

Ks. JANUSZ CZERSKI

POJĘCIE ŚWIĘTOŚCI BOGA W TERMINOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

W księgach Pisma św. często pojawia się pojęcie świętości Boga, osób, miejsc i przedmiotów. Świętość jest przede wszystkim cechą Boga, mówi o Jego istnieniu i działaniu, ale występuje również u stworzeń, odnosi się do kultu i moralności. Z tych względów idea świętości posiada bogatą i różnorodną treść, dzięki czemu od dawna interesowała autorów.

Świętość w księgach Starego Testamentu najlepiej opracował W. Baudissin, a na wynikach jego badań opierają się późniejsze dzieła¹. Ks. S. Styś uznał jednak wszystkie te prace za niewystarczające i zamierzał ponownie zająć się tym zagadnieniem, ale przedwczesna śmierć nie pozwoliła mu tego dzieła dokończyć. Zachował się tylko skrypt do wykładów teologii biblijnej, w których ks. S. Styś przedstawił niektóre wyniki swoich badań².

Świętość w Nowym Testamencie była już w XIX w. przedmiotem rozprawy doktorskiej E. Issela³. Autor bada pochodzenie i znaczenie pojęcia świętości w pismach Nowego Testamentu, a następnie w świetle pojęcia świętości dokonuje charakterystyki pierwotnej gminy chrześcijańskiej. E. Issel mało jednak korzysta z tekstów, a problem rozwiązuje dosyć pobieżnie. W kilkadziesiąt lat później pojawia się praca J. Dillerbergera, która stawia sobie za cel scharakteryzować różne typy świętości w Nowym Testamencie, jak świętość Boga, człowieka itp.⁴. Praca ta ma jednak charakter popularno-naukowy. Kiedy więc R. Asting ponownie podjął temat świętości wspomina tylko o pracy E. Issela⁵. Autor stara się odpowiedzieć na pytanie: Jaki był wpływ pojęć judaistycznych i hellenistycznych na rozwój idei świętości w pierwotnym chrześcijaństwie, a zwłaszcza w pismach Nowego Testamentu? Ponieważ R. Asting zajął się nie tylko Nowym Testamentem, ale również innymi najstarszy-

1. W. Baudissin, *Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament*, Berlin 1911.
2. Ks. S. Styś, *Pojęcie świętości w Starym Testamencie*, Lublin 1958 (nieudrukowane).
3. E. Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*, Leiden 1887.
4. J. Dillerberger, *Das Heilige im Neuen Testament*, Kufstein 1926.
5. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930.

mi pismami chrześcijański,ni, dlatego tylko niektórym tekstom Nowego Testamentu mógł poświęcić więcej uwagi, o innych tylko wspomina, a wiele tekstów zupełnie pomija. Praca nie daje więc dokładnego obrazu świętości w Nowym Testamencie.

Z tych względów pojęcie świętości nadaje się do opracowania, ale można na nie spojrzeć pod różnym kątem. Nikt jeszcze nie spojrział na świętość z punktu widzenia terminologii. Tymczasem terminologia świętości jest bardzo bogata. Nasuwa się więc przypuszczenie, że poszczególne określenia świętości muszą się czymś różnić, posiadać jakieś specjalne odcienie, wyrażać szczególne aspekty pojęcia świętości. Słowniki Nowego Testamentu, a nawet praca R. Trench'a o synonimach w Nowym Testamencie⁶ z konieczności podają tylko ogólne i podstawowe znaczenia poszczególnych terminów, pomijając bogaty wachlarz odcieni, jaki mogą one zawierać. W związku z tym, ograniczając się tylko do tych określeń i tekstów, które odnoszą się do Boga zajmiemy się następującym problemem: Jakie odcienie wyrażają poszczególne określenia świętości? Jakie cechy świętości widzą w Bogu poszczególni autorowie ksiąg Nowego Testamentu?

W tym celu drogą analizy tekstów, które mówią o świętości Boga będziemy dążyć do odnalezienia różnych aspektów tej świętości. W pierwszej części omówimy terminy podstawowe świętości, a w drugiej wieloznaczne. Przez określenia podstawowe należy rozumieć takie, które oznaczają tylko pojęcie świętości, a przez wieloznaczne te, które mają wiele znaczeń i wśród nich znaczenie świętości.

I. ŚWIĘTOŚĆ BOGA W OKREŚLENIACH PODSTAWOWYCH

Do podstawowych określeń świętości w księgach Nowego Testamentu należą *hagios*, *hagnós*, *hierós*, *hósios* i *semnós*, ale pojęcie świętości Boga wyraża tylko *hagios* i *hósios*.

A. *Hágios*

Określenia *hagiadzein* — *hagios* — *hagiótes* spotyka się w Nowym Testamencie najczęściej. *Hagiadzein* określa różne przejawy życia religijnego chrześcijan⁷, odnosi się następnie do Chrystusa⁸, Apostołów⁹ i Kościoła jako społeczności wiernych¹⁰ oraz do przedmiotów, które są związane z kultem¹¹. Natomiast o świętości Boga *hagiadzein* mówi tylko u Mt 6, 9 i Łk 11, 2.

Hagios jest przymiotem miejsc i rzeczy poświęconych Bogu¹², Kościoła i ludzi¹³, Aniołów¹⁴, Ducha św.¹⁵ oraz Chrystusa¹⁶. Świętość Boga określa termin *hagios* u Łk 1, 49; J 17, 11 b; 1 P 1, 15-16), w 1 J 2, 20 i w Obj 4, 8; 16, 10. *Hagiótes* występuje tylko w 2 Kor 1, 12 i Hbr 12, 10. W obydwu wypadkach termin ten określa zarówno świętość Boga jak i ludzi.

6. R. Ch. Trench — A. Deissmann, *Synonyme des Neuen Testaments*, Tübingen 1907. 206-212.

7. Np. Dz 20, 32; Rz 15, 16; 1 Kor 1, 2.

8. J 10, 36; 1 P 3, 15.

9. J 17, 17, 19.

10. Ef 5, 26.

11. Mt 23, 17, 19; 1 Tm 4, 5.

12. Np. Mt 4, 5; Łk 1, 72; 2 P 2, 21.

13. Mk 6, 20; Ef 5, 2; 1 P 1, 16.

W Nowym Testamencie hagios oznacza: święty, doskonały, poświęcony Bogu, co sprowadza się do jednego znaczenia podstawowego: wyniesiony ponad ogólny poziom¹⁷. Zbadamy teraz, jakie odcienie posiada określenie hagios, jeżeli odnosi się do Boga.

