebrajskiego, wymienia się w każdym z nich różne rzeczowniki określające Prawo (por. Ps 19,8-20). W ten sposób psalmista chce wyrazić cudowne aspekty słowa Bożego i zróżnicowane postawy, które modlący się zajmuje w odniesieniu do woli Bożej.

Termin *tôrāh* (nauka) występuje 25 razy i jest przywołany jako pierwszy (Ps 119,1). Jak widać już w pierwszej strofie, towarzyszą mu po kolei różne synonimy: *’ēdāh* (świadcstwo), *derek* (droga, postępowanie), *piqqūdim* (nakazy), *hōq* (dekrety), *mišwāh* (polecenie), *mišpāt* (sąd, wyrok, dekret), a ponadto *dābār* i *’imrāh* (słowo) (Ps 119,9.11). Rzeczowniki występują nieraz w liczbie pojedynczej, aby zasugerować, że jedna jest wola Pana; znacznie częściej występują w liczbie mnogiej, aby przypominać o złożonej wielości przykazań, które regulują życie wierzącego.

Ten powtarzający się w każdej strofie schemat literacki ma pomóc zrozumieć, że nie ma nic innego do medytowania, jak tylko słowo Boga dane Izraelowi jako Tora. Autor Ps 119 wprowadził jednak ciągłą zmianę synonimów, pozwalających widzieć Prawo jako pełne światła i mieniające się różnymi barwami. Synonimy te pomagają kosztować i przyswajać sobie owoce życia, które z niego wyrastają – a dzieje się to dzięki czasownikom, opisującym postawy wierzącego względem Tory. Są one następujące: „chodzić” (ww. 1.3), „zachowywać” (ww. 4-5.9), „nauczyć się” (ww. 7.33.34.73), „opowiadać” (w. 13), „medytować” (w. 15), „pamiętać” (ww. 16.52.55), „pragnąć” (ww. 20.40), „kosztować” (ww. 66.103), „radować się” (ww. 14.16) i ponad dziesięć razy – „kochać” (ww. 47.48.97.113.119.127.140.159.163.167). Różnorodne stany ducha podporządkowane są woli Boga. W ten sposób cała osoba (ww. 2.34) i cały czas (ww. 20.44.97)

skupia się tylko na Panu i Jego przykazaniach – zarówno w modlitwach błagalnych (ww. 5.12.22.25), jak i w uwielbieniu (ww. 7.62.89) wyrażając odnowione zobowiązanie do wierności (w. 8.11.30-32) oraz pełne wiary zaufanie działaniu Pana (ww. 42-43.49.74).

W stosunku do Ps 1, w którym „droga” sprawiedliwego biegła w odwrotnym kierunku do drogi złoczyńcy, w Ps 119 obydwie te drogi się przecinają i ścierają. Modlący się nie tylko prosi o wybawienie (ww. 117.121-122) w obliczu ataków złoczyńców, ale pomimo doświadczenia nędzy (ww. 28.143) z mocą wyznaje, że już teraz lgnąc do przykazań Pana, doznaje radości:

„Twoje ustawy stały się dla mnie pieśniami  
na miejscu mego pielgrzymowania” (Ps 119,54).

„Gdyby Twoje Prawo nie było moją rozkoszą,  
byłbym już zginął w mej nędzy” (Ps. 119,92).

Nacisk, jaki w Psalterzu kładzie się na prośbę o pouczenie i przewodnictwo ze strony Boga (por. Ps 25,4-5.9; 86,11; 94,12; 143,10), najmocniej manifestuje się w Ps 119 (ww. 12.26.64.66.68.99.108.124.135.171). Słowo Boże, zwłaszcza to objawiające człowiekowi jego powinności, wymaga, aby było nieustannie, medytacyjnie zgłębiane. Ostatecznie to jednak sam Pan może go oświecić, dając mu zrozumieć, która z dróg jest tą, po której należy kroczyć jako pełną światła. To w takim sensie można mówić o „interioryzacji” Prawa i jego zakorzenieniu w sercu człowieka.

## **Prorocy zwiastunami i interpretatorami Tory**

**286.** Głos Boga słyszany na Synaju, przekazany i skodyfikowany przez Mojżesza, nie przestaje być słyszalnym w historii Izraela. Dzieje się to za pomocą słowa proroków, którzy jako podobni do Mojżesza (Pwt 18,15) są świadkami wierności Pana względem Jego przymierza i przykazań, które czynią je owocnym. Znacząca jest inkluzja, jaką tworzy pierwsza stronica zbioru pism prorockich, gdzie czytamy: „daj posłuch prawu naszego Boga” (Iz 1,10), i jeden z ostatnich wersetów tego zbioru: „Pamiętajcie o Prawie mego sługi, Mojżesza, któremu na Horebie poruczyłem ustawy i zarządzenia dla całego Izraela” (Ml 3,22). Zaiste, zadaniem proroków jest wzywać lud do zachowywania tego, co Bóg nakazał jako warunek przymierza (Mi 6,8). Idąc za przykładem promulgatora Prawa na Synaju, prorocy swoje żarliwe apele i nakazy łączą z groźbami i obietnicami. W ten sposób ułatwiają słuchanie swego orędzia. W niektórych przypadkach zauważamy, że

raczej odnoszą się wyraźnie do Dekalogu (Jr 7,1-15; Ez 18,5-18; Oz 4,1-3). Ogólnie można stwierdzić, że przypominają obowiązek przyłgnięcia wyłącznie do Pana, a sprzeciwiają się wszelkiej formie synkretyzmu i idolatrii (1 Krl 18,18.21; Iz 1,2-4; Jr 2,11-13). Nieustannie mówią o konieczności sprawiedliwego postępowania względem warstw ludzi ubogich i dotkniętych różnymi nieszczęściami (Iz 1,17; 3,14-15; Jr 5,28; Ml 3,5).

Posłannictwo proroków nie ogranicza się jednak do przypominania tego, co Bóg nakazał, ponieważ mają oni do czynienia ze słuchaczami zbuntowanymi i upartymi (Iz 1,2-4; 6,9-10; 30,9; Jr 5,1-5.21; Ez 2,3-5), zaś ich rolą jest wzywanie do zmiany postępowania (Iz 1,16-17; Am 5,14-15), przekonując tych, którzy opuścili Pana do powrotu do Niego w duchu rzetelnej skruchy (Jr 2,19; 3,10.12-13; Ez 3,16-21). Ich celem jest nakłonienie do oddawania czci Temu, który został obrażony (Iz 1,4; Jr 3,22-25; Oz 2,9), a co za tym idzie, przestał być słuchanym w duchu posłuszeństwa. Oto dlaczego słowo prorockie przyjmuje znamienite formy literackie – nie chodzi o estetykę, ale o jak najlepsze ukazanie prawdy w szacie poezji i retoryki, z takimi literackimi formami wyrazu, które mogą poruszyć serca i przekonać. Prorocy, dysponując mądrością daną im przez Boga, pomagają lepiej zrozumieć wartość wierności Bogu poprzez posługiwanie się metaforami, przypowieściami i ironicznymi argumentami. Izajasz komopnuje „pieśń o miłości” do winnicy, aby zadenuncjować karygodny ucisk ubogich (Iz 5,1-7). Jeremiasz przy pomocy sugestywnych obrazów pokazuje, jak wielka jest głupota Izraela, który zamienił chwałę swojego Boga na idola, który do niczego nie służy (Jr 2,11), i porzucił źródło wody żywej, aby wykopać sobie niepotrzebne cysterny (Jr 2,13). Ozeasz i Ezechiel posługują się metaforą miłości małżeńskiej, chcąc ukazać, jak godna potępienia jest zdrada (Oz 2,4-15; Ez 16,1-43), a Amos intonuje lamentację żalobną nad prosperującym miastem Samarii (Am 5,1-3). Podobne przykłady można by mnożyć. Streszczając, należy stwierdzić, że język proroków, jakkolwiek przypomina przeszłość, to jednak zdecydowanie pomaga słuchaczom w lepszym poznaniu Boga, posługując się słowami pełnymi światła, pokazując jak Prawo Boże nieustannie się wyłania niczym słońce, aby rozpraszać ciemności serc (Iz 2,3.5; 42,6-7; 58,8; Oz 6,5; Mi 7,9; So 3,5). Również w tym przypadku widzimy, że u podstawy owych działań stoi pragnienie, by przykazanie Boże mogło zagościć w duszach ludzi.

**287.** Prorocy jako ludzie natchnieni przez Boga pomagają w zrozumieniu Prawa, podając właściwą hierarchię przepisów, a więc ucząc odkrywać, jaka jest naprawdę wola Boga w obliczu nieuprawnionych zafałszowań (Jr 8,8-9). Najczęściej wchodzi w rachubę odrzucenie ofiar, które chociaż

są nakazane przez Boga, służą do ukrywania niesprawiedliwości. Samuel potępił inicjatywę składania całopaleń, podjętą przez Saula, a to dlatego, że król okazał nieposłuszeństwo względem polecenia Bożego dotyczącego łupów:

„Samuel odrzekł: «Czyż miłsze są Panu całopalenia i ofiary krwawe od posłuszeństwa głosowi Pana?

Właśnie, lepsze jest posłuszeństwo od ofiary, uległość – od tłuszczu baranów.

Bo opór jest jak grzech wróżbiarstwa, a krnąbrność jak złość bałwochwalstwa.

Ponieważ wzgardziłeś nakazem Pana, odrzucił cię On jako króla»” (1 Sm 15,22-23).

Kult, gdy nie jest zgodny z tym, czego Bóg chce, zostaje zakwalifikowany jako idolatria. Podobne stwierdzenia spotykamy u innych proroków: prawie dosłownie w Oz 6,6, a z różnymi zmianami i motywacjami niemal u wszystkich proroków (Iz 1,11-15; 43,22-24; 58,3-5; Jr 6,20; 7,21-22; 14,12; Am 4,4-5; 5,21-23; Mi 6,6-7; Za 7,4-6). Są one surowym ostrzeżeniem i wezwaniem do refleksji nad niewybaczalnym rozdwojeniem sumienia u tych, którzy mają upodobanie w pobożnych praktykach, lecz zaniedbują obowiązek postępowania według reguł sprawiedliwości.

Wreszcie, prorocy interweniują w różnych sytuacjach dziejowych, aby uczyć rozeznawania woli Bożej. Te poszczególne sytuacje wymagają takiej interpretacji wydarzeń, która byłaby zgodna z myślą Bożą (a nie z myślą ludzi) i pociągała za sobą decyzje, które nie mogą odwoływać się do skodyfikowanych norm. W podobnych sytuacjach prorocy proszą o posłuszeństwo względem ich dyrektyw, odwołując się do tego, co Bóg im objawił. I tak Izajasz dyktuje Ezechiaszowi co ma robić, gdy wojsko nieprzycielskiej koalicji maszeruje w kierunku Jerozolimy, aby strącić z tronu potomstwo królewskie (Iz 7,1-9). Jeremiasz objawia Sedecjaszowi obowiązek poddania się królowi Babilonii, aby ocalić życie (Jr 38,14-23). On także daje poznać wygnańcom zaskakującą wolę Boga dotyczącą długiego wygnania, co wymaga między innymi „szukania dobra” Babilonii (Jr 29,4-7).

Bez proroków nie mielibyśmy zatem pełnego zrozumienia Bożych przykazań, ani nie potrafilibyśmy ich poprawnie interpretować, jeżeli nie byliśmy oświeceni przez nich co do tego, jaka jest wola Boga w sytuacjach, o których one nie mówią.

## Jezus a przykazania Boże

288. Jezus był uznawany za proroka (Mt 21,11.46; Łk 7,16; 24,19; J 4,19; 6,14; 7,40; 9,17). Podobny do Mojżesza, realizujący proroctwo dotyczące pełni Objawienia (Łk 24,44; J 1,45; Dz 3,2-23), pozwala nam poznać wolę Ojca, tak jak tylko Syn może to uczynić (Mt 11,27; J 5,20; 8,28; 12,49-50; 14,24; 15,15; 17,6-8). Nie przyszedł, aby znieść Prawo Boże czy przekreślić orędzie proroków (Mt 5,17; 7,12). Przeciwnie. Jego misja polega na tym, by doprowadzić wszystkich ludzi (nie tylko synów Abrahama) do pełnego posłuszeństwa woli jedynego Boga. Sytuowany na linii proroków – od Samuela do Jana Chrzciciela (Łk 6,16; Dz 3,24) – potwierdza wartość przykazań, nawet tych najmniejszych (Mt 5,19), i to do tego stopnia, że rozumiejąc i szanując nawet najmniejszą literę czy zwykłą kreskę w tekście przykazań, człowiek staje się wielkim w królestwie niebieskim (Mt 5,18-19). Bowiem tym, co się liczy, jest ogromna miłość, która przejawia się w pokornym zachowywaniu nawet najmniejszego przepisu.

Jezus podobnie jak starożytni prorocy nauczał, że należy „zachowywać” Prawo, ale nie werbalnie, powtarzając „Panie, Panie”, lecz wypełniając słowa pochodzące od Pana (Mt 7,21-27; 21,28-31; por. 1 J 3,18). W przeciwieństwie do uczonych w Piśmie i faryzeuszy, którzy nakładają na innych ciężkie reguły, choć sami nie czynią tego, o czym mówią (Mt 23,2-4; J 7,19), Jezus jako Nauczyciel żyje w całkowitym posłuszeństwie względem woli Boga, ponieważ kocha swojego Ojca (J 14,31). On jest „sprawiedliwym” (Mt 27,19; Łk 23,47; Dz 3,14; 7,52; 22,14; 1 P 3,18; 1 J 2,1.29), gotowym umrzeć, aby wypełnić wolę Boga (Mt 26,39; Gv 4,34; 5,30; 6,38; 18,11; Rz 5,19; Flp 2,8; Hbr 5,8). Potrafił wskazać na przykazanie miłości Boga, w połączeniu z przykazaniem miłości bliźniego, jako na syntezę całej Tory i wszystkich proroków (Mt 22,40). To dlatego droga wypełniania przykazań będzie drogą miłości, bowiem Jego jarzmo jest słodkie, a brzemie nałożone na uczniów lekkie (Mt 11,30).

289. Jezus był całkowicie wierny swemu prorockiemu charyzmatowi, również wtedy gdy potrafił wskazać, jaki jest prawdziwy sens przykazań Bożych, sprzeciwiając się tym wszystkim wnioskom interpretacyjnym, które w istocie były zaciemnieniem blasku Bożych ustaw. Tak więc stwierdził, że nie wystarczy iść za tym, co zostało powiedziane przez „przodków”, którzy – być może w celu ukontentowania uczniów albo dlatego że nie mieli Ducha Syna Bożego – dali pierwszeństwo niedoskonałej interpretacji przykazań, przystosowującej je do słabości ludzkiej. Pan Jezus z właściwym sobie autorytetem Mesjasza oznajmia: „A ja wam powiadam...” (Mt 5,22.28.32.34.39.44). W ten sposób podkreśla wielki wymóg miłości, która upodobnia ucznia do Ojca Niebieskiego (Mt 5,48). Prosząc o taką



miłość, jaką miłuje Ojciec, zamierza wzywać do doskonałego wypełniania Jego przykazań (J 14,15.21; 15,10; por. 1 J 2,3-6; 5,2-3; 2 J 6), rozumianych jednak w inteligentny sposób. Tak oto wygląda Jego „nie tradycyjna” wykładnia Prawa (Mt 7,5.8): szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu (Mk 2,27); dzień ten jest „świętowany” wtedy, gdy jest przeżywany jako czas stosowny do wybawiania zniewolonych (Mk 3,4). Świątynia jerozolimska zostanie zniszczona (J 2,19; por. J 4,21-24), ponieważ przestała być domem modlitwy, a stała się targowiskiem (J 2,16), a nawet jaskinią zbójców (Mk 11,17). Przepisy dotyczące pokarmów czystych i nieczystych mają na celu jedynie przypominać wierzącemu powołanie do „świętości”, która rodzi się z czystego serca (Mk 7,14-23). Dar ofiarny dla Boga nie zasługuje na pochwałę, kiedy jest czyniony w sposób przewrotny, aby nie wspierać rodziców (Mk 7,9-13; 15,3-69). Jałmużna jest miła w oczach Pana wówczas, gdy nie ma na celu zdobycie poklasku ziemskiego (Mt 6,1-4). Natomiast post, którego Bóg oczekuje, przeżywany z radosnym obliczem (Mt 6,16-18), może być praktykowany tylko wtedy, gdy Oblubieniec jest nieobecny.

**290.** Ostatnia z powyższych uwag pozwala nam zobaczyć jeszcze inny wymiar Jezusowego objawienia prorockiego. Tenże Jezus bowiem wskazuje na światło, jakim należy się posługiwać, aby umieć poprawnie rozpoznać „znaki czasu” i odczytać wolę Boga w konkretnym momencie historii (Mk 13,18; Łk 12,54-59). Do faryzeuszy i saduceuszy Jezus powiedział:

„Wieczorem mówicie: «[Będzie] piękna pogoda, bo niebo się czerwieni»; rano zaś: «Dziś burza, bo niebo się czerwieni i jest zasępione». Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie potraficie?» (Mt 16,2-3).

Światło potrzebne do takiego rozpoznawania pochodzi od Tego, który jest światłością prawdziwą (Łk 2,32; J 14-5.9; 3,19-21; 8,12; 9,5; 12,46), potrafiącą oświecać ludzi bardziej niż przykazania Prawa, ponieważ Jezus to Nauczyciel czyniący swoich uczniów „światłością świata” (Mt 5,14; J 8,12; 12,36). Rzeczywiście, tak jak to miało miejsce w przypadku Mojżesza i starszych Izraela (Lb 11,16-17.25-29) czy Eliasza żegnającego się z Elizeuszem (2 Krl 2,9-15), Chrystus dał Ducha swoim uczniom nie tylko po to, aby mogli wypełniać z miłością i w doskonały sposób wolę Boga, ale także by byli w stanie iść na świat jako prorocy i nauczyciele (Mt 21,34) uczący drogi miłości, przekazując tego samego Ducha, którym zostali napełnieni.

## **Paweł a Prawo**

**291.** Kościół, który powstał na skutek głoszenia Ewangelii przez Apostołów i dzięki darowi Ducha, odróżnia się w panoramie socjolo-

gicznej epoki za sprawą mocnego rysu etycznego i religijnego. Tym, co łączy różne wspólnoty rozrzucone w ówczesnym świecie, jest odniesienie do daru zbawienia, który niesie odkupieńcza Męka Chrystusa, a który odradzając wierzących, daje im możliwość konkretnego doświadczenia nowego sposobu postępowania (Rz 6,19; Ef 4,17-32; por. także Ef 5,1-20; Kol 1,21-23; 3,1-10; 1 P 1,14-16; 4,1-6), właściwego dla „nowego stworzenia”, zostawiającego na zawsze wady i grzeszne praktyki, aby dostosować się do woli Boga, wyrażonej w regułach świętości (2 Kor 5,17; Ga 6,15; Ef 2,15; 4,24).

Taki generalny obraz wyłania się z analizy apostołskiego głoszenia Ewangelii, opowiedzianego w Dziejach Apostolskich (Dz 2,37-41; 3,19.25-26; 5,31; 8,18 i in.), a także z pochwalnych i parenetycznych sekcji listów apostołskich. Nieustanne zachęty, jakie znajdują się w tych tekstach, pozwalają jednak zobaczyć, że „nawrócenie” to proces, który winien dokonywać się bez przerwy w życiu chrześcijanina i chrześcijańskich wspólnot kościelnych. Listy, które św. Jan wysłał do siedmiu Kościołów (Ap 2,1-3,22), zawierają powtarzające się zaproszenie do zmiany życia, co oznacza, że ideał ewangeliczny musiał być nieustannie przedkładany wierzącym, aby mieli go na uwadze i praktykowali. Na przykład w ostrzeżeniu skierowanym do anioła Kościoła w Sardach:

„Aniołowi Kościoła w Sardes napisz: To mówi Ten, co ma siedem Duchów Boga i siedem gwiazd: Znam twoje czyny: masz imię, [które mówi], że żyjesz, a jesteś umarły. Stań się czujnym i umocnij resztę, która miała umrzeć, bo nie znalazłem twych czynów doskonałymi wobec mego Boga. Pamiętaj więc, jak wzięłaś i usłyszałaś, [tak] strzeż tego i nawróć się! Jeśli więc czuwać nie będziesz, *przyjdę jak złodziej*, i nie poznasz, o której godzinie przyjdę do ciebie” (Ap 3,1-3).

**292.** Podobne zjawisko obserwujemy w listach apostołskich. Zdaje się to być rzeczą konieczną, aby przed oczami chrześcijan stawiać zawsze nakazy i wskazówki dane przez Boga i przez Chrystusa, aby mieli życie. W listach tych dosyć rzadko zawarte są odniesienia do Prawa Mojżeszowego jako normy do naśladowania (Rz 10,5; 1 Kor 9,9; por. Jk 2,8-11; 4,11), prawdopodobnie z obawy przed niebezpieczeństwem judaizującej interpretacji Tory. Mimo to, podstawowe przykazania Dekalogu i wezwanie do miłowania Boga i braci stanowią istotny wątek całego nauczania chrześcijańskiego.

Posłuszeństwo względem Boga i Jego przykazań zalecane jest również przez św. Pawła, który nieustannie wzywa do czynienia dobra (Rz 6,16; Ef 4,20-24), a zwłaszcza do praktykowania „miłości”, która jest „pełnią Prawa” (Rz 13,8.10; 1 Kor 13,4-7). Wszystkie jego nakazy nie miałyby sensu, gdyby nie było ważnego i permenetnie trwałego obowiązku

podporządkowania się woli Boga we wszystkich wymiarach istnienia (Kol 4,12). Co więcej, obowiązek ten nie powinien być postrzegany jako postawa niewolnicza, ale jako realizacja więzi synostwa Bożego (Ga 3,26; 4,6-7), pełnej miłości i wdzięczności, według wzoru Chrystusa (Rz 5,19; Flp 2,5). Bardzo wymownym tekstem w tym względzie jest fragment Rz 8,14-17:

„Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście Ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: *«Abba, Ojcze!»* Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa; skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale”.

**293.** Niektóre stwierdzenia Pawła dotyczące Prawa są dobrze znane. Często bywają interpretowane tak, jakby Apostoł Narodów był jego przeciwnikiem. Taka interpretacja relatywizuje, czy wręcz zapomina o ważnym fakcie, a mianowicie, że sam Paweł jasno deklaruje, iż „Prawo jest święte”, ponadto zaś że „jest święte, sprawiedliwe i dobre” przykazanie, w którym Prawo znajduje swój konkretny wyraz (Rz 7,12). Poza tym, bezpośrednio po wyłożeniu doktryny o usprawiedliwieniu przez wiarę bez spełniania uczynków Prawa (Rz 3,28), Paweł stawia sobie pytanie, czy – prezentując wiarę jako wyłączne źródło i narzędzie usprawiedliwienia – nie pozbawia się Prawa całej jego wartości, i odpowiada z emfazą: „Żadną miarą! Przeciwnie, potwierdzamy Prawo” (Rz 3,31).

W niniejszym *Dokumencie* możemy poczynić jedynie kilka uwag natury ogólnej, dla jasności i przejrzystości w tej sprawie. Najpierw kilka słów na temat terminu „prawo” (*nomos*).

Paweł nie używa tego terminu zawsze w tym samym znaczeniu. Istotnie, jest on stosowany przez niego w odniesieniu do różnych rzeczywistości, co może prowadzić do pewnych nieporozumień na poziomie interpretacji. Rzeczownik ten w kilku przypadkach oznacza „Pięcioksiąg” (Rz 3,21) albo wręcz cały Stary Testament (1 Kor 14,21). W innych tekstach odnosi się do przepisów prawnych nadanych przez Mojżesza (Rz 2,12; 4,13; 1 Kor 9,8-9.20), a nieraz do powinności, którą każdy człowiek może dostrzec w swoim sumieniu (Rz 2,14-15; 7,23). Naturalnie, jeszcze inne znaczenie tego rzeczownika zachodzi w takich wyrażeniach jak „prawo Chrystusa” (Ga 6,2), „prawo wiary” (Rz 3,27), „prawo sprawiedliwości” (Rz 9,31) czy „prawo grzechu i śmierci” (Rz 7,25; 8,2), występujących w opozycji do „prawa Ducha, który daje życie” (Rz 8,2).