1. 2 Kor 1, 12 i Hbr 12, 10

„Chlubą naszą to jest: świadectwo naszego sumienia, że postępowaliśmy na świecie, zwłaszcza wśród was w świętości i szczerości Boga (en hagióteti kai eilikrineia tou Theou), nie w cielesnej mądrości, lecz w łasce Boga” (2 Kor 1, 12).

W kodeksach: D, F, G, L oraz 6, 104, 326, 177, 436 i w przekładach łacińskich, syryjskich oraz greckich w miejsce zwrotu en hagióteti czytamy en hapolóteti. Zdaniem E. B. Allo ta druga lekcja lepiej łączy się z kontekstem, w myśl którego św. Paweł broni się przed zarzutem zmienności, a ponad to Apostoł w swoich listach chętnie posługuje się terminem hapolótēs (prostota)¹⁸. Według O. Prockscha zwrot en hagióteti kai eilikrineia wskazuje na udział św. Pawła w przymiotach Boga, ponieważ zarówno w Starym Testamencie jak i w Nowym hagiótēs jest zawsze cechą Boga. Tymczasem eilikrineia w księgach Nowego Testamentu nie odnosi się do Boga. Na tej podstawie O. Procksch sądzi, że termin hagiótēs nie harmonizuje z terminem eilikrineia, wobec czego lepsza jest lekcja: en hapolóteti. W tym wypadku zarówno określenie hapolótēs jak i eilikrineia odnosi się do św. Pawła, a genetivus tou Theou wyjaśnia, że obydwa te przymioty posiada Apostoł tak jak odpowiadają one Bogu¹⁹. Za tą samą lekcję opowiada się również P. Bachmann, H. Lietzmann, F. V. Filson i ks. E. Dąbrowski²⁰.

Racje przytaczane przez E. B. Allo są niewątpliwie słuszne, ale nie uzasadniają całkowicie lekcji en hapolóteti, ponieważ świętość i to na wzór Boga jest bardziej przekonującym argumentem niezmienności Apostoła, niż jego prostota. Podobnie nie wydaje się słuszne twierdzenie O. Prockscha, że termin eilikrineia nie może być przymiotem Boga. Termin ten ma sens: prostota, czystość, doskonałość wypróbowana w blasku absolutnych wartości²¹. Nie posiada więc takich znaczeń, których nie możnaby odnieść do Boga, chociaż 2 Kor 1, 12 byłby jedynym tekstem, w którym słowo to odnosi się do Boga. Poza tym lekcję en hagióteti ma większość kodeksów i najstarszych przekładów.

14. Mk 8, 38; Łk 9, 36; Obj 14, 10.

15. Np. Mt 15, 32; Mk 13, 11; Łk 2, 26.

16. Np. Łk 1, 35; Dz 4, 27.

17. Por. F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis³ 1961 (= ZLexGr) 13-14; H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, Parisiis 1831-1965, Nachdruck: Graz 1954 (= Stephanus) 1, 321 n; W. Bauer, *Griechisch — Deutsches Wörterbuch*, Berlin 5 1958 (= Bauer, GdW) 17-18.

18. E. Allo, *Saint Paul. Seconde Epitre aux Corinthiens*. Paris² 1956, 20.

19. K. G. Kuhn — O. Procksch, *Hágios*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= TWNT) 1, 115.

20. P. Bachmann, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, Leipzig² 1009, 46; H. Lietzmann, *An die Korinther I-II*, Tübingen³ 1931, 169; F. V. Filson, *The second Epistle to the Corinthians*, New York 1953, 284-285; Ks. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, 405.

21. Por. ZLexGr 368; Stephanus 3, 244; Bauer, GdW 441; H. G. Liddell — R. Scott, *A Greek — English Lexicon*, Oxford 1958 (= Liddell — Scott) 1, 436.

Termin *hagiótes* zachodzi jeszcze tylko w Hbr 12, 10, co mogło być przyczyną zastąpienia tego terminu przez kopistów i tłumaczy bardziej zrozumiałym określeniem i częstszym w obiegu. Z tych względów przyjmujemy jako autentyczne określenie *hagiótes*, a nie *haplótes*²².

Hagiótes mówi o etycznej świętości, ale autorowie różnie ją pojmują. E. Issel, N. Schump, J. Sickenberger i W. Bauer widzą w tym określeniu ideę czystości²³. E. Isselowi przeciwstawia się R. Asting i twierdzi, że idea czystości jest aspektem negatywnym: mówi jakie nie jest postępowanie św. Pawła, a tymczasem taki aspekt zawiera już wzmianka o szczerości. Wobec tego słowo *hagiótes* powinno posiadać cechy pozytywne i R. Asting proponuje, aby przyjąć, że chodzi tu o doskonałość etyczną, która polega na posiadaniu cnót²⁴.

C. Spicq sądzi natomiast, że *hagiótes* oznacza tu: prosty, doskonały, niedwulicowy. Zdaniem C. Spicq'a w ten sposób pojmowali sens tego słowa kopiści, skoro zastąpili je bardziej szczegółowym — *haplótes*²⁵. Pogląd ten, chociaż jest możliwy nie wyjaśnia jednak wszystkiego, ponieważ różnice między tekstami mogą również wynikać z błędnego odczytania terminów, zwłaszcza, że *hagiótes* i *haplótes* pisane dużymi literami są do siebie podobne.

Wobec różnych poglądów na nowo zbadamy treść terminu *hagiótes* w 2 Kor 1, 12. W tym celu stwierdzimy, jakie znaczenie ma on w Septuagińcie i w paralelnym miejscu z Listu do Hebrajczyków.

W Septuagińcie *hagiótes* zachodzi tylko w 2 Mch 15, 2 w związku z opisem przygotowań Nikanora do bitwy z żołnierzami Judy Machabeusza. Nikanor zamierza uderzyć na Żydów w dniu, w którym obowiązywał ich spoczynek świąteczny. Wtedy ci Żydzi, którzy znajdowali się w armii Nikanora wyrażają protest: „Ucznij dzień, któremu Ten, który nad wszystkim czuwa, udzielił chwały i świętości (*hagiótetos*)”. W świętości dnia spoczynku przejawia się świętość samego Boga, a objawia się ta świętość jako doskonałość etyczna, ponieważ wymaga od ludzi zachowywania praw religijnych.

O udziale człowieka w świętości Boga mówi autor Listu do Hebrajczyków:

„Tamci (ojcowie) karcili (*epaideucn*) nas według swej woli na czas znikomych dni (życia), ten zaś (Bóg) czyni to dla naszego dobra, aby nas uczynić uczestnikami swej świętości (*hagiótetos*)” (12, 10).

Autor przeciwstawia karcenie dzieci przez rodziców cierpieniom, które Bóg zsyła na ludzi i wskazuje na wychowawcze wartości tych

22. Por. R. Asting, dz. cyt. 231; J. Sickenberger, *Der zweite Brief an die Korinther*, Bonn⁴ 1932, 95; P. Ketter, *Die Korintherbriefe*, Freiburg im Br. 1937, 362; C. Spicq, *Deuxième épître aux Corinthiens*, Paris 1951, 312; J. Kürzinger, *Die Briefe des Apostels Paulus. Der zweite Brief an die Korinther*, Würzburg 1954; A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae⁹ 1964, 593; J. Héring, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchatel — Paris 1958, 24; E. Nestle — K. Aland, *Novum Testamentum Graece de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchatel — Paris 1958, 24; E. Nestle — K. Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Stuttgart²¹ 1962, 458.
23. E. Issel, dz. cyt. 46; M. Schump, *Das Heilige in der Bibel*, Theologie und Glaube 22 (1930) 332; J. Sickenberger, dz. cyt. 95; Bauer, *GdW* 19.
24. R. Asting, dz. cyt. 223-234.
25. C. Spicq, *Deuxième épître aux Corinthiens*, dz. cyt. 312.

cierpień. Z drugiej strony utrzymuje, że znosząc te cierpienia stajemy się uczestnikami świętości Boga. Autor przytacza tekst Przp. 3,11—12, w myśl którego mędrzec zwraca uczniowi uwagę, aby nie lekceważył karcenie ze strony Boga, bo jest to wychowanie na wzór tego, jakie ojciec stosuje względem swoich dzieci i domowników, a posługuje się przy tym nawet karami cielesnymi jako środkami rozumnej pedagogii²⁶. Przekonanie, że nie należy bezkarnie puszczać żadnego przestępstwa, było pierwszą zasadą wychowania moralnego i ulubionym tematem ksiąg mądrościowych Starego Testamentu. Bóg wychowuje sprawiedliwych Izraelitów przez zsyłanie cierpień, które ich przekształcają i udoskonalają, gdy są dobrze znoszone²⁷.

Termin *paideia* (karcenie) szczególnie często zachodzi w Księdze Przysłów i ma tam sens etyczny: wdrażanie cnót przez napominanie i kary, lub: wpajanie wiedzy. Bardzo typowy jest ten termin dla myśli greckiej poza Pismem św. jako określenie sposobu wpajania wiedzy i cnót²⁸. W Nowym Testamencie słowo to zachodzi jeszcze w dwu miejscach: Ef 6,4 i 2Tm 3,16. W obydwu tekstach *paideia* mówi o etycznym doskonaleniu człowieka, o wdrażaniu go w dobre obyczaje²⁹. Zarówno więc w środowisku greckim jak i w Septuagińcie oraz w Nowym Testamencie termin ten wyraża dążenie do osiągnięcia moralnej doskonałości. Do tego samego celu zmierzają również cierpienia, zsyłane przez Boga, o których wspomina autor Listu do Hebrajczyków. Ponieważ cierpienia te prowadzą do udziału w świętości Boga, jak stwierdza tekst Hbr 12, 10, stąd nasuwa się wniosek, że świętość Boga i ludzi polega tu na moralnej doskonałości, która obejmuje wszystkie cnoty.

Wniosek nasz potwierdza opinię R. Astinga, że również w 2 Kor 1, 12 termin *hagiotes* oznacza doskonałość moralną, która polega na posiadaniu cnót. We wszystkich tekstach Pisma św. termin ten określa świętość Boga, ale jako wartość, w której również stworzenia mają swój udział.

2. 1 P 1, 15 - 6

„I wy stańcie się świętymi (*hagioi*) w całym postępowaniu (*anastroke*) wzorem Tego, który was powołał, Świętego (*Hagion*). gdyż jest napisane: Świętymi (*hagioi*) bądźcie, bo Ja Święty (*Hagios*) jestem”.

Św. Piotr po ogólnych napomnieniach, aby wierni dążyli do nieba, przypomina ich grzeszne postępowanie przed nawróceniem, a następnie wzywa do praktykowania świętości, wskazując na Boga jako wzór. Argumentem, który skłania do naśladowania świętości Boga jest tekst Starego Testamentu oraz fakt, że Bóg jest nie tylko Ojcem, ale i Sędzią każdego człowieka³⁰. Świętość Boga jest Jego najbardziej charakterystyczną cechą, zastępuje Imię własne i dlatego jest równoznaczna z po-

26. Hbr 12, 5-6.

27. Por. Spicq, *L'Ecclesiastique*, Paris 1946, 589-590; J. Weber, *Le Livre de la Sagesse*, Paris 1946, 417; Ks. S. Łach, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, 274.

28. Por. Bauer, *GdW* 1156; Liddel — Cott 2, 1286; *ZLexGr* 972.

29. Por. A. Médebielle, *Epître aux Ephésiens*, Paris 1951, 70;

O. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1962, 493.

30. 1 P 1, 13-17.

jęciem „Bóg”, ponieważ św. Piotr w miejsce Imienia Boga posługuje się terminem *hagios*. Bliższe odcienie tego określenia znajdziemy, analizując motywy, na które Apostoł wskazuje, wzywając do naśladowania świętości Boga.

Pierwszym motywem, na który powołuje się św. Piotr jest cytat z Księgi Kapłańskiej: „Świętymi bądźcie, bo Ja Święty jestem” (Kpł 11, 45). W myśl tego tekstu naśladowanie świętości Boga łączy się z zachowywaniem przepisów czystości rytualnej, czyli zewnętrznej. Czystość rytualna ma jednak swoje uzasadnienie w tym, że istotę Boga pojmowano jako moralnie świętą, wobec której nie można stanąć z jakąkolwiek niedoskonałością³¹. Jest tu więc mowa o moralnej doskonałości Boga. Św. Piotr powołując się na cytat Kpł 11, 45 ma również na myśli etyczną świętość, ponieważ stwierdza, że świętość ma się wyrażać w postępowaniu. Postępowanie określa terminem *anastrofe*, który w greckiej literaturze klasycznej oraz w inskrypcjach hellenistycznych określa przejawiający się na zewnątrz styl życia³². Podobnie w Nowym Testamencie słowo to oznacza przejawiający się na zewnątrz sposób życia³³.