Pomimo wieloznaczności terminologicznej w listach Pawła wybijają się pod względem liczby i znaczenia te teksty, w których termin *nomos* odnosi

się do Prawa Mojżeszowego, a wśród nich w szczególności te, które negują wartość czynków Prawa dla usprawiedliwienia. Owa negacja, w pogłębiony sposób przedstawiona w Liście do Rzymian (Rz 3,38), pierwsze ujęcie znalazła we wcześniejszym Liście do Galatów (Ga 2,16). Przywołane w nim okoliczności są dla nas ważną pomocą, ułatwiając poprawne zrozumienie wspomnianej wyżej negacji: niektórzy judeochrześcijanie, przychodząc z Jerozolimy, zamierzali narzucić obrzezanie chrześcijanom Galacji, pochodzenia pogańskiego (Ga 6,12-13). Podobne żądanie, które według Apostoła Narodów pociągało za sobą konieczność podporządkowania się wszystkim przepisom Tory (Ga 5,3; por. 4,21), oznaczałoby przyznanie Prawu mocy usprawiedliwiającej, a ostatecznie uznanie, że Chrystus umarł na próżno (por. Ga 2,21). To właśnie w takim kontekście i z uwagi na najdalej idące roszczenia judaizujące chrześcijaństwo Paweł odmawia Prawu i czynkom Prawa jakiegokolwiek walor na płaszczyźnie usprawiedliwienia, czyli rozumianej jako fundament istnienia osoby przed Bogiem. Fundamentem tym może być tylko Syn Boży, posłany przez Ojca, narodzony z niewiasty pod Prawem, aby wyzwolić tych, którzy podlegają Prawu (Ga 4,14). Wiara w Niego, a nie uczynki Prawa, to jedyna droga, jedyne narzędzie, przy pomocy którego Bóg nas usprawiedliwia (Ga 2,16).

**294.** Potwierdzając tę doktrynę w Liście do Rzymian (Rz 3,28), Paweł stwierdza, że – jak powiedziano wyżej – jeżeli wiara jest jedyną drogą usprawiedliwienia, to fakt ten nie pozbawia Prawa wartości (Rz 3,31). Jako istotna część Pisma Tora zawiera Objawienie Boże, które znajduje swoją pełnię w Chrystusie (Rz 1,1; 3,21). Uwidocznia to historia Abrahama, który „uwierzył Bogu i zostało to mu policzone za sprawiedliwość” (Rz 4,1-25; por. Ga 3,6-29); stał się w ten sposób ojcem wierzących, którzy dostępują usprawiedliwienia przez wiarę „w Tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego. On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4,24-25). Apostoł uważa, że postępowanie grzechu w ciele przyjętym przez Syna Bożego miało na celu, „aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha” (Rz 8,4). W ten sposób objawienie się sprawiedliwości Bożej poprzez wiarę w śmierć Chrystusa (Rz 3,21) i wyzwolenie spod prawa śmierci i grzechu za sprawą Ducha (Rz 8,2) sprawiły, że chrześcijanie mogą wypełniać słuszne wymogi Prawa, nie podporządkowując się literze, lecz mocy Ducha (Rz 2,29; 2 Kor 3,6), otrzymanego jako Dar (Rz 5,5). Bazując na tym przekonaniu, Paweł wzywa chrześcijan do stałego odczytywania woli Boga jako czegoś fundamentalnego w doświadczeniu wierzącego (Rz 12,2; Flp 1,10; por. Ef 5,10.17; Kol 1,9-10), ukierunkowanego na posłuszeństwo sprawiedliwości, a nie grzechowi (por. Rz 6,15-27; 8,5-13).

## 2. POSŁUSZEŃSTWO I PRZEKROCZENIE PRAWA

**295.** Przykazanie jest wpisane w opis stworzenia. Od niego rozpoczyna się historia, interpretowana przez Pismo w kluczu posłuszeństwa lub wykroczenia przeciw woli Bożej. Przechodzimy zatem od pierwszych dwóch rozdziałów Księgi Rodzaju do trzeciego, który służy jako tekst oznaczający przejście. Zaiste, z jednej strony tekst szkicuje coś pierwotnego, ponieważ istoty ludzkie znajdują się w ogrodzie Eden (w stanie, który kiedyś określano mianem „rajski”), a zastosowany sposób narracji należy do gatunku literackiego, który nie może być określony jako „historyczny” (rozumiany jako kronika wydarzenia, które rzeczywiście miało miejsce): wprowadzenie do opowiadania węża, który mówi; wzmianka dotycząca drzew o szczególnych właściwościach; informacja o Bogu, który się przechadza i sporządza odzienie ze skór, cherubini, którzy ognistymi mieczami zamykają dostęp do ogrodu – wszystko to zaprasza do rozumienia narracji jako prezentacji symbolicznej, mającej charakter programowy. Z drugiej strony jednak, w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju ludzie stają się protagonistami, ponieważ to ich czyny i słowa w dużej mierze wyznaczają bieg narracji. Zatem czytając tę narrację, mamy do czynienia z historią „ludzką”, z historią „prawdziwą”, ponieważ rzeczywiście pozwala zrozumieć, czym jest człowiek. Prawdziwy sens tego opowiadania będzie potwierdzony przez całą narrację biblijną, w której – w powtarzający się sposób, choć z licznymi wariantami – pokazuje się, jak grzech stanowi trwały element dziejów człowieka.

W Rdz 3 mamy dwie sekwencje narracyjne: (i) pierwszą tworzą ww. 1-7, w których opowiada się o grzechu popełnionym przez prarodziców; (ii) drugą tworzą ww. 8-24, gdzie dominuje temat interwencji Boga, w następstwie przekroczenia Prawa. To następstwo determinuje treść dwóch części, składających się na ten rozdział.

### Rdz 3,1-7

<sup>1</sup>A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył. On to rzekł do niewiasty: «Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?»

<sup>2</sup>Niewiasta odpowiedziała wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, <sup>3</sup>tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli». <sup>4</sup>Wtedy rzekł wąż do niewiasty: «Na pewno nie umrzecie!

<sup>5</sup>Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło».

<sup>6</sup>Wtedy niewiasta spostrzegła, że drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią, a on zjadł. <sup>7</sup>A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski”.

296. *Na treść opowiadania składają się dwa momenty narracyjne: najpierw mamy dialog między wężem a kobietą (wv. 1-5), w którym przywołuje się to, co Bóg nakazał; po nim następują działania kobiety i mężczyzny (wv. 6-7).*

*Tekst zaczyna się od niespodzianki, ponieważ autor wprowadza specyficzne zwierzę, nie wspomniane wcześniej, „węża” (nāḥās), pełniącego decydującą rolę w opowiadaniu (wv. 1.2.4.13.14). Narrator mówi, że „był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył” (w. 1). Ta wskazówka początkowa sugeruje, aby całe wydarzenie interpretować w duchu konfrontacji o charakterze sapiencjalnym: pomiędzy „przebiegłością”, która wyraża godną uznania zdolność, niemniej zabarwioną podstępem, a „inteligencją” albo „mądrością” będącą zdolnością do refleksji, rozróżniania i wyboru dobra, a która nie jest tu wyraźnie wspomniana. A to dlatego, że jakkolwiek ludzie zostali nią obdarowani (Prz 2,2-3; 3,13; 4,1.5.7; Syr 14,20-21; 17,4-5), to jednak jest ona niestety nieobecna w ich działaniu, co ma dramatyczne konsekwencje.*

*Narrator posługując się znaczącą grą słów, w rzeczywistości pozwala zauważyć, że z jednej strony występuje „postać” «przebiegła» (‘ārūm) (w. 1), zaś naprzeciw niej dwie istoty „nagie” (‘ārūmmīm) (Rdz 2,25). Jeżeli nagość wolna od wstydu mogła być interpretowana jako niewinność, a nawet jako znak intymnej miłości między mężczyzną i kobietą, to tutaj jest ona znakiem bezbronności, ale nie fizycznej, lecz intelektualnej i moralnej, słabości, która po grzechu stanie się oczywista dla oczu samych ludzi (w. 7).*

*Przebiegłość węża – jak zobaczymy – wyraża się w tym, że podkreśla jeden aspekt prawdy, i to precyzyjnie ten atrakcyjny; ale takie działanie można porównać do smacznej przynęty okrywającej haczyk. Wąż został stworzony przez Boga (w. 1), aby był tak jak inne zwierzęta „pomocą dla ludzi” (Rdz 2,1). Tutaj natomiast jawi się w roli „wroga”. Ten fakt pozwala zauważyć, że same dary Boga mogą stać się okazją do zła, gdy w korzystaniu z nich nie jest zachowywane posłuszeństwo Bogu. Istota ludzka zostaje w ten sposób wystawiona na próbę, a objawi swą mądrość wtedy, gdy będzie potrafiła rozpoznać i odrzucić podstęp. W innych tekstach Biblii sytuacja ta określana jest mianem kuszenia (po hebrajsku wyraża to rdzeń nāsāh, a po grecku rzeczownik peirasmos).*

**297. Opowiadanie prezentuje dialog węża z niewiastą. Pierwszym aspektem wartym rozważenia jest opozycja między zwierzęciem a istotą ludzką. Ktoś mógłby w niej widzieć konflikt instynktu i rozumności. To prawda, że jednostka doświadcza wewnętrznej walki między poruszeniami „cielesnymi” a jej wymiarem duchowym (tak to przedstawia również św. Paweł w Rz 7,7-25). Jednak w Rdz 3 wąż mówi w taki sposób, jakby chciał obudzić inteligencję kobiety w celu realizacji pragnienia „poznania”, nie zaś satysfakcji zmysłowej.**

### *Diabeł*

Interpretacja tradycyjna naszego opowiadania widzi w wężu reprezentanta złego ducha (Ap 12,9), który otrzymuje różne imiona, takie jak Szatan (przeciwnik), Diabeł (wywrotowiec, wprowadzający nieład), Belial (zły, złośliwy, niegodziwiec), Belzebub (władca much). Pomimo tego, że Paweł nazywa go „bogiem tego świata” (2 Kor 4,4), Pismo Święte nigdzie nie stwierdza, że ta „figura” jest jakimś rodzajem złego bóstwa, antagonistą dobrego Boga, ponieważ wszystko, co istnieje poza Bogiem, nie może być niczym innym jak tylko Jego stworzeniem. Ponieważ chodzi o dużą siłę, zdolną przyjmować różne i wielorakie formy (Mk 5,9), tradycja chrześcijańska utożsamiała ją z „upadłymi aniołami”, czyli istotami duchowymi, które zbuntowały się względem Boga i dlatego zostały wykluczone z królestwa niebieskiego, zostawione na ziemi, aby mogły mieć pewną władzę nad światem (stąd określenie Szatana mianem „Władca tego świata”: J 12,31; 14,30; 16,11). O zbuntowanych aniołach mówią teksty 2 P 2,4 i Jud 6, w których jednak wspomina się o wrzuceniu ich w otchałnie i zamknięciu jako więźniów do czasu sądu, a więc nie mogą krążyć po świecie, aby zwodzić i panować nad ludźmi (Mt 12,43; Łk 11,24-26). W Księdze Tobiasza demon Asmodeusz ma władzę zabijania kolejnych mężów Sary (Tb 3,8; 6,14-16; 7,3). W Nowym Testamencie demony mogą nawet opętać człowieka, doprowadzając go do spełniania aktów nieludzkich (Mk 5,2-5) albo samobójczych (Mt 7,15). Diabeł działa jako „kusiciel”, prowadzący do złego (Mt 4,3; 1 Tes 3,5; 1 P 5,8). Na przestrzeni dziejów mowa węża będzie często podejmowana przez ludzkie głosy, jak te fałszywych proroków i fałszywych nauczycieli, którzy w swoje słowa wplatają kłamstwo (Pwt 13,2.4; Iz 9,14-14; Mt 7,15; 24,11; 2 P 2,19; 1 J 4,1). To dlatego także Piotr zostanie nazwany przez Jezusa „Szatanem” – przeciwstawiał się bowiem wypowiedziom zawierającym wolę Boga (Mk 8,33). W Księdze Apokalipsy eschatologiczny triumf Boga obejmuje unicestwienie Szatana i jego „aniołów” (Ap 12,9; 20,2-3.10).

**298. Drugim aspektem, który zasługuje na refleksję, jest wybór dokonany przez narratorkę, aby rozmówczynią diabła uczynić kobietę (a nie mężczyznę albo obydwie istoty ludzkie). Tekst nie wyjaśnia tego szczegółu.**

*Rozwinęły się więc różne linie interpretacji, między innymi ta, która widzi w kobiecie postać bardziej bezbronną, znacznie łatwiejszą do oszukania. Jest prawdą, że kusiciel szuka słabej strony, aby skuteczniej uderzyć, niemniej przypisywanie kobiecie mniejszej inteligencji bądź czujności stanowi niedopuszczalny przesąd, odrzucony przez samo Pismo. Musimy bowiem pamiętać, że Mądrość jest zazwyczaj przedstawiana jako postać żeńska (por. Prz 2,20-21; 8,1-4; Mdr 8,3). I to nie z powodu rodzajnika żeńskiego, ale dlatego, że kobieta jest w stanie wyrazić różnorodną aktywność typową dla Mądrości jako ta, która wszystkim daje życie, ciepło i radość (Prz 31,10-31). Wiele biblijnych kobiet okazało się mądrzejszymi i odważniejszymi niż mężczyźni. Jeżeli się przyjmie tę perspektywę, to konfrontacja w Rdz 3 nie dokonuje się między istotą przebiegłą i naiwną, lecz przeciwnie – między dwoma formami mądrości, a „kuszenie” skierowuje się przeciwko wielkiemu przymiotowi istoty ludzkiej, która w swoim pragnieniu „poznania” ryzykuje popełnienie grzechu pychy, pretendując do bycia bogiem, zamiast rozpoznać się jako dziecko, które wszystko otrzymuje od Stwórcy i Ojca.*

*Komplementarną linią interpretacyjną pozwalającą zrozumieć wybór postaci żeńskiej jest ta, która widzi w kobiecie par excellence tę istotę, która daje życie (stając się matką). Ta konotacja znaczeniowa jest wyraźnie przywołana w wyroku w Rdz 3,16, ale także w obietnicy mówiącej o tym, że jej „potomstwo” (dosłownie „jej nasienie”) zwycięży węża. Postać kobiety, która zostanie nazwaną Ewą, czyli „matką wszystkich żyjących” (Rdz 3,20), jest widziana jako manifestacja takiej mocy, która przypomina moc Boga – chodzi o moc dawania życia. Pragnienie, aby „być jak Bóg”, na którym opiera się kuszenie, jest zakorzenione w darze, którego kobieta jest uprzywilejowaną odbiorcą.*

*299. Kuszenie dokonuje się za pomocą słów, które oszukują i uwodzą. Pierwsze stwierdzenie węża (w. 1) jawi się niczym prowokacja. Zasada się na przesadzie, ale dotyka neuralgicznego punktu, tego związanego z ograniczeniem nałożonym przez Boga, bez żadnych usprawiedliwień. Zdanie – interpretowane generalnie jako pytające, chociaż po hebrajsku wydaje się być zdaniem twierdzącym – może być objaśniane na dwa sposoby. (i) Pierwszy, bardziej rozpowszechniony: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców wszystkich drzew tego ogrodu?”; wąż otwarcie kłamie, insynuując, że ludziom zostały zakazane wszystkie owoce, a w takim przypadku kuszenie ma na celu ukazać Boga jako kogoś, kto nie chce żywić ludzi (aby mogli żyć). (ii) Drugi sposób interpretacji polega na takim tłumaczeniu pytania, aby nadać mu bardziej subtelny formę: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie powinniście jeść owoców ze*



*wszystkich drzew tego ogrodu?”*. W takim przekładzie wąż nie kłamie, ale uwiadcza fakt, że człowiekowi zostało postawione jakieś ograniczenie, bo zanegowany mu został dostęp do wszystkich drzew ogrodu, ponieważ coś zostało skonfiskowane przez Boga. Kuszenie zatem ukierunkowuje się na sam zakaz jako taki, a pośrednio przygotowuje pojawienie się pytania: „dlaczego” taki interdykt?

Odpowiedź kobiety (w. 2) brzmi niczym konieczne i pełne respektu wyjaśnienie, ponieważ rozróżnia między drzewami ogrodu, z których ludzie mogą spożywać owoce, a tym, które jest zakazane. Jednak nie zdejmuje się z tego sprawy, potwierdza, że coś zostało zakazane, dodając do nakazu Bożego pewne uściślenia, świadczące o tym, że ma niedokładną wiedzę, co właściwie zostało zakazane. Kobieta nie mówi, że drzewem zakazanym jest „drzewo poznania dobra i zła”. Wymienia „drzewo, które jest w środku ogrodu”, niemal myląc je z „drzewem życia” (Rdz 2,9) – jedynym, którego lokalizację narrator precyzyjnie podał. I dopowiada, że właśnie to drzewo („centralnie” usytuowane) Bóg zakazał „dotykać” pod karą śmierci. Takie uściślenie nie jest zgodne ze słowem Boga. Jest ewidentnie przesadne, jakkolwiek symptomatyczne dla emocji kogoś, kto się znajduje w obliczu jakiegoś tabu, którego uzasadnienie ignoruje.

A oto odpowiedź węży (ww. 4-5), stanowiąca punkt zwrotny dialogu. Przechodzi on od „pytania” do kategorię twierdzenia, przypisując sobie znajomość rzeczywistości, o której w istocie nie było mowy, ale która okazuje się przekonująca z uwagi na kategorię ton wypowiedzi. Kusiciel radykalnie odwraca skutek zakazanego działania, bowiem według niego nie pociąga ono za sobą śmierci (jak było to określone przez Boga w Rdz 2,17), lecz wprowadza na zadziwiający poziom życia, właściwy dla „bycia jak Bóg”. Spożycie owego owocu, który „daje poznanie dobra i zła”, otwiera oczy tak, aby widzieć... że jest się Bogiem. Siła uwoździeliska słów węży zasadza się na dwóch elementach: pierwszym jest podejrzenie (dotyczące Boga), drugim atrakcyjna perspektywa (promocji ludzkiej). Między tymi dwoma elementami plasuje się krąg o zabójczym oddziaływaniu: brak zaufania do Boga sprawia, że słowa kusiciela stają się przekonujące; z drugiej strony oferta namacalnych dóbr, nawet jeżeli jedynie wyobrażeniowa, podważa wiarę w słowa Boga.

300. Skuteczność diabelskiego uwodzenia widzi się po rezultacie, który osiąga w sumieniu człowieka (w. 6a). Przenikliwość biblijnej narracji pozwala nam lepiej zrozumieć, na czym polega pułapka kuszenia. Istotnie, kłamliwe słowa węży wywołują dokładnie te same efekty, które w tradycji sapiencjalnej i w modlitwie Izraela są przypisywane przykazaniu Bożemu: oczy zostają, by tak rzec, oświecone, tak jakby pierwej

były zaślepione domniemaną naiwnością, i kobieta może widzieć to, co jest „dobre”, „smaczne” i na wyciągnięcie ręki. Ale to, co wydaje się być dobrym w oczach osoby ludzkiej, oszukanej, stoi w radykalnej sprzeczności z tym, co jest dobre w oczach Boga. W miejsce pragnienia Boga i prawdziwego dobra (Prz 11,23; 13,12) wybucha żądza przedmiotów nadających się do konsumpcji (Lb 11,4; Ps 78,29-30; 106,14). Zamiast we wszystkich drzewach ogrodu widzieć dar Boga, a w drzewie zakazanym znak rzeczywistości zbawczej, kobieta sądzi, że we wszystkim jest tylko kłamstwo Stworzyciela, poprzez które ukrywa On swą zazdrość w odniesieniu do ludzi. W tym odwróceniu do góry nogami wartości można poznać, jak działa „diaboliczna” sugestia. Grzech dokonał się już w sercu (por. Mt 5,28), zanim stał się widzialny na zewnątrz.

Działanie, w którym dokonuje się przekroczenie prawa, polega na czynności „zjedzenia” owocu z zakazanego drzewa (w. 6b). Na doniosłość tego aktu wskazują liczne przywoływania czasownika „jeść” w Rdz 3, i to nie tylko w pierwszej części opowiadania (ww. 1.2.3.5.6), ale także w drugiej – zarówno w trakcie przesłuchania (ww. 11.12.13.17), jak i w wymierzaniu kar (ww. 14.17.18.19.22). Z jednej strony spożycie zakazanego owocu należy rozumieć w sensie metaforycznym (por. Prz 30,20), jako symetryczne przeciwieństwo karmienia się tym, co oferuje Bóg dla podtrzymania życia (por. Pwt 8,3); z drugiej strony również codzienne doświadczenie spożywania pożywienia zdobytego w trudzie (Rdz 3,17-19) należy odczytywać jako wezwanie do szukania prawdziwego pokarmu dającego radość, ale nie w produktach ziemi, lecz w duchowych darach Boga.

Grzech rozciąga swój szkodliwy wpływ także na relację istniejącą między mężczyzną i kobietą, zmieniając ją. Stwórca chciał, aby kobieta była „pomocą” dla mężczyzny; teraz, „mężczyzna, który był z nią” (w. 6b) zostaje uczyniony współnikiem w przekroczeniu prawa, właśnie poprzez „dar” w postaci zakazanego owocu. Pierwsze pojawienie się czasownika (nātan), mającego jako podmiot osobę ludzką, wyraża w ten sposób wyrócenie pojęcia daru, ponieważ to, co zostaje ofiarowane jest zaczynem śmierci.

Opowiadanie kończy się doświadczeniem konsekwencji nieposłuszeństwa (w. 7). Obydwoje przestępcy mają nowy ogląd rzeczywistości: swoimi oczami jasno widzą, że obietnica węża, iż staną się jak Bóg, nie była prawdziwa, ponieważ widzą że „są nadzy”. Nagość ewidentnie wskazuje tu na ich kruchość; być może manifestuje też ich wstyd z powodu winy albo przynajmniej katastrofalnego skutku ich postępowania. Ale niestety, zamiast uznać swój błąd, ludzie mizernie przykrywają „liśćmi drzewa figowego” to, co wskazuje na ich przekroczenie prawa, motywowane igno-

*rancją i głupotą. Jest to całkiem nieskuteczna obrona przed wiszącą nad nimi groźbą śmierci, komiczny sposób ukrycia przed Bogiem własnego nieposłuszeństwa.*

## **Przekroczenie Prawa i posłuszeństwo w dziejach ludzi**

**301.** Opowiadanie w Rdz 3 prezentuje czytelnikowi obraz stworzenia ludzkiego odznaczającego się dogłębną głupotą, z której wynika akt nieposłuszeństwa względem przykazania Bożego. Pismo Święte nie chce w ten sposób negować odpowiedzialności istoty ludzkiej, uznając grzech za fatalną konsekwencję niedoskonałej natury człowieka. Gdyby chciało tę odpowiedzialność negować, to opowiadanie nie mówiłoby ani o przykazaniu, ani o karze, które w rzeczywistości suponują realną możliwość dobrego wyboru. Doprawdy, motyw drogi prowadzącej do dobra i drogi wiodącej do zła powtarza się regularnie w tradycji biblijnej. Zostało to wyraźnie sformułowane w zakończeniu Tory, gdzie Bóg oznajmia:

„Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego, i chodzić Jego drogami, zachowywać Jego polecenia, prawa i nakazy, abys żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon cudzym bogom, służąc im – oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie na ziemi, którą idziecie posiąść, po przejściu Jordanu. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć” (Pwt 30,15-19).