Św. Piotr przypomina wiernym ich grzeszne postępowanie przed nawróceniem i przeciwstawia je nowemu, chrześcijańskiemu życiu: „(Bądźcie) ułożeni nie według dawniejszych waszych, gdy byliście nieświadomi żądz, ale w całym postępowaniu (*anastrofe*) stańcie się świętymi” (1 P 1, 14 b — 15 a). Pogański styl życia, to postępowanie według „żądz” a odmalował je dokładniej i w bardzo ciemnych barwach św. Paweł w Liście do Rzymian 1, 18-32. Podstawową cechą tego pogańskiego sposobu życia jest brak poznania Boga i oddawanie się bałwochwalstwu, w wyniku czego poganie popadają w liczne błędy i wady. Św. Paweł wylicza wiele takich wad: bezbożność, walka z prawdą, nieczystość, złośliwość, chciwość, niezyczliwość, zazdrość, pycha, chępliwość oraz inne. Analogicznie wykazywał i grzechów podaje św. Paweł w 1 Kor 6, 9-10; Gal 5, 20; Kol 3, 8 i w innych tekstach. Przeciwwstawieniem tego życia pogan jest całe postępowanie wiernych, którzy powinni uwolnić się od dawnych grzechów i w ten sposób upodobnić się do Boga. Świętość Boga, o której mówi 1 P 1, 15-16 polega więc na Jego opozycji do grzechu i nieczystości i tę cechę wyraża tu termin *hagios*³⁴.

Drugim powodem, dla którego Bóg jest święty, to — Jego władza sędziowska. Św. Piotr przypomina, że chociaż Bóg jest Ojcem, którego cechuje dobroć i miłosierdzie, to jednak jest również Sędzią, który nie ma „względu na osoby”, ale wszystkich sądzi sprawiedliwie, na podstawie uczynków³⁵. W pojęciu świętości Boga w 1 P 1, 15-16 mieści się więc także idea sprawiedliwości³⁶. Z ojcowskiego tytułu Boga wynika trzecia cecha Jego świętości — miłość.

31. Por. A. Clamer, *Le Lévitique*, Paris 1946, 99.

32. Por. Polyb 4, 32, 1; W. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, Lipsiae³ 1915-1924 (= *Syll*) 682. 6; 740, 3.

33. Por. Bauer, *GdW* 122; Ks. F. Grylewicz, *Listy Katolickie*, Poznań 1959, 106; *ZLexGr* 107; O. A. Jankowski, *Listy*, dz. cyt. 456 n.

34. Por. R. Asting, dz. cyt. 242; H. Windisch — H. Preisker, *Die katholische Briefe*, Tübingen³ 1951, 56; Ks. F. Grylewicz, *Listy*, dz. cyt. 188.

35. Por. Rz. 2, 9-11; 2 Kor 5, 10 oraz inne.

36. Por. R. Asting, dz. cyt. 242.

W całości zatem na treść terminu hagios składają się tu trzy cechy: opozycja do grzechu, sprawiedliwość i miłosierdzie.

3. Mt 6, 9 i Łk 11, 2.

„Ojczy nasz, który (jesteś) w niebie. Niech uświęca się (hagiastheto) Imię Twoje”.

Tekst Modlitwy Pańskiej³⁷ przekazany nam przez Mateusza różni się od wersji Łukasza, ale w obydwu relacjach zachodzi identyczna formuła „niech uświęca się Imię Twoje”.

Zwrot o Imieniu Bożym należy interpretować zgodnie z semickimi pojęciami. W Księgach Starego Testamentu imię określa istotę, rolę i przeznaczenie tego, które je nosi. Imię nadawane dziecku miało wartość błogosławieństwa, a dla jego wrogów wartości przekleństwa. Zmiana imienia łączyła się z nominacją lub wewnętrzną przemianą. Podobnie, gdy autorowie ksiąg Starego Testamentu mówią o szukaniu, uwielbianiu, dziękczynieniu i znieważaniu Imienia Bożego, mają na myśli samą osobę Boga. Koncentrują oni w pojęciu Imienia Bożego wszystko to, co pragną powiedzieć o istocie Boga³⁸. Podobne znaczenie zwrotu „Imię Boże” spotykamy w Nowym Testamencie. Kiedy więc Chrystus Pan mówi, że objawił uczniom Imię swojego Ojca, tym samym stwierdza, że odkrył przed nimi istotę Boga jako Ojca³⁹.

Stąd pierwsza prośba Modlitwy Pańskiej „niech uświęca się Imię Twoje”, wskazuje na istotę Boga, która objawia się w pojęciu Ojca. Takiej formuły poza tym miejscem nie spotykamy więcej w Nowym Testamencie, a jej znaczenie jest przez autorów w różny sposób interpretowane⁴⁰.

Według Tertuliana, prośba o uświęcenie Boga wskazuje na czynność człowieka, którego obowiązkiem jest poznanie i uwielbianie Boga⁴¹,

37. Do najważniejszych opracowań Modlitwy Pańskiej należą następujące: G. Walter, *Untersuchungen der griechischen Vaterunser — Exegesen*, Leipzig 1914; J. Hensler, *Das Vaterunser. Text — und Literaturkritische Untersuchungen*, Münster i. W. 1914; P. Fiebig, *Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes*, Gütersloh 1927; G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig² 1930, 281-365; E. Walter, *Das Gebet des Herrn*, Freiburg 1948; J. Lowe, *The Interpretation of the Lord's Prayer*, Evaston 1956; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Freiburg — Leipzig 1958; H. van den Bussche, *Le „Notre Père”*, Paris 1960; J. Jeremias, *The Lord's Prayer in Modern Research*, *The Expository Times* 71 (1960) 141-146; E. Lohmeyer, *Das Vater Unser*, Göttingen⁴ 1960; Ks. F. Gryglewicz, *Pierwotny tekst Modlitwy Pańskiej*, *Zeszyty Naukowe KUL* 5 (1962) 17-31; W. Marchal, *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens*, Romae 1963, 191-197.
38. Por. H. Bietenhart, *Ónoma*, *TWNT* 5, 253.257; Ks. S. Łach, *Księga Wyjścia*, Poznań 1964, 310; J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène. Suivi d'une étude sur la connaissance de foi dans saint Jean*, Paris 1942, 113. Zob. także O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, *Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 64 (1934) 51.
39. Por. J 17, 6.26. Zob. E. Lohmeyer, *Das Vater*, dz. cyt. 49; W. Thüsing, *Herrlichkeit und Einheit*, Leipzig 1961, 26; A. Wikenhauser, *Das Evangelium nach Johannes*, Regensburg³ 1961, 305.
40. Znaczenie pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej w aspekcie historycznym omawiali: G. Walther, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser Exegese*, W: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur* 3, t. X, z. 3, Leipzig — Berlin 1914; R. Asting, dz. cyt. 76-79.

a św. Augustyn dodaje, że to uwielbienie Boga polega na prowadzeniu pobożnego życia⁴². W czasach nowożytnych interpretację Tertuliana podejmuje E. Issel⁴³, a J. Knabenbauer łączy tłumaczenie Tertuliana i św. Augustyna⁴⁴. Natomiast A. Durand, J. Huby i A. Valensin utrzymują, że uświęcenie Boga polega na poznaniu Go jako świętego⁴⁵. Podobnie R. Asting kładzie nacisk na rolę człowieka w uświęceniu Boga, a swoją opinię uzasadnia bierną formą słowa hagiadzein. Uświęcenie Imienia Bożego polega, zdaniem tego autora na uwielbieniu, pokucie i posłuszeństwie człowieka wobec woli Boga, która objawia się w przykazaniach⁴⁶. Tylko M. J. Lagrange stwierdza, że świętość Boga polega na Jego moralnej doskonałości⁴⁷.

Inne tłumaczenie pierwszej prośby „Ojczy nasz” proponuje T. Zahn. Zwraca on uwagę na rolę Boga w uświęceniu swego Imienia, a pogląd swój uzasadnia tekstami Starego Testamentu, które mówią o uświęceniu Imienia Bożego. Na podstawie tych tekstów T. Zahn dochodzi do wniosku, że Imię Boga, które miało być w oczach pogan uwielbione, zostało sprofanowane na skutek grzechów Izraela i kar, jakie Bóg musiał na nich zsyłać. Ponowne uświęcenie Boga nastąpi dopiero w czasach eschatologicznych, kiedy to Bóg objawi swoją świętość w potędze i majestacie, gdy będzie karał bezbożnych i nagradzał sprawiedliwych⁴⁸. Podobne tłumaczenie znajdujemy u E. Klostermanna⁴⁹.

Najnowsi egzegeci przypisują urzeczywistnienie omawianej prośby „Ojczy nasz” zarówno Bogu jak i człowiekowi. Zdaniem więc P. Dauscha i H. Schürmanna Bóg uświęca się, gdy objawia swoją wielkość i przewagę nad światem, a człowiek uświęca Boga przez poznanie Jego istoty. Świętość Boga objawia się zatem w Jego potędze i chwale⁵⁰. Natomiast D. Buzy świętość Boga rozumie tu w aspekcie moralnym jako posiadanie cnót i opozycję do grzechu⁵¹. Szeroko interpretuje interesującą nas formułę J. Schmid, opierając się na tekstach Starego Testamentu. Według autora Bóg uświęca się, gdy objawia swoją wielkość i potęgę, a człowiek uświęca Go przez poznanie, prowadzenie pobożnego życia i zachowywanie przykazań. Świętość Boga wyraża się zatem w chwale i w mocy oraz w wartościach moralnych, ale pełne jej objawienie się nastąpi dopiero w czasach eschatologicznych⁵². Podobny pogląd reprezentuje H. van den Bussche i E. Lohmeyer⁵³. Natomiast oryginalne ujęcie podaje K. Staab, według którego Bóg uświęca swoje

41. Tertulian, De Oratone 3.

42. Augustinus, Epistola ad Probum 11, 21.

43. E. Issel, dz. cyt. 38.

44. J. Knabenbauer — A. Merk, Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum, Parisiis³ 1922, 268.

45. A. Durand, Evangile selon saint Matthieu, Paris³³ 1948; A. Valensin — J. Huby, Evangile selon saint Luc, Paris⁴¹ 1952, 218.

46. R. Asting, dz. cyt. 82-85.

47. M. J. Lagrange, Evangile selon saint Matthieu. Paris⁴ 1927, 128

48. T. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, Leipzig² 1905, 272-274.

49. E. Klostermann, Das Matthäusevangelium, Tübingen² 1927, 57.

50. P. Dausch, Das Matthäusevangelium, W: tenze Die drei älteren Evangelien, Bonn⁴ 1932, 124; H. Schürmann, dz. cyt. 33-38.

51. D. Buzy, Evangile selon saint Matthieu, Paris 1950, 78-79.

52. J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Leipzig⁴ 1963, 128-129.

53. H. van den Bussche, Le „Notre Père”, 52-53. 55; E. Lohmeyer, dz. cyt. 43. 55.

Imię, gdy objawia się jako Ojciec i udziela wiernym ojcowskich darów. Natomiast chrześcijanie uświęcają Boga przez życie, które odpowiada godności dzieci Bożych⁵⁴.

Wobec różnych interpretacji pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej należy na nowo zbadać jej znaczenie i na tej podstawie określić treść czasownika *hagiadzein*. W tym celu naprzód określimy znaczenie formuły „uświęcać Imię Boże” w księgach Starego Testamentu i w źródłach rabinistycznych. Z kolei poszukamy podobnych formuł w Nowym Testamencie i określimy ich sens, a wreszcie zbadamy, co mówi najbliższy kontekst pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej.

W księgach Starego Testamentu często spotykamy wzmianki o uświęceniu Boga, względnie Jego Imienia. Bóg uświęca swoje Imię przez słowa i czyny, a dokonuje tego w różny sposób. Gdy synowie Aarona „ofiarowali” Mu „na obcym ogniu” i za karę zostali spaleni ogniem, który Bóg na nich zesłał, wtedy Bóg powiedział do Mojżesza: „Uświęcę się (*hagiasthesomai*), a przed całym ludem okażę swą chwałę (*doksasthesomai*)”⁵⁵. Bóg „okazał swą chwałę” zsyłając ogień, przy pomocy którego ukarał winowajców, czyli dał dowód swej siły i potęgi. Uświęcenie polega więc na objawieniu mocy. Bóg okazuje swą chwałę, czyli uświęca się również wtedy, gdy kieruje swą moc i potęgę przeciw narodom, które uciskają Izraela⁵⁶. Uświęcenie Imienia Bożego dokonuje się także przez ludzi, którzy szanują i wypełniają przykazania Boga, ponieważ inne narody widząc tę uległość wobec Boga, uznają Jego potęgę⁵⁷. W rezultacie, interesująca nas formuła: „niech uświęca się Imię Twoje” mówi o poznaniu i objawieniu się potęgi, mocy i chwały Boga, a myśl tę podkreśla wspólne występowanie terminów: *hagiadzein* i *doksadzein*. Nie oznacza to oczywiście, że chwała (*dóksa*) jest równoznaczna ze świętością, ponieważ według pojęć Starego Testamentu chwała Boża jest pojmowana jako zewnętrzny wyraz mocy, wielkości i świętości Boga. Chwała Boga jest tylko jedną z cech Jego świętości⁵⁸.