Środowisko mądrościowe i tradycja prorocka – jak zobaczymy – odziedziczyły tę zasadę, czyniąc z niej kardynalną tezę swojego nauczania (Iz 1,16-20; Jr 21,8; Ez 18,26-28; Am 5,14; Mi 6,8; Ml 2,22-24; Ps 1,6; Prz 8,32-36; Syr 7,1-3; 15,11-20). Objawiając, że prarodzice już na samym początku padli ofiarą uwodzącego oszustwa, autor natchniony napomina i uczy: zachęca do uważnego i mądrego podchodzenia do kłamliwych atrakcji, które prowadzą do śmierci (Prz 2,8-19; 5,1-14; 9,13-18), a pośrednio zaznacza konieczność pojawienia się „zbawiciela”, dla upadających podczas kuszenia.

### *Rozprzestrzenianie się zła*

**302.** To, co w emblematyczny sposób zostało zarysowane w opowiadaniu o „początku” rodzaju ludzkiego, zostało z kolei potwierdzone w następującej po nim narracji biblijnej. Powtarza się niczym jakiś historyczny *constans* taki schemat, że po stwierdzeniu udzielenia przez Boga pewnego daru, następuje informacja denuncjująca grzeszne działanie człowieka, naj-

częściej w formie zwykłego opisu bez dokładnego wskazywania przyczyny, która je sprowokowała. Jakkolwiek można się domyśleć, że u jej podstaw, generalnie rzecz ujmując, leży postawa ignorancji, skłonna pozwalać podstępnie się oszukiwać. Kusiciel, który w opowiadaniu Rdz 3 miał głos węża, w dalszych tekstach przyjmie formę różnych pseudomądrości ludów ościennych (Wj 23,32-33; Joz 23,12-13; 1 Krl 11,1-8; Jr 10,2-5; Prz 7,4-5; Kol 2,8), fałszywych prorocत्व (Pwt 13,2-6; Iz 9,14-15; Jr 14,13-16; 23,9-32; Ez 13,2-23; 14,9; Mi 3,5-8; Za 13,2-6; Mt 24,11; 2 Tm 3,13), zwodniczych żądź i zdeprawowanych namiętności serca (Jr 17,9; Ps 36,2-5; Prz 26,23-28; Mdr 4,12; 5,2; 6,2-4; 18,30-31; Syr 5,2; 9,9; Ef 4,22; 1 Jk 1,13-15). Jeżeli można powiedzieć, że zazdrość doprowadziła Kaina do zabicia Abla (Rdz 4,8), tak jak popchnęła braci do sprzedania Józefa jako niewolnika (Rdz 37,28), i jeżeli można myśleć, że Lamek będzie stosował nieproporcjonalnie wielką zemstę (Rdz 4,23-24), powołując się w niewłaściwy sposób na prawo ochrony własnego życia, to jednak te i im podobne obserwacje nie pomagają zgłębić enigmaty zła. Inaczej mówiąc, nie wyjaśniają, dlaczego osoby ludzkie nie opierają się pokusie i pozwalają się „opanować” przez grzech czyhający u drzwi (Rdz 4,7). Sam Stwórca jest – według autora biblijnego – tym faktem zdziwiony:

„Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się” (Rdz 6,5-6).

Również po potopie, gdy ludzkość otrzymuje, można rzec, nowy początek w osobie „sprawiedliwego” Noego (Rdz 6,9), rytm historii wyznaczają liczne manifestacje zła, popełnianego przez jednostki lub całe ludy: Cham depta cześć ojca (Rdz 9,22-25), zaś ludy tworzą pyszną koalicję, aby budować „wieżę, której wierzchołek dotykałby nieba” (Rdz 11,4). W ten sposób historia początków ludzkości wydaje się pokazywać, że „syn Adama” wyraża swą wolność właśnie w aktach łamiących prawo, a będących oznaką niewdzięczności i głupoty, pychy i przemocy, zamiast dawać świadectwo swojego podobieństwa do Boga. Historia ta zatem rozwija się jako dzieje rozprzestrzeniania się zła. Pismo przedstawia jego dramatyczny przebieg za pomocą bardzo licznych i różnorodnych terminów, które we współczesnych przekładach oddajemy jako: grzech, wina, rebelia, złe usposobienie, bezbożność, nieczystość, ohyda, głupota, kłamstwo, przewrotność i inne. Ze swej strony kodeksy prawnicze Tory wyliczają *explicite* te różne formy przekraczania prawa, które opowiadania biblijne – podobnie i wspólne wszystkim doświadczenie życiowe – ukazują jako właśnie konkretne, a nie jedynie teoretyczne.

## *Obecność sprawiedliwego*

**303.** Biblijna tradycja „początków” nie uważa jednak grzeszności człowieka za wrodzone dziedzictwo, przekazane przez „ojców”. W tej samej bowiem tradycji dotyczącej dziejów „początków” pojawiają się nieoczekiwane figury wzorcowe: „Żył więc Henoch w przyjaźni z Bogiem, a następnie znikł, boabrał go Bóg” (Rdz 5,24); „Noego Pan darzył życzliwością. (...) Noe, człowiek prawy, wyróżniał się nieskazitelnością wśród współczesnych sobie ludzi; w przyjaźni z Bogiem żył Noe” (Rdz 6,8-9). Również Abraham został uznany przez Pana za sprawiedliwego (Rdz 15,6) i posłusznego, tak że mógł stać się ojcem ludu obdarzonego błogosławieństwem (Rdz 22,15-18). Zatem za pomocą zestawienia obok siebie dwóch przeciwstawnych sobie faktów – z jednej strony rozprzestrzenianie się zaraźliwego zła, a z drugiej obecność nieposzlakowanych postaci – Pismo Święte daje świadectwo o rzeczywistej wolności ludzkiej. Dwie drogi, otwarte przed stworzeniem, a nie jedynie perspektywa teoretyczna, są rzeczwiście uczęszczane przez dobrych i złych.

Motyw „dwóch dróg” jest za pomocą różnych obrazów mocno obecny także w Nowym Testamencie. Jezus mówił o wąskiej i szerokiej bramie (Mt 7,13-14), o człowieku mądrym, który swój dom zbudował na skale, i o głupim, który wznosi go na piasku (Mt 7,24-27), o dobrym ziarnie i o kłakolu (Mt 13,24-30), o rybach dobrych i złych (Mt 13,47-50), o synu posłusznym i o nieposłusznym (Mt 21,28-31), o pannach mądrych i głupich (Mt 25,1-13), o owcach oddzielonych od kozłów (Mt 25,31-46), o faryzeuszu i celniku (Łk 18,10-14).

Pojawienie się człowieka sprawiedliwego, źródła sprawiedliwości i dóbr dla swoich dzieci, jawi się jako coś nieprzewidywalnego i tajemniczego, ale dla czytelnika jest motywem nadziei, oprócz tego, że stanowi wzorzec do naśladowania. Bo to właśnie w działaniu podmiotu poślusznego i dobrego objawia się dyskretna, lecz potężnie skuteczna interwencja Pana dziejów, który działa tak, aby dla jego synów była możliwa droga zbawienia. Zaiste, to dzięki sprawiedliwemu Noemu zostaje ocalony rodzaj ludzki, a dzięki Abrahamowi wszystkie ludy będą otrzymywały błogosławieństwo. Bóg, jak to pokazuje zakończenie historii Józefa w Księdze Rodzaju, potrafi sprawić, że długie dzieje grzechu mają zdumiewający finał w postaci uratowania życia winowajców (Rdz 45,4-8; por. Mdr 9,17-18). Dlatego kiedy Biblia używa takich zwrotów, jak „pokolenie zwichnięte i nieprawie” (Pwt 32,5) czy „plemię zbrojeckie” (Iz 1,4), tak jakby przywoływała kod genetyczny, nawet jeżeli oskarża lud o przewrotne zachowanie od łona

matki (Iz 48,8; Ps 51,7) i potwierdza prawdę przysłowia „Jaka matka, taka córka” (Ez 16,44), to zamiarem autorów biblijnych jest sprowokować w człowieku decyzję o opowiedzeniu się za sprawiedliwością (Ps 78,8). Mówiąc jeszcze bardziej radykalnie, chodzi im o otwarcie serca na wiarę w cudowną interwencję Boga, który – jak powie św. Paweł – „podał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie” (Rz 11,32), aby „tam, gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5,20). W tej perspektywie Mesjasz reprezentuje tego Sprawiedliwego, który da początek ludzkości nowej, odrodzonej i zdolnej do wiernej miłości.

### *W dziejach Izraela*

**304.** Dynamika grzechu i sprawiedliwości połączonych ze sobą zostaje potwierdzona w konkretnych sytuacjach historii Izraela. Dzięki wyzwoleniu z Egiptu lud ten przeżywa swego rodzaju narodziny jako naród (Wj 14–15). Ale to cudowne wydarzenie, w którym rolę pośrednika odegrał Mojżesz (Pwt 34,10-12), zamiast wykreować zgodną i trwałą postawę otwartości na wolę Boga ma jako swoje następstwo nieprzerwaną serię rebelii względem Pana (por. Ps 78 i 106). Mojżesz mówił swojemu ludowi: „Pamiętaj i nie zapomnij, jak na pustyni pobudzałeś do gniewu Pana, Boga swego. Od dnia, kiedy wyszedłeś z ziemi egipskiej, aż do przyścia na to miejsce byliście oporni względem Pana” (Pwt 9,7; por. także 9,24). Spośród niezliczonych aktów szemrania i niesubordynacji, które zdarzyły się na przestrzeni czterdziestu lat na pustyni, należy przypomnieć szczególnie grzech idolatrii, popełniony u stóp Synaju (Wj 32,1-6), nazajutrz po otrzymaniu wolności i zawarciu przymierza z Bogiem na podstawie zobowiązania się ludu do posłuszeństwa słowom Prawa (Wj 19,8; 24,3.7). Mająca miejsce na początku dziejów ludu adoracja złotego cielca staje się prototypem grzechu Izraela. Takie łamanie Prawa, przybierając różne formy, będzie ujawniać się nieustannie na przestrzeni dziejów i w istotny sposób przyczyni się do końcowej katastrofy (1 Krl 17,14-23; 24,3-4; Jr 1,15-16).

Z drugiej strony znakiem ludzkiej wolności, która polega na posłuszeństwie względem Pana, jest nieprzerwana seria „sług” Pana. W szczególny sposób – proroków. Ich słowo bowiem, będące owocem słuchania Pana, wkracza w dzieje, aby zbawiać, wzywając bez przerwy do nawrócenia, które może się dokonać w każdym momencie historii (Ez 18). Ostatecznie pozwoli to Bogu przebaczyć i odnowić swoje przymierze.

## Wkład tradycji mądrościowych

**305.** W pismach sapiencjalnych znajdujemy generalną uwagę dotyczącą ludzkiego postępowania, odnoszącą je do *sprawiedliwości*, regulowanej przez przykazania Boże. Mędrzy nie przytaczają *explicite* nakazów Tory i nie zalecają wypełniania przepisów rytualnych właściwych dla Izraela, ponieważ ich spojrzenie chce być uniwersalne. Dlatego używają kategorii generalnych, łącznie ze stwierdzeniami ważnymi w każdym czasie i w odniesieniu do każdego człowieka.

### *Kuszenie i/lub próba*

Pierwszy wykład tej literatury polega na tematycznym ujęciu doświadczenia człowieka w obliczu dwóch różnych perspektyw, dwóch typów rozumowania, dwóch przeciwstawnych postaw życiowych. W pierwszym rzędzie mędrzy zapraszają do refleksji nad stanem sumienia, które jest po to, aby wartościować (rozdzielając między prawdą a iluzją) i aby dokonywać takiego wyboru, który będzie sprzyjał życiu.

Są księgi, które obszernie ilustrują ów motyw, prezentując go poprzez pryzmat doświadczenia *kuszenia* (zatem w zgodzie z Rdz 3). Kuszenie to jawi się w formie długiego i wielowątkowego wywodu, mniej lub bardziej przeciwstawnego do tego, co mówi Tora, a przy pomocy którego kusiciel rysuje w pociągający sposób przyszłość pełną przyjemności, bogactw i sukcesu natury socjalnej. Przykład takiego wywodu widzimy poczynając od pierwszej stronicy *Księgi Przysłów* w ofercie złoczyńców (Prz 1,10-14), którzy zapraszają do swego rodzaju wyprawy łupieżczej nacechowanej przemocą; następnie zostaje to podjęte w słodkich jak miód słowach obcej kobiety, cudzołożnej i podstępnej, która obiecuje sekretne przyjemności (Prz 5,3-6; 7,4-27); w końcu zaś w zaproszeniu ze strony Kobiety Głupoty (Prz 9,13-18), tak bardzo podobnym do tego, jakie składa „Mądrość” (Prz 9,4-6), aby tym łatwiej usidlić niedoświadczonego. Granicę między mądrością a arogancją, między światowym sukcesem a błogosławieństwem Bożym, między prawdą a kłamstwem niełatwo zauważyć. Zadaniem mędrca jest właśnie pomagać w jasnym rozróżnianiu między nimi, aby uczeń dokonał wyboru, który będzie służył rozwojowi życia.

**306.** *Syracydes* nie ucieka się do takiego modelu literackiego, nawet jeżeli jego przysłowia sugerują *implicite* relację przeciwieństwa między mądrością przez niego przekazywaną, a tą propagowaną przez „grzeszników” (Syr 1,24; 3,27; 5,9; 13,17; 15,19 i in.). Mędrzec przestrzega swojego ucznia przed pozornym sukcesem bezbożnych (Syr 9,11). Zachęca go od początku

do mierzenia się z „próbą” (*peirasmos*), która pojawia się na drodze służby Panu (Syr 2,1; 4,17). Obejmuje ona „bolesne wydarzenia”, które mają na celu udoskonalić sprawiedliwego jak złoto w tyglu (Syr 2,4-5).

*Księga Mądrości* dokonuje swego rodzaju syntezy zarysowanych wyżej perspektyw. Przejmuje więc model literacki znany z Księgi Przysłów z charakterystycznym przeciwstawieniem mowy mędrca (w tym przypadku Salomona) przewrotnemu myśleniu złoczyńców (Mdr 2,1-20), którzy „ściągają śmierć na siebie czynem i słowem” (Mdr 1,16). Zamiast ukierunkowywać pragnienie w stronę nieśmiertelności obiecanej przez Boga (Mdr 2,22-23), wolą ciągnąć ludzi w stronę efemerycznego upojenia swawolnymi uciechami (Mdr 2,5-9). Równocześnie, podejmując sugestie Syracha, autor Księgi Mądrości podkreśla, że bezbożni – nie cierpiąc sprawiedliwego, który „zarzuca im przekraczanie Prawa” (Mdr 2,12) – działają przeciwko niemu, dotykając go „obelgą i katuszą” i wystawiając na „próbę” jego zaufanie do Boga jako Ojca (Mdr 2,16). Ale w rzeczywistości, to Bóg „doświadcza” w ten sposób swoich wybranych, aby „wypróbować ich jak złoto w tyglu” (Mdr 3,5-6) i znaleźć godnymi wiecznej nagrody (3,7-9; 5,15-16). Echa tych tekstów znaleźć można w Ewangeliach, a zwłaszcza w opisie Męki Pańskiej (por. Mt 27,43).

## *Nieprawi*

**307.** Biblijne tradycje sapiencjalne raczej w sposób jednolity przedkładają czytelnikowi drogę dobra jako przeciwieństwo drogi zła, wzywając do dokonania sprawiedliwego wyboru, który współbrzmi z wyborem mądrości i życia (Syr 17,6-7). Doprawdy, notuje Syrach:

„Przed ludźmi życie i śmierć,  
co ci się spodoba, to będzie ci dane” (15,17).

Mędracy konstatują, że są złoczyńcy i grzesznicy (Prz 1,31), ludzie stosujący przemoc (Prz 4,17; 10,11; 28,15), pyszni (Syr 10,12-13), kłamcy, szydery (Prz 3,34; 19,29; Syr 15,8) i głupcy (Prz 1,22; Koh 7,5). W nich wszystkich dochodzą do głosu także te siły, które doprowadzają do wykrzywienia inteligencji i zepsucia serca. Nieco upraszczając, możemy powiedzieć, że częstą motywacją grzesznego działania jest siła przyciągająca, jaką ma przyjemność, natychmiastowe zaspokojenie potrzeb (Prz 1,13-14; 7,18; Syr 6,2-4; 18,30-33; 23,5-6). Łatwo to zauważyć i potwierdzić. Inna motywacja, widoczna przede wszystkim w Księdze Syracha, wyjaśnia ukierunkowanie na zło poprzez brak bojaźni Bożej, która jest „początkiem (zasadą)



mądrości” (Syr 1,14; por. także Syr 1,20; 15,1; 19,20), a w konsekwencji, inspiratorem prawego postępowania (Syr 2,15-17). Motyw „bojaźni” nie jest dzisiaj łatwo przyjmowany, ponieważ jawi się jako sprzeczny z godnością człowieka oraz sprzeczny z drogą miłości, której uczy Ewangelia. Jednak „bojaźń Boża” może pełnić rolę czynnika wprowadzającego na wyższy poziom duchowości, a przynajmniej w wielu przypadkach – wprowadzając pamięć o „sądzie” Bożym nad postępowaniem każdej osoby (Syr 1,8.40; 4,19; 5,6; 12,6; 16,11-14; 17,23; por. także Koh 5,5-6; 12,13-14) – może stanowić hamulec dla zachowań niemoralnych, a w konsekwencji stymulować do dokonywania odpowiedzialnych wyborów. Poza tym, zakres znaczeniowy słowa „bojaźń” w tekstach starotestamentalnych służy również do wyrażania idei „respektu” wobec osoby mającej autorytet, a zatem także słusznego szacunku w odniesieniu do Stwórcy i Pana, co prowadzi do posłuszeństwa względem Jego przykazań. „Bojaźń Boża” nie jest w swej istocie wyrazem strachu, ale raczej źródłem radości serca (Syr 1,12.16.18; 23,27), motywem ufności pokładanej w Bogu z racji doświadczanej Jego opieki i z powodu daru życia, które niezawodnie są udzielane sprawiedliwemu (Syr 1,13.17; 34,14-20). Tam, gdzie takiej postawy wewnętrznej nie ma, i tam, gdzie Boga się ignoruje albo wręcz obraża, mnożą się przejawy niesprawiedliwości. Prawda ta jest dostatecznie oczywista także w społecznościach współczesnych.

### *Nie ma nikogo, kto byłby sprawiedliwy przed Bogiem*

**308.** W literaturze sapiencjalnej znajdujemy wreszcie motyw dosyć wyraźnie zarysowany, choć może nieco zaskakujący, a mianowicie wyrażony w słowach mówiących, że „nikt nie jest sprawiedliwy przed Bogiem”. Taką uogólniającą tezę stawia mędrzec, biorąc pod uwagę niedoskonałość człowieka, jego wielki brak doświadczenia czy jego kruchość moralną. Chodzi mu w nim o podkreślenie także ważnej prawdy religijnej. W Księdze Przysłów czytamy: „prawy siedmiokroć upadnie” (Prz 24,16), a Syrach napomina: „pamiętaj, że wszyscy jesteśmy godni kary” (Syr 8,5). Jest to stwierdzane po to, aby promować postępowanie w duchu pokory, skruchy i współczucia.

Temat ten – z różnymi aspektami – podejmuje Księga Hioba. Da się je wyczytać w następujących cytatach, włożonych w usta „przyjaciół” Hioba:

„Czyż u Boga człowiek jest niewinny,  
czy u Stwórcy śmiertelnik jest czysty?”

Wszak On sługom swoim nie ufa:  
i w aniołach braki dostrzega.  
A cóż mieszkańcy glinianych lepiarek,  
osadzonych na mule?  
Łatwiej ich zgnieść niż mola” (Hi 4,17-19).  
„Czym jest człowiek, by za czystego uchodził,  
lub syn niewiasty – za sprawiedliwego?  
Gdy On nie ufa swym świętym,  
niebiosa nie dość dlań czyste?  
Tym bardziej ten wstrętny, zepsuty człowiek,  
co pije nieprawość jak wodę” (Hi 15,14-16).  
„Czy sprawiedliwy jest człowiek wobec Boga,  
a zrodzony z niewiasty czy jest czysty?  
Jeśli niejasny jest księżyc,  
i gwiazdy przed Nim nieczyste,  
tym bardziej człowiek, ten czerw,  
i syn człowieczy, robaczek” (Hi 25,4-6).

Przytoczyliśmy wiele tekstów, aby pokazać, że motyw ludzkiej grzeszności może z pewnością być czynnikiem skłaniającym do pokornej postawy względem Boga (por. Ps 143,2), a zarazem ważnym komponentem drogi pokuty (Syr 17,24-27). Jednakże nie może on służyć do tego, aby tłumaczyć każde nieszczęście, jakie spada na ludzi. Nie może ono być traktowane – jak to czynią przyjaciele Hioba – jako kara Boża nakładana na grzeszników (Hi 32,2-3). W każdym bądź razie zawsze należy unikać braku szacunku w stosunku do człowieka, stworzenia Bożego, ponieważ taka dyskredytacja nie prowadzi do wielbienia Boga – Stworzyciela.

## Surowe spojrzenie proroków

**309.** Bóg złożył Izraelowi obietnicę, że w celu przekazywania swego słowa w różnych okolicznościach historycznych wzbudzi proroka podobnego do Mojżesza (Pwt 18,15). Ten sam mówca (Bóg) i pośrednik cieszący się autorytetem (prorok) nie mogą nie przekazywać identycznych treści. Niewierność tego rodzaju Mojżesz zapowiedział przed swoją śmiercią (Pwt 31,16-18.27-29). Została ona potwierdzona przez jego następców z uwzględnieniem szczegółów dotyczących konkretnych wydarzeń i pojedynczych postaci.

Prorocy „widzą” rebelię Izraela, ale także innych narodów, ponieważ Bóg objawia tym swoim sługom zło zakryte warstwą działań kultowych

(Iz 1,10-15; Jr 7,8-11), którym towarzyszą haniebne akty, lecz prawnie dozwolone (Iz 5,20-23; 10,1-2; Am 2,6), w postaci niemoralnych zwyczajów przyjmowanych bezkrytycznie (Jr 5,7-8; Am 2,7; 6,1-6), w formie ideologii dopuszczających przemoc, a przedstawianych propagandowo jako podporządkowanie planowi Bożemu (Iz 10,5-11; 14,12-17; 47,6-8; Ha 1,7-10). Natchnieni Bożym pragnieniem sprawiedliwości prorocy mówią i głośno wołają. Ich wołanie zazwyczaj jest głosem sprzeciwu wobec deklaracji wypowiedzianych przez rządzących, kapłanów, fałszywych proroków i tradycyjnych mędrców, którzy często uspokajają sumienia iluzorycznymi obietnicami. Nic dziwnego, że słowo prorockie z reguły spotyka się ze sprzeciwem. Również dlatego, że najczęściej w dramatyczny sposób zapowiada przyszłość pełną niepowodzeń jako następstwo wielkiego zła, które wciąga całą społeczność. Paradoksalnie jednak takie przepowiednie mają pozytywny cel, a jest nim doprowadzenie wszystkich do nawrócenia. Powrót na prawą drogę jest możliwy, ponieważ Bóg jawi się jako gotowy do przebaczenia i odnowy swego przymierza, obsypując jeszcze większymi darami niż te udzielone w przeszłości.