W tekstach judaistycznych również znajdujemy wzmianki o uświęceniu Boga, a podmiotem tego uświęcenia jest zarówno Bóg jak i człowiek. W modlitwie żydowskiej *Qaddis Służby Bożej* czytamy: „Niech okaże się chwała Twoja i niech uświęca się Tve wielkie Imię na świecie, który został stworzony według Twojej woli”⁵⁹. W tym tekście terminy „uświęcać” i „okazać chwałę” występują synonimicznie. Bóg zatem uświęca się, gdy objawia swoją chwałę i potęgę. W poglądach uczonych żydowskich znajdujemy następnie wzmianki o uświęceniu Boga przez człowieka, które polega na uznaniu Jego potęgi i na po-

54. K. Staab, *Das Evangelium nach Matthäus*, Würzburg 1951, 39.

55. Kpł 10, 3. Cytujemy za Septuagintą.

56. Syr 36, 4.

57. Kpł 12, 31-33. Por. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*, Paris 1934, t. II, 40; A. Clamer, *Le Levitique*, dz. cyt. 167.

58. Por. P. Imschoot, *Téologie de l'Ancient Testament*, Paris — Tournai 1954, 49-50.

59. Por. K. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament, aus Talmud und Midrasch*, München² 1954-1956, 1, 408.

słuszeństwie Jego woli. Terminy „uświęcać” i „okazać chwałę” występują tu również zamiennie⁶⁰.

Stwierdziliśmy zatem, że zarówno Stary Testament jak i literatura judaistyczna pojmują termin „uświęcać Boga” jako synonim zwrotu „okazać Jego chwałę”. Na tej podstawie możemy odnaleźć w Nowym Testamencie formuły podobne do pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej.

Taką podobną formułę znajdujemy w Ewangelii św. Jana: „Ojcze, okaz chwałę Imienia Twojego (doksason sou to ónoma)”⁶¹. Tym zwrotem zakończył Chrystus Pan swoją wypowiedź o potrzebie czekającej Go męki i śmierci, na tle porównania do ziarna pszenicy, które musi być wrzucone do ziemi, aby wydało owoc. Perspektywa cierpień przeraża, ale Chrystus nie będzie prosił Ojca o wybawienie, ponieważ przez swoją śmierć „okazuje chwałę Imienia Bożego”. To uwielbienie Ojca zostanie dopełnione przez czekającą Jezusa po śmierci nagrodę i chwałę, jakiej Bóg Mu udzieli. W ten sposób objawienia chwały Bożej dokonuje zarówno Bóg jak i Chrystus Pan⁶². Z drugiej strony, celem męki i śmierci Chrystusa jest Odkupienie, w którym przejawia się miłość Boga do człowieka⁶³. Dlatego słusznie twierdzi J. Bietenhardt i E. Schick, że w chwale Boga wyraża się Jego miłość⁶⁴. Chrystus Pan apeluje do Boga jako Ojca i prosi o uwielbienie „Imienia Ojca”, a więc istotne cechy Boga ujmuje w pojęciu Ojca. Cechami tymi są: dobroć, życzliwość i miłosierdzie.

W Modlitwie Arcykapłańskiej Zbawiciel mówi: „Objawiłem im Twoje Imię i (jeszcze) objawię, aby była w nich (taka) miłość, jaką mnie umiłowałeś” (J 17,26)). Chrystus Pan nawiązuje do początkowych słów Modlitwy, w których wyznał, że za pomocą nauczania, działalności i życia oraz przez zbliżającą się śmierć ukazuje chwałę Boga, czyli uwielbia Go. Natomiast we w. 26 Chrystus stwierdza, że dążąc do uwielbienia Boga jako Ojca, objawił Jego Imię, czyli pokazał, że Bóg jest Ojcem, a więc miłością⁶⁵.

W tych obydwu wypowiedziach Jezusa, które przekazał nam św. Jan określenie doksadzein nie wyraża potęgi Boga, lecz Jego miłość.

60. W komentarzu do Księgi Wyjścia 15, 2 czytamy, że skoro Izrealici wypełniają wolę Boga, to tym samym uwielbiają Jego Imię wśród ludzi (Mechilta 44 b).

61. Według kodeksu B tekst mówi o uwielbieniu Syna, ponieważ zamiast sou jest tam mou. Lekcja kodeksu B jest prawdopodobnie następstwem błędnego odczytania litery S.

Różnice zachodzą również co do terminu to ónoma. W kodeksach 33 35 579 1 118 124 826 1187 317, w wersjach: syrocharkleńskiej i gruzińskiej zachodzi ton hyion. Najbliższy kontekst uzasadnia jednak lekcję to ónoma i dlatego tę lekcję przyjmujemy za większością kodeksów i przekładów (W. Bauer, Das Johannesevangelium, Tübingen² 1925, 156; F. M. Braun, Evangile selon saint Jean, Paris 1950, 413; E. Schinck, Das Evangelium nach Johannes, Würzburg 1956, 118; A. Merk, dz. cyt. 359; E. Nestle — K. Aland, dz. cyt. 271).

62. Por. F. M. Braun, dz. cyt. 413-414; E. Schick, dz. cyt. 117-118; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Berlin 1963, 325-328.

63. Por. J 3, 16-17.

64. J. Bietenhardt, TWNT 5, 271; E. Schick, dz. cyt. 118.

65. Por. E. Schick, dz. cyt. 153-154; W. Thüsing, dz. cyt. 48-50.

Od tych tekstów odbiega Mt 5,16. W myśl tego cytatu Chrystus Pan poleca uczniom wykonywanie dobrych uczynków w tym celu, aby poganie widząc ich dobre postępowanie „okazali chwałę Ojcu, który jest w niebie”. „Dobre uczynki”, o których mówi Chrystus, to nie miłosierdzie wobec bliźnich, ale całe postępowanie, zgodne z nauką Chrystusa, chociaż w takim postępowaniu mieści się również i miłosierdzie⁶⁶. W tym wypadku „okazanie chwały” ze strony pogan polega na uznaniu wielkości i potęgi Boga, który jest przyczyną takiego życia wśród swoich wyznawców. Doksadzein u Mt 5, 16 ma zatem znaczenie zbliżone do Septuaginty, w przeciwieństwie do dwu przytoczonych wyżej miejsc z Ewangelii św. Jana.

Z tekstów podobnych do pierwszej prośby Modlitwy Pańskiej wnosimy, że podmiotem uświęcenia Boga jest zarówno sam Bóg jak i człowiek, a terminy, które o tym mówią: hagiadzein i doksadzein, obejmują dwie idee: miłości i potęgi. Najbliższy kontekst Modlitwy Pańskiej pozwoli nam jedno z tych znaczeń wyeliminować. Aby jednak określić związek pomiędzy pierwszą prośbą a następnymi, należy ustalić, który tekst Modlitwy jest pierwotny: Mateusza, czy Łukasza?

Badania nad pierwotnym tekstem Modlitwy Pańskiej rozpoczął już A. v. Harnack, H. Soden i J. Hensler⁶⁷. Problem oryginalnego tekstu nie przestał jednak być aktualny, a ostatnio na ten temat wypowiedzieli się: J. Jeremias oraz ks. F. Gryglewicz. J. Jeremias przypuszcza, że tekst „Ojcze nasz” kształtował się pod wpływem pierwotnej liturgii, która miała, tendencję do rozszerzania pierwotnego tekstu modlitw. Dlatego zdaniem tego autora, krótsza forma Modlitwy Pańskiej jest bardziej pewna, niż dłuższa, którą podaje św. Mateusz. Wobec czego tekstem oryginalnym jest wersja św. Łukasza, chociaż w przekładzie Modlitwy na język grecki słownictwo użyte w Ewangelii św. Mateusza lepiej oddaje oryginał aramajski⁶⁸.

Odmienne poglądy reprezentuje ks. F. Gryglewicz. Wykazuje on, że w Ewangelii św. Łukasza w stosunku do Ewangelii św. Mateusza zachodzą skróty i uproszczenia nauk Chrystusa. Podobnie w tekście Modlitwy Pańskiej św. Łukasz opuścił określenie Ojca jako tego, który „jest w niebie” oraz fragmenty: „bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi” oraz „ale zbaw nas od złego”. Badania zaś struktury Modlitwy w relacji Mateusza wskazują, że wszystkie opuszczone przez św. Łukasza fragmenty należały do tekstu pierwotnego. Stąd wynika, że wersja św. Mateusza dokładniej oddaje semicką treść poszczególnych zwrotów i wyrażeń oraz przekazuje nam Modlitwę Pańską bez dodatków i w tej formie w jakiej wypowiedział ją Chrystus Pan⁶⁹. Wyniki badań Ks. F. Gryglewicza harmonizują z poglądami większości egzegetów, uwzględniają se-

66. Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 85; P. Gaechter, *Das Mathäus Evangelium*, Innsbruck — Wien 1964, 159.

67. A. von Harnack, *Ueber einige Worte Jesu*, W: *Sitzungsberichte der kngl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin 1904, 195-208; H. von Soden, *Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunser*, W: *Christliche Welt* 18 (1904) 218-224; J. Hensler, dz. cyt.

68. J. Jeremias, art. cyt. 141-146.

69. Ks. F. Gryglewicz, *Pierwotny tekst*, art. cyt. 20-31.

micki sposób wyrażania się Chrystusa Pana i św. Mateusza oraz sposób pisania św. Łukasza ⁷⁰.

Najbliższy kontekst formuły „niech uświęca się Imię Twoje” określa nam zatem tekst św. Mateusza. Tekst Modlitwy Pańskiej w relacji Mateusza ma swoistą strukturę literacką, jest tekstem poetyckim ⁷¹. Na ten tekst składają się: inwokacja i dwie części wyrażające prośby. Nas interesują prośby pierwszej części:

hagiastheto to ónoma sou,
eltheto he basileia sou,
genetheto tó thelema sou (Mt 6, 9-10a).

Natomiast uzupełnienie trzeciej prośby („jak w niebie tak i na ziemi”) łącznie z inwokacją tworzy jedną całość, czyli tzw. inkluzję ⁷². Prośby posiadają identyczną budowę: czasownik, rzeczownik i zaimek, a każde słowo stoi na tym miejscu, które zajmuje jego odpowiednik w zdaniu następnym lub poprzednim. Te prośby wzajemnie sobie odpowiadają jako paralelne stychy poezji hebrajskiej. Stąd wnosimy, że uświęcenie Imienia Bożego jest związane z nadejściem Jego Królestwa i realizacją Jego woli, a wniosek ten znajduje potwierdzenie w tekstach rabinistycznych ⁷³.

Egzegeci różnie jednak pojmują „przyjście Królestwa Bożego” ⁷⁴. J. Bonsirven opiera się na założeniu, że Królestwo Boże zaczęło się z chwilą pojawienia się Jezusa i dlatego prośbę o przyjście Królestwa należy rozumieć jako błaganie o wzrost już istniejącego. Prośbę uzasadnia fakt, że Królestwo jest zwalczane przez siły sprzeciwiające się Bogu, a niezmierną liczbą ludzi nie zna jeszcze Boga wcale. Taka sytuacja wymaga od człowieka usilnej troski o rozwój Królestwa Bożego ⁷⁵. Większość egzegेतów w interpretacji omawianej prośby uwzględnia wolę ludzką, o ile poddana jest woli Bożej w ten sposób przyczynia się do realizacji Królestwa Bożego. Człowiek chcąc realizować Królestwo Boże, powinien wypełniać wolę Bożą na ziemi. Ten kierunek reprezentują: J. Weiss, W. Bousset, J. M. Lagrange oraz P. Dausch ⁷⁶. Natomiast J. Schmid i W. Trilling łączą w jedną całość drugą i trzecią prośbę Mo-

70. Por. Augustinus, Enchirid 116; P. Dausch, Das Matthäusevangelium, 123; M. J. Lagrange, Evangile selon saint Matthieu, 124; T. Soiron, Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche exegetische und theologische Erklärung, Freiburg i. Br. 1941, 222; A. Durand, Evangile selon saint Matthieu, 103; A. Valensin — J. Huby, dz. cyt. 218; A. Jones, The Gospel of Jesus Christ according to St. Matthew, London² 1953, 863.