Księgi prorockie pochodzą z precyzyjnie określonego okresu historycznego i są związane z postaciami konkretnej epoki, niemniej pozwalają dostrzec takie aspekty grzechu, które występują w różnych okresach i są czynami różnorodnych postaci. To z tego powodu wyrocznie proroków są zachowywane i na nowo odczytywane, aby wydobyć płynące z nich pouczenia i dyrektywy. Nawet jeżeli są skierowane do specyficznych adresatów, nawet jeżeli różnią się pod względem stylu literackiego, nawet jeżeli poruszają bardzo partykularne kwestie, to jednak zbiory tych wyroczni są jednorodne i zgodne w tym, że prezentują wizję historii, gdzie nieposłuszeństwo wobec Prawa Bożego okazuje się dominować nad wszystkim innym. Byłoby zbyt dużym uproszczeniem twierdzić, że prorok jest powołany wyłącznie po to, aby denuncjować wykroczenia i zapowiadać karne konsekwencje. A to dlatego, że w rzeczywistości Bóg mówi także i nade wszystko po to, aby ofiarować nowe przymierza (jak to z Dawidem i jego potomstwem), aby dodawać odwagi w realizacji dobrych zamiarów (jak budowa świątyni) lub umacniać postawę wiary (w sytuacji zagrożeń jego ludu) i aby otwierać niesłychane horyzonty nadziei dla każdego, kto doświadcza opuszczenia i przegranej. Mimo to nie może być podawany w wątpliwość ten nurt widoczny na stronach ksiąg prorockich, w którym chodzi o potępienie powszechnej niewierności względem Boga. Ona widziana jest jako klucz do zrozumienia i poprawnej interpretacji historii. Możemy zatem wymienić niektóre tematy wspólne dla wszystkich ksiąg prorockich.

## *Powszechna niewierność*

**310.** Prorocy nieraz przypisują swojej społeczności odpowiedzialność za przekroczenie wszystkich najważniejszych przykazań Dekalogu (Jr 7,8-9; Oz 4,1-3) albo za całą serię przestępstw dokonanych w różnych środowiskach (Iz 5,8-24; Am 2,6-8), denuncjują w sposób ogólny i całościowy porzucenie Boga (Iz 1,4; Oz 4,10) poprzez praktykowanie idolatrii (Jr 1,16; 2,11-13), nieposłuszeństwo słowu Bożemu obwieszczanemu przez proroków (Jr 11,7-8; 13,10; Ez 20,8; Za 1,4; 7,11-12), zapomnienie otrzymanych dobrodziejstw (Jr 2,32; 18,15; Ez 23,35; Oz 2,15), czego konsekwencją jest złamanie przymierza (Jr 11,10; 31,32; Ez 16,59). W niektórych przypadkach prorok widzi w jakiejś specyficznej praktyce ewidentny znak obrazy Boga, jak na przykład w sprzedawaniu niewinnych (Am 2,6), w naruszaniu szabatu (Jr 17,27), stosowaniu fałszywych wag (Mi 6,10-11) czy przyprowadzaniu na ofiarę do świątyni chorych zwierząt (Ml 1,6-8). Oprócz wypowiedzania nagan z powodu pojedynczych wykroczeń prorocy oplakują sumienia tak zatwardziałe, że nawet słowo Boga jawi się wobec nich jakby nieskuteczne (Iz 48,4; Jr 4,22; 13,23; 17,1; Ez 2,4; 3,7; Za 7,12). Dzieje się tak, gdyż przeważa wsłuchiwanie się w uspokajające głosy fałszywych proroków (Iz 28,15; Jr 6,14; 23,17; 29,8-9; Ez 13,8-10; Am 9,10), podczas gdy głosiciele niosący surowe orędzie prawdy są wyszydzani albo zmuszani do milczenia (Jr 26,7-9; Oz 9,8; Am 2,11; 7,12-13).

## *Wszyscy są współwinni*

**311.** Często prorocy stwierdzają, że wszyscy ludzie są zepsuci: szczególnie jednak Izrael (Iz 1,21-23; 24,4-5; Jr 6,28; 9,1; Oz 9,1.9-10; Am 9,8; Mi 1,5; So 3,1-2; Za 7,11-12). On też jest bardziej odpowiedzialny, dlatego że był pierwszym adresatem zbawczych działań Boga (Am 2,9-11; 3,1-2). Ale następnie także wszystkie narody bez wyjątku (co wynika z wypowiedzi prorockich zapisanych w Iz 13-21; Jr 46-51; Ez 25-32; Am 1,3-2,3; i in.). W społeczności izraelskiej nikt nie postępuje w sposób prawy – od najmniejszego do najstarszego (Jr 5,1-5; 6,13; Ez 22,30; Mi 7,2). Co więcej, nawet osoby pełniące ważne funkcje instytucjonalne ustanowione po to, aby promować wierność przymierzu – król, kapłani, sędziowie, prorocy – są przyczyną systematycznego wypaczania wartości chcianych przez Boga (Iz 5,20-23; Jr 2,8; 5,31; Ez 22,25-28; Mi 3,1-5; So 3,3-4).

Prorocy posłani przez Boga, aby nawracać lud, mówią o porażce swojej misji (Iz 6,9-10; Jr 6,27-30; Ez 2,1-7). Z ich słów wyłania się dramatyczna

wizja historii, nieraz przedstawiona w formie przypowieści o niepowodzeniu z powodu niereformowalnej głupoty lub przewrotności (Iz 1,2-4; 5,1-7; Ez 16; Os 11,1-4 i in.).

Jednakże w momencie, gdy wszystko wydaje się prowadzić po prostu do końcowej katastrofy, prorocy zwiastują cudowną i niewyobrażalną interwencję zbawczą, którą Bóg podejmie z powodu swej wiecznej miłości i swojej wszechmocy Stwórcy. Bóg nie opuszcza, Bóg nie zrywa swego przyrzeczenia. Historia nie kończy się karą, ale nadejściem czasu łaski. Ten ostatni aspekt zostanie rozwinięty w ostatniej części rozdziału.

## **Przyjęcie Bożego przesłania w modlitwie**

**312.** Psalterz można porównać do świętego skarbcza, który niezwykle starannie zbiera wszystko to, czego Bóg dokonał dla Izraela za pośrednictwem Tory, mędrców i proroków. Zawiera on słowo Boże i przekształca je w słowa, które można włożyć w usta wierzącego, aby je zasymilował poprzez medytację zawartego w nich Objawienie. Należy uwypuklić dwie płaszczyzny, na których uwidacznia się ten proces interioryzacji orędzia Bożego podczas modlitwy, ze szczególnym odniesieniem do różnych form grzechu w dziejach człowieka.

Pierwsza płaszczyzna to ta, na której pojawia się *sapiencjalny* motyw „dwóch dróg”, z drogą grzeszników jako przeciwną do drogi sprawiedliwych. Pamięć o tych dwóch drogach służy pogłębieniu związku wierzącego z niosącym błogosławieństwo źródłem, którym jest Prawo Boże (jak widzieliśmy to w Ps 1). Ale to nade wszystko obecność „złoczyńcy” – tak mocno poświadczona w pismach mądrościowych – jest nieustannie przywoływana w Księdze Psalmów. Najpierw dlatego, że powodzenie stosujących przemoc stanowi pokusę dla wierzącego (Ps 37,1-14; 49,6-13; 73,2-13; 125,3), która może być pokonana tylko poprzez pełne zaufania oczekiwanie na sąd Boży. A po wtóre dlatego, że przemoc ze strony bezbożnych jest ciężką próbą dla ubogiego i w związku z tym staje się oczywiste, że modlitwa winna mieć charakter błagania o ocalenie dobra (Ps 2,8; 5,10-11; 10,1-18; 35,4-10; 120,2 i in.). To właśnie poprzez przyzywanie Bożej interwencji wierzący wypełnia sprawiedliwość.

Druga płaszczyzna widoczna w psalmach jest związana z owocnym słuchaniem słowa *prorockiego*, które odsłaniając grzech – również ten przysłonięty pobożnymi praktykami – wzywa wszystkich do szczerego nawrócenia (por. Ps 50,7-23). Liczne psalmy są świadectwem otwartego serca, które wyznaje winę, prosi Boga o przebaczenie i zbawienie. Kto zaś się modli, wypełnia posłusznie polecenie prorockie (por. Jr 3,21-25;

Oz 14,2-4). Tradycja chrześcijańska wyodrębniła siedem „psalmów pokutnych (Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143), zalecanych jako takie, które mogą być kierowane do Boga w akcie skruchy indywidualnej. Do nich można dodać jeszcze Ps 103. Obok tych psalmów do modlitwy „indywidualnej”, mamy także takie, które przeznaczone są do modlitwy wspólnotowej, gdzie orant – będąc głosem całego ludu (jak w Ezd 9,6-15; Ne 9,5-36; Dn 9,4-19) – nie tylko wyznaje winy ojców i te aktualnego pokolenia (Ps 78 i 106), ale rozpoznaje w dziejach powtarzające się manifestacje Bożego miłosierdzia, wypływającego z niewypowiedzianej wierności przymierzu. W ten sposób wargi grzeszników mogą już wychwalać w słowach uwielbienia dobroć Pana (Ps 106,1-2.47-48; por. Iz 63,7-9).

## **Jezus – Sprawiedliwy, który zbawia**

**313.** Ewangelie rozpoczynają się jednakowo od prezentacji prorockiej figury Jana Chrzciciela, który w szatach Eliasza (Mt 3,4; por. 2 Krl 1,8) wzywa na pustyni do „nawrócenia” (Mt 3,2.8.11), aby uniknąć sądu Bożego (Mt 3,7.10). Apel, skierowany do wszystkich (Łk 3,10-14), nie został jednak przyjęty przez tych, którzy myśleli, że nie mają potrzeby nawracania się, ponieważ są potomstwem Abrahama (Mt 3,9; Łk 3,8). Podczas gdy celnicy i nierządnicze – czyli grzesznicy publicznie znani – uwierzyli w nauczanie Jana (Mt 21,32; Łk 7,29), to przywódcy kapłanów i starsi w Jerozolimie, razem z uczonymi w Piśmie i faryzeuszami, nie posłuchali głosu proroka (Mt 21,23.31; Łk 7,30), uważając się za „sprawiedliwych” (Mt 23,28; Łk 16,15; 18,9).

### *Konieczność nawrócenia*

Ta sama misja została podjęta przez Jezusa, kiedy Jan Chrzciciel został uwięziony (Mk 1,14-15), a według Ewangelii Mateuszowej podjął tę misję, powtarzając dosłownie orędzie poprzednika: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 4,17; por. Mt 3,2). Wzywanie grzeszników do nawrócenia to zasadnicza treść zadania, przyjętego przez Chrystusa (Mk 2,17; Mt 19,13; Łk 5,32). Stąd też Jego ostrzeżenia pod adresem tych, którzy odrzucają Jego orędzie, są surowe (Mt 11,20-24; 23,13-36; Łk 13,2-5), jednocześnie zaś pełne współczucia słowa kieruje do grzeszników pokornych i czyniących pokutę (Mk 2,15-17; Łk 15,2; 19,1-10; 23,39-43). Paradoks ewangeliczny polega na stwierdzeniu, że oto „ostatni” będą pierwszymi, którzy wejdą do Królestwa Bożego (Mt

21,31; Łk 18,14), natomiast zostaną z niego wyłączeni ci, którzy uznawali się sami za „pierwszych” i mających do niego prawo (Mt 8,11-12; Łk 13,28-29).

Uczniowie Jezusa zostali posłani na świat, aby wypełniać polecenie ich Pana poprzez wzywianie ludzi do skruchy, by mogli zostać zbawieni (Mk 6,12; Łk 24,47; por. Dz 2,38; 3,19; 17,30; 26,20). W ten sposób proces nawracania się od grzechu do sprawiedliwości stanowi trwały wymiar ludzkich dziejów. Obejmuje on wszystkich, przynajmniej w formie stałego wezwania do doskonałości.

### *Pokonanie pokusy*

**314.** Rzeczywiście, Ewangelie mówią nie tylko o „grzesznikach”, niektórych zatwardziałych, a innych skruszonych. Opowiadają także o „sprawiedliwych”, jak Maryja, służebnica Pana, uważnie słuchająca Jego słowa (Łk 1,38.45), Zachariasz i Elżbieta (Łk 1,6), Symeon (Łk 2,5), Jan Chrzciciel (Mk 6,20), Józef z Arymatei (Łk 23,50) i wielu innych. Ponadto – jak stwierdziliśmy wyżej – Jezus z Nazaretu jest sprawiedliwym *par excellence*.

Ale również sprawiedliwi są doświadczani. Ich wierność względem Boga jest poddawana próbie i zarazem wysławiana wtedy, kiedy wymaga się od nich dokonania wyboru między posłuszeństwem a buntem, między pełną zaufania miłością do Boga a zgodą na oczekiwanie konkretnych korzyści światowych. Znajduje to wyraz dokładnie w życiu Jezusa – w opowiadaniu o *potrójnym kuszeniu* (Mt 4,1-11; Łk 4,1-13; i krócej w Mk 1,12-13). Nie chodzi tu jedynie o początkowy epizod w życiu Pana, lecz raczej o paradygmat Jego historycznej aktywności (Hbr 12,2), który zostanie potwierdzony w dalszych częściach Ewangelii.

Możemy zatem dostrzec wyłaniający się związek „typologiczny” między tym, co wydarzyło się na początku ludzkiej historii z Adamem i Ewą oszukanych przez węża, a nowym Adamem (Rz 5,14; 1 Kor 15,45), zwycięskim w odniesieniu do diabła. Analogia między tymi dwoma opowiadaniem może być widziana poprzez motyw pokarmu, przedmiotu nieposłuszeństwa prarodziców, którzy spożyli owoc z zakazanego drzewa, podczas gdy Jezus, głodny z powodu długiego postu, odmawia spożywania „chleba”, aby przyłączyć wyłącznie do słowa Bożego (Mt 4,4). Bardziej doniosły jest jednak fakt, że w Rdz 3 nieposłuszeństwo polega w istocie na tym, aby być „jak Bóg” (Rdz 3,5), a kuszenie Jezusa zasadza się na rozumieniu Jego statusu „Syna Bożego” (Mt 4,3.6; Łk 4,3.9), który jednak jest przeżywany przez Chrystusa jako poddanie się woli Ojca.

Ewangelie Mateusza i Łukasza opisują potrójne kuszenie, sytuując je na pustyni (Mt 4,1; Łk 4,1; por. także Mk 1,12). W tle jawi się zatem jeszcze jedna antyteza „typologiczna”, a mianowicie między ludem Izraela, synem pierworodnym Boga (Wj 4,22), buntownika przez czterdzieści lat (Pwt 9,7), a Synem Bożym, który przez czterdzieści dni postu na pustyni (które symbolizują Jego egzystencję) jawi się jako otwarty na słowo Boże i sprawiedliwy. Izrael szemrał, aby otrzymać pokarm inny niż manna (Wj 16,2-3; Lb 11,4-6), wystawiał Pana na próbę z powodu braku wiary (Wj 17,2.7; Lb 14,22) i oddał pokłon cielcowi ze złota (Wj 32,1-6). Pan Jezus zwycięża pokusy Szatana stwierdzając, że karmi się słowem Boga (Mt 4,4; Łk 4,4), całkowicie ufając Bogu (Mt 4,7; Łk 4,18) i odrzucając wszelką formę idolatrii, aby oddawać pokłon jedynie Bogu (Mt 4,10; Łk 4,8).

Łukasz konkluduje swoje opowiadanie bez odniesienia do interwencji „aniołów”, którzy zstępują, aby służyć Jezusowi (Mt 4,11; Mk 1,12), co jest znakiem Jego zwycięstwa. Notuje natomiast: „Gdy diabeł dopełnił całego kuszenia, odstąpił od Niego do czasu (*kairos*)” (Łk 4,13). W ten sposób ewangelista czyni aluzję do „próby”, gdy kusiciel pojawi się na nowo (por. Łk 22,3.31; J 13,27), a Chrystus dokona definitywnego wyboru postępowania w duchu posłuszeństwa Ojcu.

### *Zwycięstwo nad Szatanem*

**315.** Jezus nie tylko jest wzorem do naśladowania, ponieważ nie ogranicza się do przeciwstawiania się diabelskiemu kuszeniu, ale interweniuje w dzieje, aby zwalczać i pokonać tę złowrogą siłę, która oszukuje ludzi i wręcz podporządkowuje ich sobie jako niewolników (Mt 12,28-30; Łk 13,16; Hbr 2,14-15). Ewangelie przytaczają liczne epizody egzorcyzmowania (Mk 1,23-27; 3,11; 5,1-20; 7,25-30; 9,14-29), w których potężny autorytet (*exousia*) Chrystusa wyzwala osobę, która równocześnie jest uzdrawiana (Mt 4,24; 9,32-33; 12,22; por. Dz 10,38) i uzdalniana do aktywności mającej na celu dobro (Mk 5,15-20). W tym objawia się fakt, że Jezus jest Chrystusem Zbawicielem. Również starożytni „sprawiedliwi” przychodzili ze zbawienną pomocą powierzonym sobie ludziom, jak Noe, który wziął ze sobą do arki swoją rodzinę, albo Mojżesz, który swoim wstawiennictwem odwrócił gniew Boży od Izraela, lub jak różni sędziowie i przywódcy, którzy wyzwalałi lud od bycia poddanym obcym potęgom. Ale tylko Jezus jest prawdziwym Zbawicielem, ponieważ wyrzucając z ludzkich serc tę potężną obecność, która wiedzie do zła, dał człowiekowi wolność wyboru dobra – poprzez przyłgnięcie do woli Boga. W związku z tym nawrócenie, o które zabiegali wszyscy prorocy, nie dokonuje się



jedynie dzięki dobrej woli jednostki, lecz w takim samym stopniu dzięki Chrystusowemu dziełu odkupienia.

Analogiczna moc wyrzucania demonów została udzielona Jego uczniom (Mt 10,1; Mk 3,15; Łk 9,1), którzy ją aplikują „w imię Jezusa Chrystusa” (Mk 16,17; Łk 10,17). Możemy w tym widzieć jeden z przejawów permanentnego posłannictwa wspólnoty chrześcijańskiej. Na przestrzeni dziejów, istotnie, będzie stale podejmowana walka z Szatanem (Rz 16,20) aż do czasu, gdy Bóg sam na zawsze zniszczy przeciwnika rodzaju ludzkiego.

## **Usprawiedliwienie dokonane przez Chrystusa**

**316.** Apostoł Paweł potwierdza rolę Zbawiciela, którą Ewangelie rozpoznają w Chrystusie, i wyjaśnia jej znaczenie w odniesieniu do „grzechu”, czyli rzeczywistości, która przeciwstawia się „sprawiedliwości”, w swoim złożonym wykładzie doktrynalnym, jaki tutaj możemy jedynie zarysować, sumarycznie przytaczając najważniejsze stwierdzenia. Zamiarem Pawła jest sprawić, aby poznano Ewangelię, będącą „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1,16). Innymi słowy, pragnie pokazać, jak sprawiedliwość Boga, która objawiła się w Chrystusie, czyni grzeszników sprawiedliwymi (Rz 3,21-26).

### *Wszyscy są grzesznikami*

Jedno z najważniejszych stwierdzeń Listu do Rzymian mówi: „wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3,23; por. także Rz 3,9). Zostaje ono w jakiś sposób zobrazowane najpierw przez refleksję nad ludzką rzeczywistością, zasadzającą się na „prorockiej” wizji historii, w której objawia się „bezbożność i nieprawość ludzi” (Rz 1,18), bałwochwalców, zdeprawowanych i stosujących przemoc (Rz 1,19-32); również ci, którzy są kształtowani przez Prawo Boga i są przekonani, że „są przewodnikami ślepych i światłością dla tych, którzy są w ciemności” (Rz 2,17-19), obrażają Boga przekraczając przykazania Prawa (Rz 2,23). Paweł podejmuje zatem globalnie to, o czym mówili prorocy Izraela i nieco ogólniej starożytna tradycja zawarta w Piśmie. W istocie – jako potwierdzenie skrypturystyczne – przytacza całą serię cytatów z Księgi Psalmów i z Księgi Izajsza, wprowadzając ją parafrazą Ps 14,3 i Ps 53,4: „Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego” (Rz 3,10-18), a czyni to po to, „aby każde usta zamilkły” i aby „cały świat musiał się uznać winnym wobec Boga” (Rz 3,19).

Paweł pogłębia swoje przedłożenie za pomocą własnego sposobu odczytania Rdz 3, a zatem poprzez odniesienie do początku dziejów czło-

wieka. Zauważa, że grzech wszedł na świat „z powodu jednego człowieka” (Rz 5,12; por. 1 Kor 15,21), co jest jasnym odniesieniem do Adama (Rz 5,14; por. 1 Kor 15,22). Ten jednak z powodu zastosowania rzeczownika *anthropos*, winien być rozumiany jako „istota ludzka”, czyli mężczyzna i kobieta. Z pierwszym „człowiekiem” łączy się „nieposłuszeństwo” (*parakoē*) (Rz 5,19), „przestępstwo” (*parabasis*) (Rz 5,14), „upadek” (*paraptōma*) (Rz 5,15.18.20), który pociągnął za sobą wyrok potępiający (*katakrima*) (Rz 5,16-17) i śmierć (*thanatos*) (Rz 5,12.14.17.21), która przeszła na wszystkich (Rz 5,15).

### *Chrystus usprawiedliwia*

**317.** Cała ta długa i skomplikowana argumentacja ma w zamierzeniu Pawła wyraźniej pokazać „łaskę” (*charis*), która została obficie wylana na wszystkich ludzi przez Jezusa Chrystusa (Rz 5,2.15.17.20). Adam to „figura” (*typos*) tego, który miał przyjść” (Rz 5,14), a Chrystusa jest anty-typem Adama, ponieważ dzięki swemu „posłuszeństwu” (*hypakoē*) (Rz 5,19) przynosi „usprawiedliwienie” (*dikaiōma*) (Rz 5,16.18) oraz życie (*zōē*) (Rz 5,17-18):

„Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami (*hamartoloi*), tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy (*oi polloi*) staną się sprawiedliwymi (*dikaioi*)” (Rz 5,19), „i w ten sposób, jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie poprzez sprawiedliwość, wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 5,21).

Paweł wzywa adresatów swojego listu do posłuszeństwa. Jednakże nie poprzez dokładne powtarzanie wezwań starego przymierza (jak je czytamy np. w Księdze Powtórzonego Prawa). Apostoł w istocie mówi w sposób bardziej precyzyjny o „posłuszeństwie wiary” (*hypakoē pisteōs*) (Rz 1,15; 16,26; por. Mk 3,15; Rz 15,18), będącym podporządkowaniem się darowi łaski, która przemienia człowieka, czyniąc go zdolnym do zachowywania przykazań Pana (Rz 8,3-4), tak że nie ma on z tej racji powodu do jakiegokolwiek chlubienia się (por. Rz 3,27; 4,2).

Powyższymi stwierdzeniami, zawartymi w Nowym Testamencie, które podkreślają zbawczą interwencję Boga w ludzką historię, otwieramy nasze rozumowanie na treści zawarte w ostatniej części rozdziału, gdzie ta właśnie tematyka zostanie szeroko rozwinięta.

### 3. INTERWENCJA BOGA W HISTORIĘ GRZESZNIKÓW

**318.** Wracamy do opowiadania z Księgi Rodzaju (Rdz 3,8-24), aby zrozumieć, co zrobił Bóg po przekroczeniu prawa przez mężczyznę i kobietę. To, o czym czytamy, powszechnie było interpretowane jako Boża interwencja mająca na celu wymierzenie kary, od której uzależniona byłaby śmiertelna kondycja człowieka, a także pewnego rodzaju osłabienie ludzkiego ducha, który stał się bardziej skłonny do grzechu. Jak to zostanie dokładnie ukazane w naszym komentarzu, tekst przedstawia Boga, ogłaszającego bolesne środki zapobiegawcze, ale – mimo wszystko – nie mogą być one sprowadzone do zwykłego aktu nałożenia kary jak w sądzie. Szczególnie kara śmierci, która według przykazania Bożego (Rdz 2,17) miałyby być aplikowana „w dniu, w którym” prarodzice zjedliby z drzewa zakazanego, w rzeczywistości nie następuje natychmiast; inne formy kary okazują się lekkie w porównaniu z przewidzianą sankcją. Poza tym, nie wydaje się, że z opowiadania w Rdz 3 można wywnioskować, iż istota ludzka została dotknięta jakąś słabością wewnętrzną, która czyniłaby ją skłonną do złego. Skoro jest prawdą powszechnie doświadczaną, że każdy grzech zostawia pewien ślad, który ma negatywny wpływ na przyszłość, nie wydaje się możliwe do zaakceptowania stwierdzenie, że to Bóg go spowodował (ponieważ, co zobaczymy, On zawsze działa po to, aby sprzyjać dobru w człowieku) ani że dziedziczne piętno moralne ogranicza, w sposób trwały, wolność osób.

Każdy czyn Boga w historii ludzi jest stale ukierunkowany na ich dobro, poczynając właśnie od decyzji mających charakter sankcji po grzechu. To nie śmierci grzesznika, lecz jego życia pragnie Bóg (Ez 18,23.32; 33,11), o czym świadczy odzienie ze skór, którym Stwórca przyodziewa nieszczęsną nagość prarodzców.

#### Rdz 3,8-24

<sup>8</sup>Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli głos (*qôl*) kroków Pana Boga, który szedł w ogrodzie przy wietrze dnia, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu.

<sup>9</sup>Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?» <sup>10</sup>On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos (*qôl*) w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się». <sup>11</sup>Rzekł Bóg: «Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?».

<sup>12</sup>Mężczyzna odpowiedział: «Niewiasta, którą postawiłeś (*nātan*) przy mnie, dała (*nātan*) mi owoc z tego drzewa i zjadłem».

<sup>13</sup>Wtedy Pan Bóg rzekł do niewiasty: «Dlaczego to uczyniłaś?» Niewiasta odpowiedziała: «Wąż mnie zwiódł i zjadłam».

<sup>14</sup>Wtedy Pan Bóg rzekł do węża: «Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i dzikich; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia. <sup>15</sup>Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie a niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono ugodzi cię w głowę, a ty ugodzisz je w piętę.

<sup>16</sup>Do niewiasty powiedział: «Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą».

<sup>17</sup>Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł: «Ponieważ posłuchałeś głosu (*qôl*) swej żony i zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem, mówiąc: Nie będziesz z niego jeść - przeklęta niech będzie ziemia (*'ădāmāh*) z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał z niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. <sup>18</sup>Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są plody roli. <sup>19</sup>W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi (*'ădāmāh*), z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!».

<sup>20</sup>Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących.

<sup>21</sup>Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich.

<sup>22</sup>Po czym Pan Bóg rzekł: «Oto człowiek stał się jak jeden z Nas: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie (*šālah*) przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki». <sup>23</sup>Dlatego Pan Bóg wydalil (*šālah*) go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty. <sup>24</sup>Wygnawszy zaś człowieka, Bóg umieścił na wschód od ogrodu Eden cherubów i miecz z połyskującym ostrzem, aby strzec drogi do drzewa życia.

*Tekst może być podzielony na trzy części: (1) Bóg stawia pytania mężczyźnie i kobiecie (ww. 8-13); (2) Bóg na podstawie ich odpowiedzi ogłasza dekrety odnośnie do protagonistów wydarzenia, poczynając od węża, następnie mówi do kobiety, a na końcu do mężczyzny (ww. 14-19); (3) Bóg podejmuje decyzje dotyczące bezpośredniej przyszłości przestępców, obejmujące okrycie ich odzieniem ze skór i wyrzucenie z ogrodu (ww. 20-24). W przekładzie podaliśmy w nawiasach niektóre*

*terminy hebrajskie, aby podkreślić korelacje, których nie widać w przekładach na języki nowożytnie.*

(1) Rozmowa między Bogiem i ludźmi (ww. 1-8)

319. *Bóg wychodzi z inicjatywą spotkania z ludźmi. Czyni to w sposób dyskretny, dając odczuć swoją obecność w ogrodzie (w. 8). Nie był ani przyzywany, ani szukany. Ale przychodzi tam, gdzie człowiek popełnił błąd. Należy odrzucić pogląd, że Stworzyciel „przechadzał się” po ogrodzie, jakby to miał w zwyczaju celem zaczerpnięcia świeżego powietrza w określonej porze dnia. Tekst mówi, że Bóg idzie w towarzystwie „wiatru dnia” (w. 8); wyrażenie nie spotykane w innych tekstach, a mające znaczenie z uwagi na symbolikę użytych słów. „Wiatr” (rûāḥ) sugeruje początek wydarzenia mającego przywrócić „sprawiedliwość” (Iz 4,4; 11,4; 28,6), podczas którego zostanie ocenione i rozmięczone to, co jest złe (Ps 1,4). „Dzień”, jako pojawienie się światła, wskazuje w Piśmie św. czas właściwy dla wymierzenia sprawiedliwości (2 Sm 15,2; So 2,3; 3,5.8); z drugiej strony, „dzień”, który z powodu grzechu stał się forpocztą śmierci (Rdz 2,17), zestawiony jest z dniem przyjścia Pana, który zamierza wnieść środek zapobiegawczy na głupotę ludzi.*

*Ludzie „słyszają (šāma‘) „głos” (qôl), który związany jest z przyjściem Boga do ogrodu (ww. 8.10); właśnie dlatego, że nie słuchali głosu Boga, ale wsłuchiwali się w głos kłamstwa (w. 17), obecność Boga napętnia ich lękiem i skłania do ucieczki. Zamiast wyjść do światła (J 3,20), mężczyzna i kobieta ukrywają się wśród drzew (w. 8), jakby ta kryjówka mogła ich zasłonić przed spojrzeniem Boga, który widzi wszystko.*

*Bóg więc sprawia, że słyszą Jego głos, który „woła” (w. 9), to znaczy wzywa na konfrontację w prawdzie. Słowo Pana przyjmuje formę pytań: „Gdzie jesteś?” (w. 9); „Któż ci powiedział...?” (w. 11a); „Czy może zjadłeś z drzewa...?” (w. 11b); „Dlaczego to uczyniłeś?” (w. 13) – a zatem nie pozwala zakładać, że Stwórca ignoruje fakt, gdzie znajduje się ʾādām, albo że musi się dowiedzieć o tym, co się wydarzyło, by ogłosić wyrok. W sądzie przestłuchanie, które prowadzi sędzia, ma właśnie na celu upewnienie się co do faktów i tym samym określenie odpowiedzialności winnych. Ale w analizowanym opowiadaniu Bogu zależy raczej na tym, by sprawić, że z ust przestępców wyjdzie wyznanie dotyczące ich błędnego postępowania, czyli aby uświadomić im zło, które On już doskonale zna. Stąd pytania są skierowane jedynie do mężczyzny i kobiety. Tylko oni są wezwani do uznania grzechu, co jest drogą do sprawiedliwości.*

*Mężczyźnie (mężowi) Bóg stawia różne pytania, które mogłyby być skierowane także do kobiety (ww. 9.11). Pytania te pozwalają mężczyźnie zaznać „lęku”, razem z poczuciem wstydu z powodu „nagości”, które popychają go do unikania oblicza Bożego. Jednak wydaje się, że pojawia się jakieś odczucie winy; mimo wszystko, jakkolwiek uznaje, że „zjadł” zakazany owoc, mężczyzna przypisuje winę kobiecie, a pośrednio Bogu, który ją „przy nim” postawił (w. 12). Brakuje zatem szczerego wyznania; brakuje odpowiednich gestów, aby otrzymać łaskę miłosierdzia.*

*Tak samo sprawa się ma z kobietą (w. 13), która przyznaje, że spożyła zakazany owoc, ale usprawiedliwia się, mówiąc, że została zwiedziona przez węża (być może czyni aluzję, że przecież został on stworzony przez Boga jako niebezpiecznie przebiegły). Wszystko to nie wyraża skruchy. Dlatego interwencja Boga przyjmuje charakter działań korygujących.*

(2) Dekrety wydane przez Boga (ww. 14-19)

**320. Mężczyzna zrzuci winę na kobietę, a ta na węża. Bóg zatem zwraca się do tychże protagonistów, postępując w odwrotnej kolejności jak dotąd, czyli zaczynając od ostatniego.**

Odnotujmy dwa zabiegi literackie, które wskazują na dobry styl wypracowany przez redaktora. (i) Pierwszy polega na ustanowieniu precyzyjnych relacji między podmiotami, które będą adresatami karcących wypowiedzi Boga: mówiąc do węża (ww. 14-15), wspomina się kobietę (w. 15), zaś w dyspozycjach dotyczących kobiety (w. 16) wspomina się mężczyznę (w. 16b). Natomiast jako kontrpunkt do tego, co zostało uczynione, zostaje powiedzane do węża (jako tego, który nawięcej się przyczynił ze swoim podstępem), że pokona go niewiasta za pośrednictwem swego potomstwa (w. 15). Kobiecie (która wciągnęła mężczyznę) zostaje zakomunikowane, że mężczyzna będzie „panował” nad nią (w. 19). (ii) Druga dyspozycja ma charakter retoryczny; kompozycja zawiera inkluzję między karą nałożoną na węża (w. 14) i karą nałożoną na mężczyznę (w. 17-19): w przywołanych wersach pojawia się motyw „przekleństwa”, a kara ukierunkowuje się na proces jedzenia i rozciąga w czasie „na wszystkie dni życia”, zaś kończy się odniesieniem do „prochu”. Jedyne deklaracje skierowane do węża i do mężczyzny rozpoczynają się od motywacji („ponieważ to uczyniłeś...”). Ten kompleks fenomenów, które uwydatniają relacje między protagonistami, wymaga, aby Bożych deklaracji nie rozważać w oderwaniu jedna od drugiej (i jako ograniczone do jednej postaci).

**Wąż zostaje „przeklęty” przez Boga (w. 14), ponieważ wyobraża wroga rodzaju ludzkiego i jako taki zostaje skazany na „jedzenie pro-**

*chu ziemi”, czyli na żywienie się tym, co jest znakiem śmierci i co – zamiast odżywiać – zabije. Chociaż może jeszcze atakować w sposób podstępny rodzaj ludzki, ciąży już na nim przegrana, ponieważ jego głowa (organ gwarantujący życie tego zwierzęcia, a także narzędzie służące do kuszenia) zostanie zmiażdżona przez kobietę, zwycięską za sprawą swego potomstwa. Chrześcijanie widzą w tej zapowiedzi pro-roctwo o Maryi Dziewicy i o Chrystusie, jako wspólnie działających sprawców unicestwienia zła.*

*Ludziom Bóg zapowiada „cierpienie” (‘iṣṣābôn) (wv. 16 i 17). Dotknie ono te sfery, które czynią kobietę i mężczyznę osobami godnymi chwały i czci. Dla niej jest to rodzenie dzieci, a dla niego praca. Dzięki nim istoty stworzone mogły wyobrazić sobie, że są równe Stwórcy; teraz Bóg naznacza te aktywności znamieniem bólu i trudu, aby przypomnieć istotom ludzkim, że nie są Bogiem.*

321. W tym momencie nasuwają się dwie konieczne uwagi. (i) Do kobiety zostaje powiedziane, że będzie „pożądana” (w. 16b) przez mężczyznę. Rzeczownik *t<sup>e</sup>šûqāh* (pożądanie, namiętność) może mieć zabarwienie negatywne, jak w Rdz 4,17, gdzie jest odniesiony do grzechu, który łasi się u drzwi, gotowy, by zaatakować kobietę. Ale ma on także znaczenie pozytywne, jak w Pnp 7,11, gdzie wyraża miłość oblubienica skierowaną do oblubienicy. A ponieważ zaraz po tym rzeczowniku występującym w w. 16b jest mowa o prokreacji (matczynej), możemy uważać, że chodzi o popęd (impuls), obecny w kobiecie, dzięki któremu szuka mężczyzny, który mógłby sprawić, że będzie matką. Prawda ta znajduje szerokie oparcie w opowiadaniach biblijnych. Temu popędowi – który oznacza również poszukiwanie opieki i bezpieczeństwa – odpowiada „panowanie” (*māšal*) ze strony mężczyzny (por. Rdz 4,7), niczym czynnik hamujący coś niebezpiecznego. Zazwyczaj widzi się tutaj podstawę dla autorytetu (władzy) męża nad żoną (a dyspozycja ta byłaby wówczas interpretowana jako kara dla kobiety). Jednak patrząc bardziej generalnie, stwierdza się, że grzech zniekształcił relację między mężczyzną i kobietą, wprowadzając czynnik dominacji. Należy dodać, że popęd (seksualny) – jak wynika z Pnp 7,11 – jest też właściwy dla mężczyzny, tak jak pragnienie ojcostwa. Ostatecznie, jeżeli „panowanie” nie jest rozumiane jako dominacja naznaczona przemocą, ale także jako dyscyplina mająca na celu osiągnięcie dobra, możemy wyciągnąć wniosek, że również mąż powinien być podporządkowany regułom płynącym ze strony żony w celu zrodzenia owocu wzajemnej zgody. Ta możliwość rozumienia tekstu stanie się bardziej oczywista, gdy przejdziemy do rozważania konsekwencji grzechu ogłoszonych przez Boga mężczyźnie.

(ii) *Trud pracy (ww. 17-19a) nie może być przypisany wyłącznie mężczyźnie, nawet jeżeli w starożytności to przede wszystkim on uprawiał rolę. W rzeczywistości znój codziennych prac jest wspólny wszystkim ludziom, a w świetle Prz 31,10-31 to głównie kobieta jest niezmordowanie aktywna. Poza tym, „powrót do prochu” (w. 19b) nie jest rzecz jasna zarezerwowany tylko dla mężczyzny. Cofając się kilka wersetów, musimy stwierdzić, że wąż nie atakuje groźnie jedynie kobietę (w. 15), ale każdego człowieka. Czyniąc te uwagi, pragniemy zaprosić do takiego interpretowania tych tekstów o początkach, aby nie przypisywać zwyczajów lub reguł w sposób niewłaściwy i które w świetle uważnej analizy nie są potwierdzone przez słowo Boże.*

*Na koniec należy odnotować, że Bóg swoim, właściwie odczytanym, dekretem nie nakłada na człowieka kary śmierci. Wprawdzie tak powszechnie interpretowano ów dekret Boży (prawdopodobnie na podstawie Mdr 2,23-24), to jednak Rdz 3 mówi, że człowiek (ʿādām) z trudem będzie zdobywał dla siebie pożywienie przez wszystkie dni swego życia, „aż do momentu, gdy powróci do prochu ziemi (ʿādāmāh), ponieważ z niego został wzięty”. Nieśmiertelność – trudna do wyobrażenia dla istoty przemijającej – nie może być uważana za dar utracony, ale za obietnicę dotyczącą przyszłości, w której człowiek będzie miał udział, podporządkowując się pokornie przeznaczeniu do śmierci (destino di morte).*

### (3) Dyspozycje wykonawcze (ww. 20-24)

*322. Po słowach następują czyny. Jednakże nie są one takie, jakich oczekiwaloby się na podstawie Bożych deklaracji. Między innymi, pierwsza czynność jest wykonana przez mężczyznę i okazuje się zaskakująca, wyraźnie poza kontekstem. Mężczyzna daje swojej żonie imię Ewa, nazywając ją „matką wszystkich żyjących” (w. 20). W pewnym sensie w formie pochwały zapowiedziane zostaje to, o czym będzie mowa w następnym rozdziale (Rdz 4,1; por. 4,25), a mianowicie narodziny synów kobiety. Uwaga narratora pokazuje, że Boże wyroki ogłoszone wcześniej (w. 19) nie stanowią przeszkody dla życia, ponieważ niemal w formie prorockiej wskazuje się tu na nieokreślony bliżej ciąg żyjących (por. Rdz 2,7), zrodzonych przez ludzi. Ponadto, to właśnie mężczyzna jest tym, kto dostrzega i uznaje w żonie tytuł do chwały: ta, która mogła/powinna być upokorzona z powodu bólu rodzenia i męskiego panowania, zostaje wywyższona poprzez swą płodność. Wreszcie, zamiast pogorszenia relacji między mężczyzną i kobietą (w. 16b),*



*mężczyzna proklamuje chwałę kobiety. Już te fakty pomagają nam nie wprowadzać w ludzką historię procesów systematycznej i fatalnej degeneracji. Grzech popełniony w przeszłości nie zawsze zubaża moralnie czyn następujący po nim.*

*Następnie zostają ogłoszone dwa zabiegi ze strony Boga. Pierwszy stoi w diametralnej opozycji do interpretacji poprzednich słów Stwórcy w kluczu prostej kary (wv. 16-19), ponieważ ewidentnie oznacza zamiar opieki nad ludźmi, a to poprzez symboliczny akt przygotowania dla nich odzienia ze skór i przyodzianie ich nimi (w. 21). Także po bratobójstwie, dokonany przez Kaina, Bóg kładzie na winowajcy tajemniczy znak opieki, aby chronić jego życie (Rdz 4,15).*

323. *Odzienie* w tradycji biblijnej pełni różne role, niektóre praktyczne, inne natury symbolicznej. To dlatego zalicza się do podstawowych potrzeb człowieka (Syr 29,21; por. Rdz 28,20), a równocześnie odróżnia istotę ludzką od zwierzęcia.

Ciało ludzkie winno być okryte z powodu zimna. Nowo narodzone niemowlę owija się w pieluszki (Ez 16,4; Łk 2,7.12); płaszcz ubogiego jest jego okryciem i służy do ogrzania ciała (Wj 22,26). Natomiast temu, kto jest „nagi”, a być może nawet „obnażony” na skutek wyzysku i przemocy ze strony kogoś drugiego (Hi 24,7.9-10), grozi śmierć. Bóg sprawił, że szaty Izraelitów podczas czterdziestu lat na pustyni nie uległy zniszczeniu (Pwt 8,4; 29,4), nawet jeżeli „ojcowie” byli buntownikami. Fakt, że Stwórca przyodziewa prarodziców, właśnie po tym jak przekroczenie prawa otworzyło im oczy na ich nagość, stanowi wyraźny znak miłosierdzia. Przyodziewanie nagich zostanie zaliczone do czynów zasługujących na nagrodę (Iz 58,7; Mt 25,36), ponieważ w pewnym sensie naśladuje czyn Boga.

Ubranie noszone przez ludzi chroni także intymność seksualną osoby; jest jakby barierą wstydu postawioną w obronie przed nieopanowanym pożądaniem. W tym przypadku, biblijne wyrażenie „odkryć czyjaś nagość” zawiera aluzję do niewłaściwej relacji seksualnej (Kpł 20,11-21). Postępek Chama, który „widzi” nagość Noego (Rdz 9,22), należy interpretować jako akt naruszający godność ojca, podczas gdy szacunek okazują jej Sem i Jafet, którzy „weszli tyłem do namiotu i przykryli nagość swego ojca” (Rdz 9,23). Odzienie ze skór w Rdz 3,21 może być rozumiane jako wskazanie na to, co w sferze płciowości winno być strzeżone.

Szata wreszcie wskazuje również na „status” jednostki, określa ją w relacji do innych (Iz 3,6-7). Mężczyzna ubiera się w inny sposób niż kobieta (Pwt 22,5; Iz 3,18-24); kosztowne szaty są zakładane przez bogaczy (Łk 16,19) i uważane za cenną własność (Sdz 5,50; 14,12-13.19). Król wyróżnia się przez swój strój (1 Sm 28,8; 1 Krl 22,30-33), a królowa przez

swoje wspaniałe szaty (Ez 16,10-13; Ps 45,14-15). Kapłan odznacza się swoim ubiorem (Wj 28,31-35; 39,22-29; Syr 50,11), zaś prorok nieraz przez swe dziwne odzienie (2 Krl 1,8; Mt 3,4). Uczestnicy zaproszeni na ucztę weselną króla muszą mieć odpowiedni strój (Mt 22,11-12). Z kolei noszenie wora i rozdarcie szat to znaki pokuty i pokory (2 Krl 19,1-2; Iz 37,1; Jr 4,8; Mi 1,8). Odarcie kogoś z szat może natomiast stanowić dodatkową karę mającą na celu podeptanie czci skazańca (Jr 13,22.26; Ez 16,39; Oz 2,5); Jezus został wyszydzony, gdy okryto Go purpurowym płaszczem (Mk 15,17-20) i poniżony, gdy odarto Go z szat, aby mógł być ukrzyżowany (Mk 15,24). Ojciec z Łukaszewej przypowieści ubiera syna (grzesznika) w piękną szatę (Łk 15,22), przywracając mu tym samym godność syna. Tuniki ze skór w Rdz 3,21, które zastępują przepaski z liści figowych (Rdz 3,7), mogą być interpretowane jako figury tego ojcowskiego gestu przebaczenia i rehabilitacji.

**324. Scena wygnania mężczyzny i kobiety z ogrodu kończy opowiadanie (ww. 22-24). Motywacja dla tej decyzji pojawia się w mowie Boga, który stwierdza, że człowiek stał się „jak” istota boska z powodu poznania dobra i zła. Jest rzeczą jasną, że „natura” człowieka nie zmieniła się (na lepsze) z racji przekroczenia prawa; Stwórca widział natomiast, że istota ludzka, zrywając zakazany owoc, uczyniła się jak Bóg. To determinuje decyzję Boga o „wydaleniu” człowieka z ogrodu w taki sposób, aby nie miał już więcej dostępu do drzewa życia. Cherubini zostali postawieni u bramy, by „strzec” drogi zamkniętej dla człowieka. Zgodnie z naszą dotychczasową linią interpretacyjną również ta ostatnia decyzja Stwórcy winna być postrzegana jako opatrnościowa o tyle, o ile sprawi, że stworzenie zrozumie, iż nie powinno „wyciągać ręki”, aby schwytać pożądany owoc, który może być życiodajny tylko wtedy, gdy jest dany. Jakość życia istoty ludzkiej będzie właściwie osiągnana wtedy, kiedy człowiek nie będzie naruszał granic określonych przez Boga, ale przyjmie postawę oczekiwania na ponowne otwarcie drzwi ogrodu, żeby mógł otrzymać przez łaskę to, co chciał wziąć, kierując się głupim i pysznym pożądaniem.**

## **Świadectwo Prawa i Proroków**

**325.** W nawiązaniu do tego, co zostało oświadczone w sposób programowy w Rdz 3, tradycja biblijna denuncjuje fakt, że człowiek wyraża swą wolność w akcie łamania prawa (*atto trasgressivo*); chociaż nie zawsze i nie wszyscy ludzie są grzesznikami, to jednak uniwersalna wina spoczywająca na ludziach jest według Pisma rzeczywistością historyczną, która ma ka-

tastrofalne konsekwencje. Dlatego Stwórca i Ojciec interweniuje w dzieje ludzkie, aby przywrócić sprawiedliwość.

Kiedy w społeczności wydarza się jakaś zbrodnia, wszyscy spontanicznie stwierdzają, że konieczne jest działanie naprawcze, utożsamiane z precyzyjnie określoną dyspozycją represyjną, wydaną przez sędziego, który w duchu równości i rygorystycznie trzymając się litery prawa nakłada na winnego zasłużoną karę. W interpretacji tekstów biblijnych szeroko rozumiany model „sądu” jest uznawany za odpowiedni sposób wyjaśniania sposobu działania Boga w historii. Co więcej, zostaje on wskazany jako sposób postępowania w ludzkim praktykowaniu sprawiedliwości. Ale Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu mówi o działaniu Boga zarówno jako Sędziego, jak i jako Ojca. Innymi słowy, słowo natchnione wskazuje dwie procedury, dwa sposoby interwencji Boga, gdy człowiek nie jest posłuszny Prawu; dwie różniące się procedury, choć powiązane ze sobą i stosowane jako drogi sprawiedliwości, a zatem do przyjęcia jako komplementarne sposoby dążenia do dobra, zharmonizowane z tym, co stanowi samą istotę Boga. Pierwsza to procedura „sądu” (*mišpāt*), w którym Bóg interweniuje jako Sędzia; druga to procedura „sporu” albo „kontrowersji” (*rib*), gdzie Bóg działa jako Ojciec.

Jakkolwiek opisane w tekstach biblijnych przy użyciu słownictwa prawnosądowego, te dwie procedury przywracania sprawiedliwości obejmują serię szczegółowych dyspozycji normatywnych, a ponadto różniące się procedury dyscyplinarne. Z drugiej strony należy pamiętać, że odniesione do Boga i Jego działania procedury te przedkładane w tekstach biblijnych ostatecznie okazują się być „gatunkami literackimi”, z których należy odczytywać znaczenie bez popadania w lekturę fundamentalistyczną, rozumiejąc dosłownie to, co winno być poprawnie zinterpretowane.

### (1) Bóg Sędzia

**326.** Jest rzeczą słuszną odkrywać pojęcie Boga jako Sędziego wszędzie tam, gdzie interweniuje On w celu załagodzenia – według sprawiedliwości – sytuacji konfliktowej między dwoma podmiotami, z których jeden jawi się jako postać niewinna (skrzywdzony, obrażony, ofiara, cierpiący), a drugi jako winowajca (złoczyńca, agresor, gwałtownik). Tak ukształtowana procedura sądowa obejmuje zatem trzy podmioty: sędzia, oskarżony i oskarżyciel; od sędziego wymaga się „rozsądzenia między tymi dwoma” (por. Rdz 16,5; Pwt 1,16; Sdz 11,27; 1 Sm 24,13.16; Ez 34,20; Ps 75,8), czyli określenia, kto ma rację, a kto nie ma, i wydania sentencji odpowiadającej ich czynom (Ps 28,4; Prz 12,14; 24,12; Syr 16,13.15; Rz 2,6; 1 P 1,17; Ap 20,12; 22,12). Taki układ instytucjonalny pozwala prawowitej władzy

działać w dwóch kierunkach: z jednej strony podjąć działania zbawcze na korzyść ofiary, której prawa zostały podeptane, a z drugiej działania karzące w odniesieniu do winowajcy, uniemożliwiając mu dalsze działania szkodliwe, karząc za zło już dokonane (por. 1 Krl 8,32; Ps 9,4-5; Koh 3,17; Syr 35,21-25) i – o ile to możliwe – zobowiązując go do sprawiedliwego naprawienia szkód (Wj 21,18-19; 22,2b-3; Pwt 22,18-19). Często autor biblijny prezentuje tylko jeden z dwóch kierunków sądu Bożego, rozwijając najczęściej motyw kary; drugi kierunek – który obejmuje pełen miłości wymiar interwencji sądowej Boga – jest zatem zakładany jako domyślny albo jest wspomniany w szerszym kontekście literackim.

### *Wartość tego gatunku literackiego*

**327.** Bóg, doskonały we wszystkich swoich dziełach (Pwt 32,4; Ps 33,4; 89,15), również w swoim działaniu jako Sędziego, może być tylko niewysłowionym promotorem dobra. Tron Boży jest rozumiany jako *najwyższa* instancja sądowa (Ps 9,5.8; 47,9; 97,2), ponieważ (i) doskonale zdolna do wykonania swego zadania (Ps 7,12; 45,7; 82,8), gdyż Bóg wszystko zna, także sekrety serca (1 Krl 8,39; Jr 17,10; Ps 94,9; Prz 5,21; 15,3; 17,3; Mdr 1,6-10; Syr 15,18-20; 23,19-21), a żaden winowajca, nawet wysoko postawiony w hierarchii społecznej, nie może się oprzeć Jego władzy (Na 1,6; Ps 10,18; 66,7; 76,8-9.13; 82,1-8); (ii) jest *najwyższą* instancją także z tego powodu, że stanowi swego rodzaju sąd apelacyjny, który naprawia każdy niesprawiedliwy wyrok ludzki (Iz 3,14-15; Ps 82,2-7); (iii) wreszcie jest *najwyższą* instancją dlatego, że Władca całej ziemi (Rdz 18,25; Pwt 10,14) rozciąga swą jurysdykcję na cały świat, podporządkowując swemu sądowi każdy naród we wszystkich epokach historii (Ps 9,8-9).

### *Problemy i ograniczenia idei Boga Sędziego*

**328.** Obraz Boga Sędziego, gdy jest stosowany bez głębszego rozeznania, prowadzi do zakłopotania, a nawet do krytyki, co można zauważyć w samych tekstach biblijnych. Przede wszystkim mędrcy Izraela kontestują pogląd, że każde nieszczęście ma swoją przyczynę w konkretnej sankcji karnej ze strony Boga. Księga Hioba jako całość stanowi w istocie wielką mowę mającą na celu rozpoznanie sprawiedliwości swego protagonisty, który musiał cierpieć z powodu licznych nieszczęść, a nie można mu przypisać żadnej winy proporcjonalnej do przeżywanego cierpienia. Aby zatem udoskonalić twarde i zawsze obowiązujące prawo retribucji, rozwinięta zostaje inna linia myślenia, według której nieszczęścia i cierpienia „sprawiedliwego” są interpretowane jako próba, chciana i przeprowadzana przez Boga w odniesieniu do niego jako właśnie „sprawiedliwego” – od Abrahama (Rdz 22,1) do „słu-

gi cierpiącego” (Iz 53,7-10), a kończąc na sprawiedliwym prześladowanym, o którym mówi Księga Mądrości (Mdr 2,19) – w celu oceny wierności człowieka i ukazania się jego szczerzej i bezinteresownej więzi z Bogiem (Pwt 8,2; 13,4; Sdz 2,22; Iz 53,4.12; Ps 66,10; Hi 1,9-11).

Ponadto, zwłaszcza w tradycji sapiencjalnej, pojawia się tendencja do przedstawiania karzącej dynamiki samego zła, pomijając bezpośrednią interwencję organu sądowego. Wprowadzona zostaje idea, że złoczyńca wywołuje swoim działaniem coś, co działa przeciw niemu, według przysłowia: „Kto kopie dół, weń wpada, a kamień wróci do tego, kto go toczy” (Prz 26,27; por. Ps 9,16-17; 35,8; 37,15; 57,7; Prz 1,18.32; 8,36; 11,27; Hi 4,8; Koh 10,8; Mdr 1,16; 11,16; Syr 27,25-27).

Mimo to jednak sami mędrcy Izraela (a czasem także prorocy) stwierdzają, że wnikliwie patrząc nie ma sprawiedliwości na ziemi: złoczyńcom powodzi się bez żadnych przeciwności, ich ofiary cierpią bez żadnej pomocy, a stan ten trwa długo, co więcej, wydaje się być trwałym modelem (*constans*) w dziejach (Jr 12,1-2; Hab 1,2-4.13; Ps 13,2-3; 73,2-12; Hi 9,7; 21,5-18; 24,2-17; Koh 7,15). Tego rodzaju dramatyczna konstatacja kwestionuje nie tylko sprawiedliwość Boga i Jego rolę Sędziego (So 1,12; Ml 2,17; Ps 10,13; 73,11; Hi 21,7-21; Mdr 2,18-20), ale kontestuje nawet Jego obecność w świecie (Mi 7,10; Ps 10,4; 14,1; 42,4.11). Dlaczego Bóg nie interweniuje? Dlaczego nie słucha krzyku ofiar? Dlaczego pozwala na to, aby złoczyńca stosował przemoc? (Ha 1,2-4; Ps 94,20). Podobne pytania dość często powracają w tekstach biblijnych.

### *Wolne inicjatywy Boga*

**329.** Ważny argument w odpowiedzi na powyższe pytania polega na stwierdzeniu, że – istotnie – Bóg nie zawsze działa jako Sędzia w dziejach człowieka: właśnie w odniesieniu do grzechów Jego sposób interwencji nie zawsze ma charakter procedury karzącej, ponieważ On w swej nieskończonej mądrości działa nieustannie – choć respektuje ludzką wolność – w celu osiągnięcia możliwie największego dobra z korzyścią dla wszystkich uczestników ludzkich wydarzeń.

Rzeczywiście, zamiast interweniować natychmiast, Bóg stosując sankcje, wzbudza proroków, aby byli pośrednikami sprawiedliwości przy pomocy swego słowa (por. Rdz 18,17.22-33; Wj 32,7; 1 Sm 3,11-14; Jon 1,2; 3,4; 4,11). To zaś sprawia, że Bóg nie działa jak Sędzia, ale Zbawiciel.

Zadaniem proroków było zatem dawać poznać grzesznikom ich niegodziwości, ponieważ oni je uparcie negują, ukrywają, nie rozumieją, jak są ciężkie. Jednak nie jako wstęp do potępienia; posłannictwo proroków w istocie zawsze ma na celu nawrócenie złoczyńców, ich powrót do Boga i do czynienia dobra. W tej perspektywie prorocy w naturalny sposób pełnią rolę tych, którzy „wstawiają się”, ponieważ interpretują zbawczą wolę ich

Boga, mówiącego: „Ja nie pragnę śmierci występ nego, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył” (Ez 33,11).

Chcąc adekwatnie zrozumieć działanie Boga w odniesieniu do grzeszników w dziejach człowieka, nie powinno się jedynie przywoływać procedurę sądową, stosowaną przez sprawiedliwego Sędziego, ale jest rzeczą konieczną widzieć raczej inny sposób działania, a mianowicie ten właściwy Ojcu w odniesieniu do Jego nieposłusznych dzieci.

## (2) Bóg Ojciec

**330.** Jeżeli precyzyjnie weźmiemy pod uwagę czas trwania „historii”, czyli czas, kiedy istota ludzka może używać swej wolnej woli i decydować, to musimy uznać, że nadrzędnym obrazem Boga prezentowanym przez teksty biblijne nie jest wizerunek Sędziego, który rozstrzyga między dwoma spierającymi się stronami, narzucając swoją wolę jako przeciwstawną woli złochnicy. Bóg przedstawia się systematycznie w literaturze prorockiej (właśnie tej objawiającej słowo Boga wewnątrz historii) jako partner przymierza, który w imię praw i obowiązków wpisanych w zawarty w sposób wolny pakt wyrzuca drugiej stronie (Izraelowi) serię nagannych zachowań. W tej optyce patrząc, Bóg występuje w roli oskarżyciela, a nie sędziego.

Taki sposób postępowania – mający charakter jurydyczny, zatem podlegający regułom prawa i sprawiedliwości – nie przebiega według modelu stosowanego w sądzie, lecz przyjmuje cechy „sporu” (*rib*), który miewa miejsce w obrębie rodziny. Dochodzenie sprawiedliwości odbywa się tutaj między dwoma podmiotami, bez obecności trzeciej instancji, ponieważ albo nie istnieje taki podmiot, który byłby ważniejszy od spierających się stron, albo nie chce się upubliczniać nieporozumienia, które może doprowadzić do definitywnego zerwania relacji. W związku z tym spór będzie rozwiązany nie inaczej, jak tylko poprzez porozumienie między obydwojema partnerami przymierza. A ponieważ analizujemy, jak Bóg interweniuje w odniesieniu do grzeszników, musimy pamiętać, że zawarł On przymierze motywowany czystą miłością (Pwt 7,7-8; 10,15). Dlatego też chcąc pozostać wiernym podjętemu zobowiązaniu, nie dąży do zerwania relacji, ale do umocnienia więzi sprawiedliwości dzięki prawdzie. Boski oskarżyciel nie dąży do niczego innego jak tylko do pojednania, które może nastąpić za sprawą przebaczenia (ze strony Boga), leżącego u podstaw dalszego (ludzkiego) postępowania, które będzie naznaczone posłuszeństwem i prawością. Konkludując, należy stwierdzić, że kontrowersja rodzinna widziana pod kątem swego dynamizmu i celu stanowi „rodzaj literacki”, który w najodpowiedniejszy sposób interpretuje *działanie Boga w historii* w odniesieniu do swego grzesznego ludu.

Autorzy biblijni używają różnych obrazów dla ukazania Boga w roli oskarżyciela: nieraz jest przedstawiany jako władca, który oskarża niewier-

ne zachowanie swego wasala (Iz 1,24; Mi 1,2-7; 6,1-8; Ml 1,6; Ps 50,1-6); w innych przypadkach Bóg przedstawia się jako mąż zdradzony przez żonę (Jr 3,1-4; Oz 2,4); w jeszcze innych jest porównywany do ojca, który ma do czynienia z buntującymi się synami (Pwt 32,5-6; Iz 1,2-4; Jr 3,19; Oz 11,1; Ml 1,6). Obraz Boga jako Ojca pozwala lepiej zrozumieć różne aspekty sporu prawnego o charakterze rodzinnym: w istocie, ten Ojciec ze swej inicjatywy zapoczątkował relację jako więź bezinteresownej miłości, bezwarunkowej; ponadto cieszy się On rolą właściwą dla publicznie uznawanego autorytetu (jako *pater familias*); z drugiej strony to On jest w pierwszym rzędzie odpowiedzialny za postępowanie dzieci i ma konieczne środki prawne, mądrościowe oraz emocjonalne, aby przywrócić sprawiedliwe relacje między członkami rodziny. Obraz miłosiernego Ojca zostanie dopełniony w objawieniu nowotestamentowym, będącym wyrazem nowego przymierza.

Dynamizm sporu rodzinnego między Bogiem i Jego ludem syntetycznie wyraża się w trzech, następujących po sobie interwencjach.

### *(a) Słowa, które wspierają zmianę stylu życia*

**331.** W odróżnieniu od sędziego, który po określeniu winy wydaje wyrok, nakładając milczenie na strony postępowania (tak oskarżyciela jak i obronę), Ojciec interweniuje w sporze, wymagając odpowiedzi od winnego (Mi 6,3). Mówi demaskując zło, które doskonale zna, pragnąc skłonić zbuntowanych do „uznania” swej winy (por. Joz 7,19; Iz 59,12; Jr 2,19; 3,13; 14,20; Ps 32,5; Ps 51,5; Prz 28,13). Celem Jego przemawiania do winnego jest to, by nakłonić go do refleksji, doprowadzić do rozumnej decyzji. Słowo Boga (prorockie) nie jest zatem wyrokiem nieodwołalnym (jak w sądzie), lecz zawsze niesie ofertę nowego życia.

W niektórych przypadkach grzesznik uznaje swoją winę w formie wyznania (Jr 3,22-25; Ps 106,5; Ne 9,33; Dn 9,5-11) i spełnia gesty, które publicznie wyrażają jego skruchę, jak na przykład posypanie głowy popiołem, rozdarcie szat, podjęcie postu, składanie ofiar ekspiacyjnych (Iz 1,11-13; Jr 4,8; Jl 1,13-14; 2,15; Jon 3,5-8). Wszystko po to, żeby otrzymać przebaczenie (Oz 14,3-4; Ps 51,1-6). Ale Bóg często widzi, że serce złoczyńcy nie zmieniło się: słowne deklaracje nie są szczere, a rytury penitencjarne są jedynie pustymi gestami teatralnymi, bo nie towarzyszy im autentyczna zmiana dotychczasowego stylu życia na postępowanie w duchu wierności Bogu i sprawiedliwości względem bliźniego (Iz 1,16-17; 58,3-7; Jr 6,20; 7,21-23; Am 5,21-24). To, o co Bóg w rzeczywistości prosi jako znak autentycznej skruchy, jest emblematycznie powiedziane w Mi 6,8: „Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre. I czego żąda Pan od ciebie, jeśli nie czynienia sprawiedliwości, umiłowania wierności i pokornego obcowania z Bogiem twoim”.

*(b) Działania ostrzegawcze, czyli zastosowanie instrumentów mających służyć poprawie życia*

**332.** Słowa Boga jako Oskarżyciela – jakkolwiek mądre i wypowiedziane w duchu oburzenia – często albo wręcz niemal zawsze pozostają nieskuteczne. Wówczas Ojciec stosuje kary, właśnie dlatego że kocha syna (Prz 3,12; 13,24; 19,18; 22,15; 23, 13-14; 23,13-14; 29,15.17; Syr 22,6) i chce zachować go przed samozniszczeniem. Taki sposób postępowania, wyraźnie mało przyjemny, ma pomóc winnemu zrozumieć błąd swego postępowania, a w konsekwencji wzbudzić pragnienie powrotu do więzi przymierza (Iz 1,5; 27,7-9; Jr 2,30; Oz 2,9; Am 4,6-11). Kara ma charakter leczniczy; nie stanowi sankcji, która zamyka postępowanie jurydyczne (co ma miejsce w postępowaniu sądowym), ale jest lekarstwem stosowanym przez jakiś czas, jest swego rodzaju przygotowaniem do przebaczenia i pojednania (Pwt 32,39; Jr 33,4-9; 2 Krn 7,13-14; Mdr 16,10-13; Tb 13,2).

*(c) Przebaczenie i nowe przymierze*

**333.** Ojciec osiąga oczekiwany rezultat swego działania jurydycznego, kiedy może przebaczyć. Pragnie tego od zawsze, niemniej akt przebaczenia dokonuje się wtedy, gdy winny je przyjmuje duchem skruszonym i wdzięcznym jako dowód niezasłużonej łaski. Skrucza wyraża się bowiem w rozpoznaniu i uznaniu grzechu oraz w powierzeniu się wielkiemu miłosierdziu Boga (Ps 51,3), towarzyszy zaś temu szczere postanowienie posłuszeństwa względem przykazań.

Finalnym aktem *rib* jest zatem odnowione spotkanie między ukierunkowaną na dobro wolą Ojca i wolną akceptacją syna; spotkanie pełne prawdy, która pozwala objawić się ponownie z nowym dynamizmem miłości Boga i Jego mocy zbawczej. Całe przesłanie prorockie Starego Testamentu stanowi obietnicę tego wydarzenia, a cały Nowy Testament to świadectwo błogosławionego wypełnienia się tego, co zostało zapowiedziane jako sens historii, a obejmuje nie tylko Izraela, ale rozciąga się na wszystkie ludy, zjednoczone pod jednym sztandarem miłosierdzia w nowym i wiecznym przymierzu.

**334.** Historia biblijna została opowiedziana przez proroków, czyli przez autorów, którzy „widzą”, jak Bóg kieruje wydarzeniami i w związku z tym mogą pokazać, jak On będzie się zachowywał w odniesieniu do ludzi – raz dając im się upoić liberalizmem, raz naprawiając szczerze ich złe czyny. Konkretnie mówiąc, natchniony narrator interpretuje to, co się wydarza. Opisuje szczegółowo fakty, selekcjonując je i wyróżniając między nimi te ważniejsze tak, aby pokazać obecność Boga, który będąc niewidzialnym daje się „widzieć” osobom o czystych sercach i duszy skłonnej do słuchania.



Jeżeli historia oznacza rzeczywistość ludzką, ponieważ kierowana i przeżywana dzień po dniu w bólu przez ojców i synów, wraz z ich osiągnięciami i porażkami, w prawdzie – to według Biblii jest to historia Boga z ludźmi, historia przymierza, w której objawia się wieczna wierność Ojca w stosunku do ludzi, Jego dzieci.

### *Model cykliczny*

**335.** Na bazie tej globalnej koncepcji opowiadanie prorockie prezentuje historię jako swego rodzaju ruch cykliczny, a raczej powtarzający się, jakby niewiele znaczyły takie czynniki, jak różnorodność postaci, zmienne warunki dziejowe, natomiast decydowały stałe czynniki duchowe, zarówno w człowieku, jak i w Bogu. Model ten w sposób paradygmataczny przedstawiony jest w Księdze Sędziów, która opowiada o początkowych wydarzeniach historii Izraela, który stał się autonomiczny po osiedleniu się w Kanaanie. Swego rodzaju „schemat literacki”, raczej stereotypowy, służy jako klucz do odczytania wszystkich wydarzeń w dziejach ludzi, ponieważ człowiek i Bóg są zawsze ci sami, a historia to demonstruje.

Klarowny przykład tego modelu literackiego znajdujemy na pierwszych stronach Księgi Sędziów (Sdz 2,1-16). Przedstawimy go syntetycznie, wyróżniając zasadnicze punkty.

(i) *Grzech bałwochwalstwa.* „Wówczas Izraelici czynili to, co złe w oczach Pana, i służyli Baalom. Porzucili Boga swoich ojców, Jahwe, który ich wyprowadził z ziemi egipskiej, i poszli za cudzymi bogami, którzy należeli do ludów sąsiednich” (Sdz 2,11-13). Zdrada Boga jest – by tak powiedzieć – usprawiedliwiana zapomnieniem o otrzymanych dobrodziejstwach (Sdz 2,10); stąd także przerwanie ciągłości między pokoleniem ojców i synów, którzy przyjmują sposób postępowania ludów ościennych, i to tych, które na prośbę Boga miały być usunięte, aby nie były dla nich sidłem (Wj 23,33; Pwt 7,25). Punktem wyjścia jest więc wykroczenie, które pokrywa się z brakiem pamięci o darze Boga i utratą własnej tożsamości (bo chce się być jak inni).

(ii) *Gniew Boga.* Grzeszny wybór ludu „prowokuje” Boga (Sdz 2,12) i wywołuje Jego reakcję: „Wówczas zapłonął gniew Pana przeciwko Izraelitom, tak że wydał ich w ręce ciemieców, którzy ich złupili, wydał ich na łup nieprzyjaciół, którzy ich otaczali, tak że nie mogli im się oprzeć” (Sdz 2,14). Przy pomocy antropomorficznego obrazu gniewu Bóg porównany jest do osoby obrażonej w swych najgłębszych uczuciach, która ocenia sytuację jako nie do zniesienia i działa, aby ją zmienić. To nie staje się poprzez zadanie śmierci winnym, ale przez ich upokorzenie, przez swego rodzaju sprowadzenie ich do roli niewolników (w przytoczonym tekście

wyraża to obraz „zemsty” ze strony wrogów). Pojawia się tu historyczna „figura”, przeciwna względem wydarzenia zbawczego, dokonanego przez Tego, który wybawił lud z ucisku w Egipcie, wydarzenie straszne dla obrazu Boga, jaki się z niego wyłania, nawet jeżeli wkomponowane jest ono w listę „przekleństw” dołączonych do przymierza synajskiego, a mających spaść na tych, którzy je złamią (Kpł 26,17.33; Pwt 28,64-68). Podobnym zabiegiem jest odślonięcie zła, ponieważ idolatria w rzeczywistości jest zniewoleniem w postaci poddaństwa idolom (Pwt 5,9; Sdz 2,11.13.19), a ludy ościenne, z którymi zawarło się przymierze, w istocie jawią się jako posługujący się przemocą wrogowie. Ten etap nie jest aktem finalnym historii, gdyż stanowi tylko „próbę” dla grzeszników (Sdz 2,22), aby skłonić ich do powrotu do źródła życia.

(iii) *Interwencja zbawcza*. Zniewolenie to rzeczywiście ciężka opresja. Lud jest zmuszony do życia w niewyobrażalnej nędzy (Sdz 2,15), a zatem „jęczy” z powodu ucisku i złego traktowania (Sdz 2,18). Lament wyraża cierpienie, które wzbudza w Bogu „współczucie” (Sdz 2,18); ale jednocześnie jest on – przynajmniej pośrednio – zawsze „wołaniem” o pomoc (por. Wj 2,23-25; Pwt 26,7-8; Sdz 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10.12), a miłosierny Bóg odpowiada na apel: „Wówczas Pan wzbudził sędziów, by wybawili ich z ręki tych, którzy ich uciskali” (Sdz 2,16). Widzimy tu przywołane wydarzenie zbawcze, które cały ten proces czyni „historią zbawienia”. Bóg działa poprzez pośredników, nazywanych tu „sędziami”; nie dlatego, że wydelegowanymi do sądzenia w trybunale, ale dlatego że powierzone im zostało zadanie wymierzenia sprawiedliwości, która polega na wyzwoleniu uciśnionych (poprzez walkę prowadzoną w duchu posłuszeństwa Bogu, według reguł określonych przez Boga).

Cykl, który zaczyna się grzechem, a kończy zbawieniem powtarza się z kilkoma wariantami w kolejnych okresach (Sdz 2,17-20; 3,7). W ten sposób z jednej strony zostaje potwierdzone, że ludzie z łatwością pozwalają się oszukiwać (jak to zostało poświadczane w Rdz 3), natomiast z drugiej czytelnikowi zostaje objawione, że Bóg nieustannie przekształca zło w dobro – poprzez przebaczenie. Jednak Jego zbawczy dar wprowadza w historię pewien element nowości, zaskakujący i obiecujący; dzięki temu nie mamy tylko powtarzanie się tego samego, ale dynamizm łaski, która dąży do pełnego objawienia się i realizacji.

### *Postęp w historii i jej wypełnienie*

**336.** Obserwując upływające dni, ci sami prorocy w istocie zauważają, że biegnący czas naznaczony jest wydarzeniami jedynymi w swoim rodzaju

i niepowtarzalnymi. Coś takiego wydarzyło się już w protohistorii ludzkości, gdy z powodu totalnego zepsucia ludzkich serc, Bóg zadekretował potop, aby zniszczyć wszystkie istoty żywe na ziemi (Rdz 6,5.17). Ale wówczas pojawia się „przymierze” z Noem i jego rodziną (Rdz 6,18; 9,8-11), które zyskuje miano wiecznego (Rdz 6,16), a jego znakiem jest tęczą, przypominająca, że „nigdy już nie zostanie zgładzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię” (Rdz 9,11). Po raz pierwszy pojawia się w narracji biblijnej idea wiecznego przymierza i nieodwracalnego aktu miłosierdzia.

W kolejnych księgach narrator biblijny będzie mówił o konkretnych momentach historii, w których Bóg oznajmi, że chce zawrzeć przymierze z określonymi osobami, naznaczając tym samym swoją interwencją ludzkie dzieje w ten sposób, że dzieć się będą nowe wydarzenia, a nie powtarza minione. Cała historia Izraela opiera się na trzech specyficznych wydarzeniach, niczym na kolumnach: trzy przymierza, które dają początek dniom stojącym pod znakiem specjalnych obietnic, wcześniej nie objawionych.

(i) Izrael określa się mianem ludu przymierza przede wszystkim ze względu na Abrahama i przysięgę błogosławieństwa (Rdz 22,16-18; 26,3; 50,24), którą Bóg wypowiedział, zawierając z nim i jego potomstwem wieczne przymierze (Rdz 17,7.13.19). Następuje to w określonym momencie historii jako wydarzenie całkowicie nowe, bez żadnego związku przyczynowego z tym, co było wcześniej. W porównaniu z poprzednio analizowanym schematem cyklicznym Bóg nie interweniuje, aby wybawić od bolesnych konsekwencji grzechu. Jego objawienie się ma charakter nieoczekiwany, jak pojawienie się obietnicy, która antycypuje potrzebę i napędza nadzieją upływający czas. Dzieje się tak, gdyż Bóg ustanawia człowieka, który będzie nosicielem błogosławieństwa dla wszystkich rodzin ziemi.

(ii) Na przymierzu z Abrahamem zasadza się przymierze synajskie (Pwt 7,7-8; 29,12). Również ono widziane jest przez narratora biblijnego jako zaskakujący dar objawienia, jako doświadczenie mające charakter jedyne w swoim rodzaju aktu założycielskiego (Pwt 4,32-38), wiecznego (Pwt 29,28; Syr 17,10; Rz 11,29). I to nie dlatego, że Izraelici są zdolni do absolutnej wierności, ale ponieważ Bóg nie przestanie „podtrzymywać” swojego zobowiązania względem ludu, który sobie wybrał.

(iii) Trzecie, decydujące przymierze, zostanie zawarte między Bogiem a Dawidem, aby doprowadzić do całkowitego wypełnienia obietnicy danej ojcom, a dotyczącej daru w postaci ziemi Kanaan. Jest przedstawiane jednak jako coś nieoczekiwanego, jako wolny wybór Boga, i także zostaje określone jako „wieczne przymierze”, ponieważ w radykalny sposób oparte jest na dobroci i łaskawości Boga. To z uwagi na nie w przypadku grze-

chu synów króla Bóg będzie interweniował, stosując zbawienne kary, ale nigdy nie odwróci od nich swojej wiernej miłości (2 Sm 7,14-14; 23,5; Ps 89,31-38; Syr 47,22).

**337.** W imię i na mocy tych przymierzy dzieje Izraela staną się świadectwem tego, jak Bóg działa w historii. Nadzieja wraz z zaufaniem do Boga, że wypełni tę zaskakującą inicjatywę mającą na celu dobro, zostały wpisane w serca wierzących. Z tego powodu nawet wtedy, kiedy upadło królestwo Samarii, potem zaś Jerozolima, nastąpiło bolesne wygnanie babilońskie, a dusze synów Abrahama pogrążyły się w lęku z obawy o koniec ich dziejów i przymierzy z Bogiem, zostali przez Boga powołani prorocy, aby zwiastować nastanie „nowego przymierza”, będącego wypełnieniem wszystkich Jego przysiąg i obietnic. Chodzi o definitywny zwrot w historii ludzkości (Iz 42,9; 43,18-19; 48,6-8; 65,17-20), ponieważ w przymierzu tym Bóg przebacza na zawsze grzech i stwarza nowy lud, zdolny do takiej wierności i miłości, jakiej wcześniej nigdy nie było:

„Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem Judy nowe przymierze. (...) Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercach. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi ludem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać, mówiąc jeden do drugiego: Poznajcie Pana! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31,31.33-34).

„Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serca nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, zabiorę wam serca kamienne, a dam wam serca 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” (Ez 36,25-28; por. Ez 11,19-20).

Historia zbawienia osiąga swą pełnię w tym budzącym podziw cudzie ła-ski. Chrystus będzie tym, kto ogłosi to przymierze jako wypełnione w Jego osobie, a ewangeliści dadzą o nim świadectwo jako o jedynym wydarzeniu zbawczym dla całego świata.

## **Historia widziana oczami mędrców Izraela**

**338.** Jak wspominaliśmy już kilka razy, w spojrzeniu mędrców na rzeczywistość zawarte są elementy uniwersalne i trwałe. Historia w związku z tym jest postrzegana przez nich raczej przez pryzmat zjawisk, które się po-

wtarzają, ponieważ człowiek pozostaje taki sam, pomimo zmieniających się epok. Znamienne w tym względzie jest wprowadzenie do *Księgi Koheleta*:

„Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi,  
a ziemia trwa po wszystkie czasy” (Koh 1,4).  
„To, co było, jest tym, co będzie,  
a to, co się stało, jest tym, co znowu się stanie,  
więc nic zgoła nowego nie ma pod słońcem.  
Jeśli jest coś, o czym by się rzekło:  
«Patrz, to coś nowego» –  
to przecież istniało to już w czasach,  
które były przed nami” (Koh 1,9-10).

Tego rodzaju konstatacja zawiera niewątpliwie właściwą sobie prawdę. Jednakże zostaje ona zanegowana przez głos proroka, który zwiastuje nadejście czegoś nowego i niesłychanego w dotychczasowej historii ludzkości:

„Nie wspominajcie wydarzeń minionych,  
nie roztrząsajcie w myśli dawnych rzeczy.  
Oto Ja dokonuję rzeczy nowej;  
pojawia się właśnie.  
Czyż jej nie poznajecie?” (Iz 43,18-19).

Analogicznie, znane są takie tradycje sapiencjalne, w których medytuje się nad różnorodnymi, historycznymi wydarzeniami. Mądrość człowieka ubogaca się w ten sposób dzięki światłu, które ma źródło w konkretnych interwencjach Boga, odkrywanych w wydarzeniach ludzkiej historii.

**339.** *Syracydes* w zakończeniu swego zbioru sentencji, po przypomnieniu dzieł Boga Stworzyciela (Syr 42,15–43,33), przechodzi do wyliczania słynnych postaci historii, których Bóg uczynił sławnymi (Syr 44,2); to z tej racji wspomina osoby, wymieniane przez tradycję biblijną: poczynając od Henocha (Syr 44,16) aż do Szymona, syna Oniasza, arcykapłana w Jerozolimie (Syr 50,1-21). Jest to seria postaci mających jedyne w swoim rodzaju cechy charakterystyczne, generalnie wspaniałe. Zostają one wyliczone jako potwierdzenie historii bogatej w nadzwyczajne wydarzenia. Nie brak w ich opisach wzmianek o popełnionych grzechach (Syr 45,18-19.23; 46,7.11; 47,11; i in.), ale powtarzane przymierza – od Noego (Syr 44,18) do Abrahama (Syr 44,20-21), od Mojżesza (Syr 45,5) i Aarona (Syr 45,7.15) do Dawida (Syr 45,25; 47,11) – potwierdzają, że dzieje te są historią zbawienia i jako takie inspirują do wysławiania Boga, który „wszędzie wielkich dzieł dokonuje” i „postępuje z nami według swego miłosierdzia” (Syr 50,22).

Głównie jednak w *Księdze Mądrości* rozważa się nad przebiegiem historii, dostrzegając w niej działanie mądrości Władcy miłującego życie (Mdr 11,24.26), określonego mianem „wybawiciela wszystkich” (Mdr 16,7). Od protohistorii poczynając, interwencje Boga przedstawiane są jako czyny zbawcze: w życiu Adama (Mdr 10,1-2), w oczyszczającym potopie (Mdr 10,4), w dziejach Lota (Mdr 10,6) i tak dalej. Każdy epizod jest ilustracją tego, że „Mądrość wybawiła swych czcicieli z utrapień” (Mdr 10,9). Autor interesuje się zwłaszcza postawą Boga w stosunku do grzeszników. Odnawia, że Bóg niczym ojciec, który chce korygować, kieruje się „miłosierdziem” w odniesieniu do Izraelitów, poddawanych „próbom”. Ale w gniewie sądzi wrogów swojego ludu, działając jak surowy król (Mdr 11,9-10). Ta dychotomia byłaby nieprzyjemna, gdyby nie była skorelowana ze stwierdzeniem, że Bóg zawsze działa „według miary i liczby, i wagi” (Mdr 11,20), stosując stopniowanie kar (Mdr 12,2), które mają skłonić grzeszników do refleksji (Mdr 11,15-16; 12,25) i skruchy (Mdr 1,23; 12,10.19-20). Historia zbawienia jest zatem dziełem Boga, ale od ludzi wymaga, aby ją rozumieli i akceptowali.

## **Droga zbawienia w modlitwach Izraela**

**340.** Psalmy są śladem zbawczej interwencji Boga, którym podąża pojedynczy wierzący, aby jej doświadczyć w swojej osobistej historii grzechu albo w dziejach grzechu całego ludu, z którym się solidaryzuje. Nade wszystko orant wsłuchuje się w wyrzuty, jakie czyni Bóg i w Jego wezwania do nawrócenia (por. Ps 81,9-14; 95,8-11). Uznając je za prawdziwe, wyznaje swój grzech i prosi Boga o miłosierdzie (por. Ps 6,2-3; 32,5; 38,5; 130,3-5). Emblematycznym przykładem tej drogi duchowej są Ps 50 i 51, które należy czytać łącznie, gdyż są wewnętrznie ze sobą mocno związane (o czym świadczą znaczące powtórzenia leksykalne).

Ps 50 nie jest normalnym przykładem modlitwy, ponieważ w istocie zawiera orędzie prorockie; to Bóg objawia się w nim jako pełen majestatu (ww. 2-3), przywołując kosmicznych świadków przymierza (w. 4), aby nadać uroczysty i jurydyczny charakter procedurze oskarżycielskiej (w. 6). Skierowana jest ona do tych, którzy zawarli przymierze, składając ofiarę (w. 5). Tym, kto mówi, jest właśnie sam Bóg (ww. 1.7); osoba modląca się tym psalmem akceptuje prawdę Bożych słów, powtarza je, aby je sobie przyswoić, i aby ostatecznie poznać drogę postępowania w posłuszeństwie woli Boga. Jak czytamy w wyroczniach prorockich, także tutaj Bóg odrzuca ofiary, uznając je za niepotrzebne, a nawet obraźliwe (jakby Stwórca miał potrzebą spożywania ofiar składanych

przez pobożnych) (ww. 8-12). Natomiast w przykazaniach, które nakazują sprawiedliwość względem brata, pokazuje drogę wiodącą do zbawienia (ww. 22-23). Aż dwa razy rozbrzmiewa zachęta do złożenia Bogu ofiary *tôdāh* (ww. 14 i 23); a w wyrażeniu tym bardziej nawet niż wezwanie do uwielbienia należy widzieć prośbę Boga o to, aby złoczyńca „wyznał” swój grzech. Wyznanie takie byłoby pierwszym krokiem na „drodze prawości”, która wiedzie do zbawienia (w. 23) i w konsekwencji pozwala oddawać chwałę Bogu (w. 15).

W Ps 51 – znanym jako *Miserere* – to człowiek odpowiada na to, co usłyszał od Boga. Modlitwa ta jest przede wszystkim prośbą o miłosierdzie. Dokładniej mówiąc, orant prosi, aby Bóg objawił swą współczującą miłość, udzielając mu przebaczenia, które usuwa grzech (ww. 2-4.11). Prośbie tej towarzyszy całkowite przyznanie się do winy (ww. 5-8), ponieważ to taka szczerość i taka paradoksalna „mądrość” podoba się Bogu (w. 8). Modląc się, będąc świadom, że jest „narodzony w grzechu” (w. 7), prosi Boga, aby go na nowo stworzył, obdarowując „sercem” nowym i „duchem” świętości, który pozwoliłby mu stanowczo dążyć do dobra (ww. 12-14). To stąd wzniesie się uwielbienie do Boga (w. 7) jako miła Mu ofiara, ponieważ złożona z sercem skruszonym i pokornym (w. 19).

## **Miłosierdzie przychodzące w osobie Jezusa**

**341.** Boże proroctwa spełniają się, a oczekiwanie człowieka kończy się i jest wypełnione radością; nadejście łaski staje się rzeczywistością historyczną, którą ludzie mogą oglądać, słuchać i dotykać (Mt 13,16-17; 1 J 1,1-4; 4,25-26; 9,35-37). Przeszłość była naznaczona grzechem, lecz terazniejszość napełniona jest światłością Królestwa Bożego, które się przybliżyło (Mt 4,17), a nawet nadeszło wraz z całą potęgą Wszechmogącego (Łk 11,20). A to dlatego, że:

„Słowo stało się ciałem  
i zamieszkało wśród nas.  
I oglądaliśmy Jego chwałę,  
chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca,  
pełen łaski i prawdy. (...)  
Z Jego pełni  
wszyscy otrzymaliśmy –  
łaskę po łasce. (...)  
Boga nikt nigdy nie widział;  
ten Jednorodzony Bóg,

który jest w łonie Ojca,  
On Go objawił” (J 1,14.16.18).

A imię Syna Bożego brzmi: Jezus, Zbawiciel (Mt 1,21).

### *Chrystus objawia miłosierdzie Ojca*

**342.** Ewangelie świadczą o tym, że Jezus jest Mesjaszem (czyli Chrystusem), o którym mówiły starożytne Pisma (J 1,41.45). To On sam otworzył umysły swoich uczniów, aby rozumieli prorocтва, które zapowiadały Jego bolesną śmierć i zmartwychwstanie, z których to wydarzeń płynie wezwanie do nawrócenia i łaska przebaczenia grzechów, adresowane do każdego ludu i narodu (Łk 24,46-47). Zaiste, Boże zbawienie jest dostępne dla wszystkich ludzi, którzy wierzą (Mk 16,16). A poczynając od Jerozolimy, orędzie o nim dotrze na krańce świata (Dz 1,8; 13,47). Wypełnienie w postaci daru łaski rozciąga się w formie błogosławieństwa na wszystkie ludy, tak że będący „dla wszystkich” dar Boży, staje się uniwersalny (Dz 10,34-36).

W Jezucie objawia się inicjatywa Ojca; On nie czeka aż grzesznicy wrócą do Niego, ale idzie, aby ich *szukać*, niczym pasterz, który zostawia dziewięćdziesiąt dziewięć owiec na pustyni, aby odnaleźć i przyprowadzić tę zagubioną (Łk 15,4-6). Jezus oznajmia, że przyszedł do grzeszników (Łk 19,10) i dlatego jada z celnikami i grzesznikami (Mk 2,15-17; Mt 11,19; Łk 5,29), czym gorszyły się osoby nieznające miłosierdzia (Mt 9,13). Świątował tak, jak się wesela i cieszą w niebie z powodu jednego grzesznika, który się nawraca (Łk 15,7). Uprzedzające miłosierdzie Boga objawia się w tym, że przebaczenie jest udzielane również wtedy, kiedy nie są ujawniane uczucia i akty skruchy. O tym mówi opowiadanie o kobiecie pochwyconej na cudzołóstwie (J 8,10-11) albo o paralityku (Mk 2,5). Jezus umywa nogi swoim uczniom (J 13,1-11), zanim oni zrozumieją znaczenie Jego gestu (J 13,7). To samo czyni w odniesieniu do Judasza, który Go zdradzi (J 13,21). Przebaczenie udzielane przez Boga nie wymaga żmudnych praktyk penitencjarnych, ale prostej prośby o miłosierdzie, jak ta celnika w świątyni (Łk 18,13-14) czy jak ta złoczyńcy współukrzyżowanego z Jezusem, który powiedział po prostu: „Jezu, wspomnij na mnie, gdy przyjdiesz do swego królestwa” (Łk 23,42). I dalej według Ewangelii wg św. Łukasza, Jezus z krzyża modlił się słowami: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34).

W przypowieści o synu powracającym do ojcowskiego domu po roztrwonienu danego mu majątku, owszem, mamy wyznanie winy (Łk 15,21), lecz deklaracja ta wyraża niedoskonałą skruchę, bo jest raczej motywowana



pragnieniem chleba, aby zaspokoić głód (Łk 15,17-20). Mimo to ojciec zdaje się nie zważać ani na niesatysfakcjonujący motyw powrotu, ani na słowa, których brakuje dla pełni prawdy. Z oszałamiającą szczodrością nie tylko przyjmuje tego, który był zgubiony, ale także przywraca mu godność i czyni uczestnikiem uroczystego przyjęcia (Łk 15,22-24). Nie dziwi, że to nie zadowala wyznawców religii skoncentrowanej na własnych uczynkach. To dlatego starszy syn w Łukaszczej przypowieści, szczytujący się tym, że nigdy nie przekroczył ojcowskich nakazów, nie rozumie i nie akceptuje, że należy ogłaszać czas świętowania z powodu tego, który prowadził rozrzutne życie (Łk 15,29). Niemniej ojciec wychodzi, aby szukać również jego (Łk 15,29), prosząc go o przyjęcie logiki i dynamiki Bożego miłosierdzia, zatem oczekując, że pojmując je, także ten zarozumiały syn wejdzie do domu radości, gdzie świętuje się cudowny dar powrotu do życia.

**343.** Wypełnienie prorocत्व, doskonałe i definitywne objawienie Boga w ludzkiej historii, ma – jak wyżej pokazaliśmy – charakter przeobfitej pełni. Stosowane przez proroków obrazy dla zilustrowania nadejścia zbawienia są często hiperboliczne. Oczywiście nie po to, aby je rozumieć dosłownie, jak na przykład to, co Izajasz mówi, że w „owym czasie” „światło księżyca będzie jak światło słoneczne, a światło słońca będzie siedmiokrotne” (Iz 30,26); jest to obietnica, którą należy czytać w powiązaniu z innym fragmentem proroka, który oświadcza: „Już słońca mieć nie będziesz w dzień jako światła ani jasność księżyca nie zaświeci tobie, lecz Pan ci będzie wieczną światłością i Bóg twój – twoim blaskiem” (Iz 60,19; por. Ap 21,13; 22,5).

Zbawienie dokonane przez Chrystusa będzie do podziwiania nie tylko w momencie, gdy się objawia, uzdrawiając chorych i wskrzeszając umarłych, czy wówczas gdy przy pomocy głosu ucisza burzę na morzu, ale przede wszystkim wtedy, kiedy człowieka przenika i napełnia Boży Duch miłości, co stanowi autentyczne uzdrowienie i prawdziwe odrodzenie osób z sercem podobnym do serca Bożego, pełnego miłości.

Doprawdy, jedna z najważniejszych idei, notabene mało podkreślana w interpretacji tekstów nowotestamentowych, polega na tym, aby widzieć, że to, co w Starym Testamencie było zarezerwowane dla Boga, teraz – w Nowym Przymierzu – jest realizowane przez człowieka. Największym przejawem owej nadzwyczajnej transformacji jest moc przebaczenia. Ewangelista Marek opowiada, że gdy Jezus powiedział do paralytyka: „Dziecko, odpuszczone są twoje grzechy”, uczeni w Piśmie myśleli w sercach swoich: „Czemu On tak mówi? [On] bluźni. Któż może odpuszczać grzechy, prócz jednego Boga?” (Mk 2,6-8). Wówczas Jezus podkreśla, że „Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów” (Mk 2,10), ponieważ został napełniony Duchem, który czyni Go miłosiernym jak Ojciec.

Bodaj najbardziej niesłuchane spełnienie historii zbawienia realizuje się w chwili, gdy Chrystus przekazuje tę samą „moc” Piotrowi jako skale, na której budowany jest Kościół (Mt 16,19), oraz wszystkim apostołom (J 20,22-23) i całej wspólnocie chrześcijańskiej (Mt 18,18). Co więcej, Pan Jezus nakazuje w formie „przykazania” swoim uczniom przebaczać braciom, a nawet nieprzyjaciołom (Mt 5,44-48), ponieważ przykazuje tak miłować, jak On miłował (J 13,34). A zatem, jeżeli przebaczenie, które stanowi szczyt miłości, zostaje nakazane jako przykazanie, to znaczy, że można je wypełniać – z pomocą Ducha Świętego rozlanego w sercach wierzących. Ponadto, Bożego zbawienia, czyli Jego przebaczenia nie doświadcza człowiek, który nie przebacza braciom (Mt 6,14-15; 18,28-35; Łk 6,37). Przebaczenie otrzymuje się, samemu przebacząc. To, co człowiekowi wydaje się niemożliwym, bo za bardzo „boskie”, jest w istocie możliwe dzięki darowi łaski. Ten, kto wierzy, modli się więc o Ducha, jedyny dynamizm Bożej miłości, i prosi Ojca o to, aby mógł ofiarować swe przebaczenie i w ten sposób stać się dzieckiem Boga, podobnym do Niego w miłości, zdolnym do miłosierdzia, które jest światłem zbawienia dla wszystkich ludzi (Mt 5,13).

## Uniwersalizm zbawienia

**344.** Apostolskie głoszenie Ewangelii zawiera w samym centrum orędzie o zbawieniu przyniesionym przez Chrystusa:

„A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia – łaską [bowiem] jesteście zbawieni – razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie, aby w nadchodzących wiekach przeogromne bogactwo swej łaski okazać przez dobroć względem nas, w Chrystusie Jezusie” (Ef 2,4-7).

Apostoł Paweł, jak pokazaliśmy wcześniej, koncentruje swoje przesłanie na orędziu o „usprawiedliwieniu” grzeszników, czyli na jednym z wymiarów, przy pomocy którego wypowiada prawdę o przebaczeniu, które zbawia. W tym momencie dodamy tylko kilka uwag w celu podkreślenia tego, na czym polega specyfika jego „ewangelii”.

Pierwsza dotyczy zaznaczenia absolutnego pierwszeństwa łaski, nieustannie poruszanej przez Pawła, i to w opozycji do wszelkiego pysznego przypisywania zbawienia własnym czynom. Gdy historia zbawienia spełnia się w Chrystusie, w istocie dokonuje się „nowe stworzenie” (2 Kor 5,17; Ga 6,15), które angażuje całe stworzenie (Rz 8,18-25). Sam kontekst pozwala zrozumieć, że to działanie Boga daje istnienie i życie (nowym) stworze-

niom, a nie umoralniający wysiłek ludzi (Ef 2,8-10). Ten największy dar jest prezentowany przez Pawła nie jako zwykłe remedium na katastrofalny proces dziejowy grzesznej ludzkości, ale jako realizacja „planu Bożego” (Rz 8,28), podjętego przez Niego przed stworzeniem świata (Ef 1,1-14). Apostoł Narodów pisze: „tych, których przedtem poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był Pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą” (Rz 8,29). „Chwała”, którą Bóg obdarował „syna człowieczego” (Ps 8,6), w całej okazałości i prawdzie przychodzi do niego w wydarzeniu zbawczej łaski. W ten sposób historia objawia triumf Boga jako triumf miłości, ponieważ żadna moc na niebie albo na ziemi, albo pod ziemią „nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8,39). Przymierze to jest wieczne, niezniszczalne. Jeżeli jest prawdą, że wszyscy ludzie są grzesznikami i potrzebują przebaczenia, to nie ich próby czy zasługi ich zbawią, ponieważ „dostępują usprawiedliwienia darmo (*dōrean*), z Jego łaski (*charis*), przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3,24). Bóg bowiem „okazał nam swoją miłość przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8; por. Ef 2,11-18). Dzięki tej śmierci z miłości Duch został rozlany w sercach wierzących, tak że mogą żyć, spełniając pragnienia Boga i wydając takie owoce, jak: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22-23).

**345.** Ten niezmierny dar został udzielony nie tylko ludowi Izraela, ale także wszystkim ludom (Dz 10,34-35). To punkt kardynalny Pawłowego orędzia, o jaki walczył zarówno po to, aby usunąć wszelkie formy wynoszenia się tych, którzy byli obrzezani, jak i po to, żeby maksymalnie wypowiedzieć darmowość zbawienia w Chrystusie. Wierzyć mogą wszyscy, a to właśnie przez wiarę (a nie przez różnego rodzaju rytuały czy praktyki) otrzymuje się dostęp do łaski i pełni życia (Rz 5,1-2; por. Rz 3,27-30). Chodzi, rzecz jasna, o wiarę dynamiczną i kreatywną, „która działa przez miłość” (Ga 5,6).

Paweł zaiste nie zaniedbuje parenezy, gdzie zachęca do prowadzenia życia i postępowania godnego Boga i otrzymanej łaski. Jednak tym, co poprzedza i umożliwia praktykę miłości jest Boże przebaczenie, dzięki któremu Bóg pojednał ze sobą całą ludzkość (Rz 5,11; Ef 2,16; Kol 1,20). Posługa apostołska stanie się narzędziem tego zbawczego jednania Boga z ludźmi:

„Wszystko pochodzi od Boga, który pojednał nas ze sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jed-

niania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5,18-20).

## Podsumowanie

**346.** Niepełne odczytanie Rdz 3 dało początek raczej negatywnej koncepcji człowieka, określonego od samego początku przez grzech i jego konsekwencje. Niemniej należy zwrócić uwagę na to, że zanim dokonane zostało wykroczenie, istniało przykazanie, które stanowi korzystną dyspozycję dla człowieka, bowiem oświeca i dodaje odwagi (ponieważ pokazuje dobro, a polecając je, wskazuje jako możliwe). Bóg dał je poznać ludziom, swoim stworzeniom, jedynym powołanym do posłuszeństwa, gdyż tylko one są wolne, stworzone na obraz Boży. Jeszcze wcześniej od przykazania ludzie otrzymali dar od Stwórcy w postaci Jego tchnienia życia, dar ducha, który może się objawiać poprzez mądrość, prorocstwo, sprawiedliwość i miłość. Ponadto dar podporządkowania sobie wszystkich stworzeń ziemi, które Bóg dał im, aby im służyły; a to dlatego, że tylko człowiek jest w stanie przyjąć każde z nich, umożliwiając mu dobroczynną służbę na chwałę Stworzyciela. Zanim pojawił się grzech, było przymierze ustanowione przez Boga i objawione w Jego darach; przed grzechem jest wierność Boga, pełna miłości i niezawodna.

Jeżeli człowiek – istota krucha i niespójna, głupia i niewdzięczna – z biegiem czasu okazuje się niezdolnym do kontynuowania roli partnera w fascynującej komunii z Bogiem, to ów fakt nie może skłaniać do systematycznego obniżania wartości ludzi jako takich, połączonego z radykalnym pesymizmem wynikającym z analizy toczącej się historii. W ten sposób bowiem zapomina się o Bogu. O Bogu historii, Bogu wiernym miłości, który tam, gdzie wzmagą się grzech, jeszcze obficie rozlewa łaskę (Rz 5,20). Historia zbawienia wysławia Boga w Jego miłości – bezinteresownej, szczodrej i niewyczerpanej (Rz 8,31-38); wysławia również człowieka, którego Bóg uczynił zdolnym do tego, aby rzeczywiście rozwijał swą naturę „syna”, który zarówno przyjmuje, jak i przekazuje miłość. Ta miłość jest źródłem nadziei dla każdego wstępującego na arenę dziejów pokolenia – aż do czasu, gdy trwać będzie tylko miłość, ponieważ wszystko zostanie poddane Bogu, będącemu „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

## ZAKOŃCZENIE

**347.** W zakończeniu czytelnik spodziewa się otrzymać syntetyczny skrót całości. W niektórych przypadkach zamierza oszczędzić sobie trudu analizowania tekstu i uznaje za wystarczające mieć przed oczami uproszczone streszczenie tego, co autor wyjaśniał szczegółowo. Współcześnie ludzie komunikują się między sobą za pomocą krótkich zdań, niemal sloganów, bez argumentacji, bez wylawiania różnych odcieni znaczeniowych. Wielu karmi się takimi pigułkami. W innych, rzadszych i godnych pochwały przypadkach czytelnik szuka syntezy, jednak nie po to, by zwolnić się z czytania całej książki, lecz aby ukierunkować swoją uwagę na newralgiczne – zdaniem autora – punkty. W tym przypadku podsumowania zawierają takie drogowskazy, które ułatwiają w inteligentny i dobrze przemyślany sposób długi proces czytania.

W niniejszym *Dokumencie* idee przewodnie zostały zarysowane we wstępie, a syntetyczne zbieranie w krótkim tekście tego, co stanowiło przedmiot różnorodnych analiz, byłoby sprzeczne z zamysłem, realizowanym na poprzednich stronach. Doprawdy, byłoby czymś niegodnym człowieka i samego Boga zredukować antropologiczne przesłanie Biblii do kilku sformułowań, jak to zostało już powiedziane na początku, że człowiek jest tajemnicą i w nim ukrywa się cudowny zamysł Boga; a każdy człowiek jest powołany do tego, aby ten Boży zamysł badać, przyjąć jego sens i nim żyć.

Mówiąc dokładniej, celem trudu podjętego w tworzeniu rozdziałów naszego tekstu było ukazanie niezwykłego bogactwa Objawienia, na które składają się odcienie, kontrasty, rozwinięcia tematów, sugestie, i jedynie ktoś naiwny może uważać, że je dogłębnie poznał. Autentyczna lektura polega na umiejętnym przyswojeniu sobie złożoności, bez prerażania się wysiłkiem, bez złudnego wyobrażania sobie, że się pojęło całe godne podziwu działanie Boga. Reguła ta dotyczy nie tylko tych stron, ale całej Biblii. Akt czytania jest sam w sobie procesem, dynamizmem, dzięki któremu wzrasta się za sprawą inteligentnego przyswajania sobie orędzia, nigdy nie wyczerpując go. Zawsze pozostanie przed nami otwarte pytanie: „czym jest człowiek?”; i wraz z Syracydesem jesteśmy wezwani do tego, aby uznać, że tej tajemnicy „pierwszy [człowiek] nie poznał do końca, ostatni też do dna jej nie zgłębi” (Syr 24,28).

**348.** Poszczególne rozdziały i ich części, a także pojedyncze paragrafy *Dokumentu* są niczym drzwi, które prowadzą do tekstu biblijnego, złożonego, zróżnicowanego i pełnego aluzji, często brzmiącego jako coś odległego od naszego świata pojęć, jak swego rodzaju dysonans. Niemniej to

właśnie tu mamy dostęp do słowa Bożego, którego należy słuchać. Liczne cytaty z Pisma Świętego obecne w prezentacji tematów nie są popisem erudycji czy zwykłymi argumentami przemawiającymi za przedłożonymi sformułowaniami, lecz stanowią pomoc dla osobistego zgłębiania tematu. Są kolejnymi drzwiami, które prowadzą do kontemplacji pocieszającej prawdy o człowieku widzianym w świetle Bożego Objawienia. Prawdę mówiąc, wiele innych zagadnień, aspektów i problemów mogłoby być podjętych; a inne próby interpretacji nie tylko są uprawnione, ale nawet konieczne, aby w pewniejszy sposób wyrazić to, czym – według Biblii – jest człowiek, stworzony przez Boga jako syn, uczestnik zadziwiającego przymierza z Ojcem.

Chcąc określić jedną formułą, czym jest człowiek, to tak jakby zrobić zdjęcie danej osoby w określonym momencie jej życia i rościć sobie pretensje do tego, że ów „obrazek” wyraża całą jej historię oraz sens życiowego doświadczenia. Być może moglibyśmy zatem powiedzieć, że poszczególne rozdziały i paragrafy tego *Dokumentu* są kolejnymi ujęciami istoty człowieka z różnych punktów widzenia i w odpowiednich zbliżeniach, aby przedstawić antropologię biblijną w sposób mniej sumaryczny. Poza tym na niniejszych stronach zamiast statycznego obrazu, nieustannie proponowaliśmy podążanie drogą rozumowania, *itinerario*, zaczynając się w świadectwie pamięci o początkach, biegnącą poprzez analizę świadectw historycznych, bogatych w wielorakie i zróżnicowane poszerzenia tematyki, i nie utożsamiając prawdy z jednym tylko punktem na owej drodze, choćby to był punkt końcowy i podsumowujący, który zresztą nie miałby sensu bez tego, co go poprzedza.

**349.** Nade wszystko jednak nasz zarys, wielowymiarowy i mobilny, porównywalny do płomyka ognia symbolizującego Ducha, ma na celu pokazać, że prawda człowieka w rzeczywistości jest „niewidzialna”. Nie dlatego, że wewnętrzny i duchowy wymiar wymyka się percepcji zmysłowej, chociaż może być jakoś przywołany za pomocą metafor i symboli; ale dlatego, że to, czym jest człowiek, nie jest adekwatnie wyrażone nawet przez najbardziej poprawny opis jego historycznej paraboli, naszkicowanej z zastosowaniem najbardziej kompletnej dokumentacji faktów „obiektywnych” (Koh 3,11). Tajemnica człowieka zakorzeniona jest w mrocznej głębi jego początku, wyobrażonej jako cudowne kształtowanie się stworzenia w łonie kobiety, gdzie z kilku komórek rośnie syn człowieczy, tak że nawet sama matka nie wie, jak to się w niej dokonuje (2 Mch 7,22), ponieważ w tym sekretnym miejscu to Bóg jest tym, który działa (Jr 1,5; Ps 119,73; 139,13-14; Hi 10,8). Doprawdy, to początkowe wydarzenie stanowi „figurę” całej paraboli człowieka, bowiem proroczo wskazuje na

to, że w skomplikowanych perypetiach istot ludzkich jest aktywnie obecna jakaś moc stwórcza, nikomu nieznana (J 1,31); jest to ukryte i obiecujące *stawianie się* istoty poczętej, częściowo jedynie poznawane intuicyjnie, istoty, która ma być prawdziwą rzeczywistością człowieka. Narodziny – gdy przychodzi na świat dziecko rodzące się z kobiety – są zawsze objawieniem, niewyobrażalną wizją, wstrząsającym i pocieszającym odkryciem. Coś podobnego przydarzy się nam u kresu naszego procesu bycia „kształtowanym” i formowanym jako nowe stworzenia, jako dzieci Boże (2 Kor 5,1-5). Pismo mówi, że jeszcze się nie objawiło w pełni, czym będziemy (Kol 3,3-4). Święty Jan pisze:

„Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi, ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1 J 3,2).

To, czym jesteśmy, prawda o istocie ludzkiej, znajduje swój wyraz w fakcie, że zostaliśmy nazwani i rzeczywiście jesteśmy „dziećmi Bożymi” (1 J 3,1). Nie tylko jesteśmy stworzeniami, istotami rozumnymi i wolnymi, nie tylko dziećmi człowieka. Jesteśmy także dziećmi Najwyższego, podobnymi do Niego, i to na zasadzie podobieństwa, które chociaż jest trudne do pojęcia i opisania, to jednak będzie w pełni odsłonięte, gdy dopełni się nasza egzystencja, gdy miejsce obrazu (paraboli) zajmie rzeczywistość, a podobieństwo człowieka do Boga osiągnie swą pełnię w wizji twarzy w twarz, podobnie jak widzi Ojca Jednorodzony Syn i doznaje od Niego najwyższej miłości, będącej samą istotą podobieństwa do Boga (J 1,18).

**350.** Patrząc na Jezusa, medytując pilnie Jego historię, można zbliżyć się do pewnego wyobrażenia i pojęcia wielkości, którą obdarzony został syn człowieczy (*Gaudium et spes*, nr 22), mało co mniejszy od Boga (Ps 8,6). Nie wystarczy szukać w Ewangeliach jakiejś budującej sentencji bądź pocieszającego faktu, nie wystarczy nawet przyswoić sobie Jego misteria światła. Konieczne będzie wejście w ciemność upokorzenia, konieczne będzie wpatrywanie się w zniekształcone i pozbawione wszelkiego piękna oblicze Chrystusa (Iz 53,2), ponieważ to na drodze upokorzenia, cierpienia, niesprawiedliwości doświadczanej z miłości można dostrzec wzniosłą wielkość człowieka, w misterium jego odrodzenia dokonanego przez Boga. To nie po męce, ale w centrum krzyża dane jest chrześcijanom widzieć prawdę (1 Kor, 2,2). Piłat nie zdając sobie sprawy, powiedział to, prezentując Jezusa tłumowi i mówiąc: „Oto człowiek” (J 19,5). Również człowiek wierzący – tak jak Chrystus – przemierzy tę samą drogę, aby pod wpływem działania Ducha Pańskiego zostać przemienionym na obraz Syna (2 Kor 3,18).





# SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA.....	5
WPROWADZENIE .....	9
Czym jest człowiek? .....	9
Zarys antropologii biblijnej .....	11
Niektóre reguły hermeneutyczne .....	11
<i>Postuszeństwo słowu Bożemu</i> .....	12
<i>Ciałość Pisma Świętego</i> .....	13
<i>Człowiek w relacji</i> .....	16
<i>Człowiek w historii</i> .....	16
Aby ułatwić lekturę <i>Dokumentu</i> .....	17
Duch <i>Dokumentu</i> .....	18

## ROZDZIAŁ I

ISTOTA LUDZKA STWORZONA PRZEZ BOGA .....	21
<b>Rdz 2,4-7</b> .....	22
<b>1. Człowiek ulepiony z ziemi</b> .....	25
Doświadczenie ludzkiej przemijalności .....	26
Lud Izraela na pustyni .....	29
Modlitwa człowieka śmiertelnego .....	31
Bóg daje poznać drogę życia .....	33
Przeciw głupiej ludzkiej wyniosłości .....	33
Obietnica życia .....	34
Jezus z Nazaretu z pomocą ludzkiej słabości .....	35
Pawłowa pochwała słabości i nadzieja zmartwychwstania .....	38

Chwalić się słabościami .....	39
Nadzieja na zmartwychwstanie ciał .....	40
<b>2. „Boskie” tchnienie w człowieku .....</b>	<b>41</b>
Człowiek na obraz żyjącego Boga (Rdz 1,26-27) .....	42
<i>Człowiek – pasterz istot żywych .....</i>	<i>43</i>
<i>Człowiek powołany do rodzenia życia .....</i>	<i>44</i>
<i>Człowiek jako dziecko Boga .....</i>	<i>44</i>
<i>Człowiek odpowiedzialny za życie .....</i>	<i>45</i>
Człowiek może/winien być „jak Bóg” w praktykowaniu sprawiedliwości .....	47
Mądrość pośredniczką życia i władzy .....	48
Człowiek Boży .....	49
Król według serca Bożego .....	50
Prorocy, mężowie Boży .....	51
Modlitewna medytacja o człowieku „ukoronowanym chwałą i czcią” .....	52
Jezus z Nazaretu, prawdziwy człowiek, obraz Boga .....	53
Chrześcijanin, obraz Boga .....	56
Podsumowanie .....	57

## ROZDZIAŁ II

ISTOTA LUDZKA W OGRODZIE .....	59
Rdz 2,8-20 .....	60
<b>1. Pokarm dla człowieka .....</b>	<b>64</b>
Pokarm jako Boży dar .....	66
Wybieranie właściwego pożywienia .....	69
Pragnienie życia: od pokarmu ziemskiego do pokarmu duchowego .....	71
Uwielbienie pełne wdzięczności .....	71

Prośba o pokarm duchowy . . . . .	72
Prorocy wzywają do dzielenia się i ogłaszają uczcie eschatologiczną . . . . .	73
Opowiadanie prorockie . . . . .	73
Prorockie słowa . . . . .	74
Chleb ofiarowany przez Chrystusa . . . . .	77
Chleb powszedni . . . . .	77
Pokarm w obrzędach religijnych . . . . .	78
Pokarm duchowy . . . . .	80
Pokarm w życiu wspólnot chrześcijańskich . . . . .	80
W potrzebie . . . . .	81
Posiłek wspólnotowy . . . . .	81
<b>2. Obowiązek pracy powierzony człowiekowi . . . . .</b>	<b>83</b>
Praca i jej prawa . . . . .	83
Problemy związane z pracą . . . . .	88
Normy dotyczące pracy . . . . .	90
(1) Przykazanie dotyczące szabat . . . . .	90
(2) Przepisy chroniące pracowników najemnych . . . . .	92
(3) Ustawodawstwo dotyczące osób służących wspólnocie . . . . .	93
(4) „Służba” Boża . . . . .	94
Praca i modlitwa . . . . .	94
Konieczność i ograniczenia ludzkiej pracy . . . . .	95
Praca ludzka i „dzieło” Boga . . . . .	99
Działanie ludzi . . . . .	99
Działanie Boga . . . . .	101
Praca, służba, posługa . . . . .	103
Praca apostołska Pawła . . . . .	104
<b>3. Zwierzęta jako pomoc dla człowieka . . . . .</b>	<b>106</b>
Pomoc dla życia . . . . .	107

Pomoc w stawaniu się mądrym . . . . .	109
Zwierzęta uczą . . . . .	109
Misterium życia w świadectwie świata zwierząt . . . . .	110
Zwierzęta jako znak działania Boga . . . . .	111
Pomoc w kulcie starotestamentowym . . . . .	113
Podsumowanie . . . . .	115

### ROZDZIAŁ III

RODZINA LUDZKA . . . . .	117
Rdz 2,21-25 . . . . .	119
<b>1. Miłość między mężczyzną i kobietą</b> . . . . .	124
Pieśń o miłości . . . . .	125
Piękno . . . . .	125
Wzajemne poszukiwanie się i pragnienie wspólnoty . . . . .	126
Jedyna taka relacja . . . . .	127
Miłość jest delikatna, trzeba jej strzec . . . . .	128
Święto . . . . .	129
Pieśń miłości staje się modlitwą . . . . .	129
Uznanie mędrców i ich przestrogi . . . . .	130
Związek małżeński w historii ludzkości: problemy, normy, wykroczenia . . . . .	135
A) Aspekty problematyczne . . . . .	136
<i>Poligamia</i> . . . . .	136
<i>Małżeństwa mieszane</i> . . . . .	138
<i>Rozwód</i> . . . . .	139
B) Relacje transgresywne . . . . .	145
<i>Kazirodztwo</i> . . . . .	145
<i>Cudzołóstwo</i> . . . . .	146
<i>Prostytucja</i> . . . . .	147

<i>Homoseksualizm</i> .....	148
Związek małżeński w perspektywie prorockiej .....	156
Przykład i nauczanie Jezusa .....	158
Jezus i kobiety .....	158
Celibat dla Królestwa Bożego .....	159
Nauczanie Pawła .....	161
Na temat małżeństwa .....	161
Na temat celibatu .....	164
<b>2. Miłość między rodzicami i dziećmi</b> .....	166
Obowiązki rodziców i dzieci według Prawa .....	171
Ustawodawstwo dotyczące rodziców .....	172
Ustawodawstwo dotyczące dzieci .....	174
Nauczanie mędrców Izraela .....	177
Głos proroków .....	180
Przykład i nauczanie Jezusa .....	182
Wskazówki pastoralne tradycji apostołskiej .....	184
<b>3. Miłość braterska</b> .....	190
Historia ludów .....	194
Imperializm a Królestwo Boże .....	195
Izrael, lud braci .....	196
Lud solidarny .....	198
Lud w kontekście wojny .....	200
Nauczanie mędrców .....	206
Braterstwo i wrogość w modlitwie psalmów .....	208
Przesłanie proroków .....	211
Jezus i Jego „bracia” .....	212
Wspólnota braterska chrześcijan .....	214
Podsumowanie .....	217

## ROZDZIAŁ IV

CZŁOWIEK ZANURZONY W HISTORII .....	219
<b>1. Człowiek pod Prawem .....</b>	<b>221</b>
<b>Rdz 2,16-17 .....</b>	<b>223</b>
Polecenie Boże na początku historii ludu Izraela .....	226
Przymierze i Prawo .....	226
Opowiadanie i Prawo .....	227
Dar Prawa .....	227
Prawo w tradycjach sapiencjalnych .....	232
Nakazy Pana – przedmiot modlitwy .....	234
Prorocy zwiastunami i interpretatorami Tory .....	237
Jezus a przykazania Boże .....	240
Paweł a Prawo .....	241
<b>2. Posłuszeństwo i przekroczenie Prawa .....</b>	<b>245</b>
<b>Rdz 3,1-7 .....</b>	<b>245</b>
Przekroczenie Prawa i posłuszeństwo w dziejach ludzi .....	251
Rozprzestrzenianie się zła .....	251
Obecność sprawiedliwego .....	253
W dziejach Izraela .....	254
Wkład tradycji mądrościowych .....	255
Kuszenie i/albo próba .....	255
Nieprawi .....	256
Nie ma nikogo, kto byłby sprawiedliwy przed Bogiem .....	257
Surowe spojrzenie proroków .....	258
Powszechna niewierność .....	260
Wszyscy są współwinni .....	260
Przyjęcie Bożego przesłania w modlitwie .....	261
Jezus – Sprawiedliwy, który zbawia .....	262

Konieczność nawrócenia .....	262
Pokonanie pokusy .....	263
Zwycięstwo nad Szatanem .....	264
Usprawiedliwienie dokonane przez Chrystusa .....	265
Wszyscy są grzesznikami .....	265
Chrystus usprawiedliwia .....	266
<b>3. Interwencja Boga w historię grzeszników .....</b>	<b>267</b>
<b>Rdz 3,8-24 .....</b>	<b>267</b>
Świadectwo Prawa i Proroków .....	274
Model cykliczny .....	281
Postęp w historii i jej wypełnienie .....	282
Historia widziana oczami mędrców Izraela .....	284
Droga zbawienia w modlitwach Izraela .....	286
Miłosierdzie przychodzące w osobie Jezusa .....	287
Chrystus objawia miłosierdzie Ojca .....	288
Uniwersalizm zbawienia .....	290
Podsumowanie .....	292
<b>ZAKOŃCZENIE .....</b>	<b>293</b>