71. Strukturę literacką Modlitwy Pańskiej badali: w wersji św. Łukasza J. Jeremias, art. cyt. 142, a w wersji św. Mateusza Ks. Gryglewicz, Pierwotny tekst, art. cyt. 28-30.

72. Ks. Gryglewicz, j. w. 29.

73. Por. K. L. Strack — P. Billerbeck, dz. cyt. 1, 419.

74. O drugiej prośbie Modlitwy Pańskiej w aspekcie historycznym pisał ks. J. Pytel w artykule: Adveniat Regnum tuum. Historia interpretacji prośby, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL 11 (1964) 57-69.

75. J. Bonsirven, Le règne de Dieu, Paris 1957, 160-161. Por. P. Buzzy, dz. cyt. 79; K. Staab, Das Evangelium nach Matthäus, 39; H. Schürmann, dz. cyt. 50-52.

76. J. Weiss — W. Bousset, Die Schriften des Neuen Testaments. Die drei älteren Evangelien, Göttingen 1917, t. I, 277-278; M. J. Lagrange, Evangile selon saint Matthieu, dz. cyt. 128-129; P. Dausch, Das Matthäusevangelium, 125 n.

dlitwy Pańskiej. Podmiotem działającym w realizowaniu Królestwa Bożego jest przede wszystkim Bóg, a następnie człowiek o ile poddaje się woli Bożej i wypełnia ją⁷⁷.

Najbardziej oryginalną interpretację podaje A. Hamman, którego zdaniem w prośbie chodzi o jednorazowe przyjscie Mesjasza, poprzez które Bóg realizuje plan zbawienia. Zdaniem autora, wskazuje na to znaczenie terminu *erchomai*, od którego pochodzi aoryst *eltheto*. *Erchomai* w Septuaginie odnosi się do Mesjasza i oznacza Jego nadejście oraz otwarcie eryl zbawienia. Dlatego w prośbie o przyjscie Królestwa Bożego zamyka się myśl o urzeczywistnieniu przez Boga w stosunku do ludzi Jego planu zbawienia⁷⁸.

Interpretacja A. Hammana jest filologicznie poprawna, ponieważ poszczególnych prośbach Modlitwy Pańskiej występuje tak zwany aoristus complexivus, który odnosi się wprawdzie do faktu jednorazowego, ale oznacza, że czynności obejmujące ten fakt trwają przez dłuższy okres czasu⁷⁹. Pogląd autora należy jednak uzupełnić o współdziałanie woli człowieka w przyjsciu Królestwa, na co wskazuje zarówno struktura literacka całej Modlitwy jak i wypowiedzi Chrystusa Pana o Królestwie Bożym.

Prośba o przyjscie Królestwa Bożego mówi więc o ciągłej realizacji przez Boga planu zbawienia, który realizuje się przy udziale człowieka i zmierza do urzeczywistnienia Bożej miłości. Z drugiej zaś strony, na podstawie wzajemnych powiązań pomiędzy pierwszą i drugą prośbą Modlitwy Pańskiej, wnosimy że podobnie w prośbie o uświęcenie Bożego Imienia chodzi o uwydatnienie idei Bożej miłości, zwłaszcza że Chrystus Pan nazywa Boga Ojcem, a więc podkreśla, że istota Boga objawia się w pojęciu Ojca.

W ten sposób doszliśmy do wniosku, że Imię Boże uświęca Bóg, gdy realizuje swój plan zbawienia oraz człowiek, który w realizacji tego planu współdziała z Bogiem. Całość natomiast zmierza do ukazania miłości Boga. Miłość jest zatem istotnym składnikiem uświęcenia i ona najbardziej uwydatnia się w słowie *hagiadzein*, które o tym uświęceniu mówi. Nie należy jednak wykluczać także innych składników świętości, które Bóg ujawnia, gdy uświęca się Jego Imię jak potęgę, chwałę, czy inne niż miłość cechy doskonałości moralnej. Zachodzą one w każdym pojęciu świętości, ale w Modlitwie Pańskiej nie są tak uwydatnione jak miłość.

Nasza interpretacja zbliża się do opinii K. Staaba, według którego uświęcenie Boga polega na Jego objawieniu się jako Ojca. Natomiast pozostali autorowie reprezentują odmienne poglądy.

Mateusz i Łukasz, pisząc o uświęceniu Imienia Bożego skorzystali z gotowych formuł, często spotykanych w Starym Testamencie i w środowisku judaistycznym z tym, że termin hebrajski QDS oddali za Septuagintą przez *hagiadzein*. Zarówno formuła ze Septuaginty jak i podobne formuły Mateusza i Łukasza mówią o uświęceniu istoty Boga, ale inaczej. Ją pojmują. Nowy Testament podkreśla miłość a Septuaginta — potęgę i chwałę.

77. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 105; W. Trilling, dz. cyt. 164.

78. A. Hamman, *La prière. Le Nouveau Testament*, Paris 1961, 95-109.

79. Por. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae 1960, § 255; F. Blass — A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1950, § 332.

4. Łk 1, 49.

„Ponieważ Potężny (dynatós) uczynił mi wielkie rzeczy, a Jego Imię Święte (hagion)”.

E. Nestle, H. J. Vogels oraz K. von Tischendorf stawiają po słowie dynatós kropkę i w związku z tym łączą drugą część w. 49 z w. 50:

„I Jego Imię Święte, a miłosierdzie Jego z pokolenia na pokolenie dla tych, którzy się Go lękają”⁸⁰.

W myśl tej konstrukcji zachodzi paralelizm pomiędzy pojęciem świętości a pojęciem miłosierdzia. Przyjmujemy jednak pierwszą konstrukcję, ponieważ przypomina ona tekst Ps 109 (110), 9, w którym potęgą Boga i Jego święte Imię są synorżimami⁸¹.

Kantyk Magnificat wyraża uwielbienie Boga za okazane we Wcieleniu Chrystusa miłosierdzie Boga i za Jego potęgę w rozdawnictwie łask. Maryja dostrzega swoją wyjątkową rolę we Wcieleniu Chrystusa i dlatego zapowiada, że w przyszłości „narody będą Ją nazywać błogosławioną” (w. 48), a interesujący nas w. 49 stanowi uzasadnienie tej przepowiedni. We w. tym zachodzi typowa starotestamentalna formuła „święte Imię Boga”. Zwrot „Imię Boga” jest równoznaczny ze słowem „Bóg”, a koncentrują w nim autorowie biblijni wszystko, co chcą powiedzieć o istocie Boga tak jak objawia się ona ludziom. W. 49 mówi zatem o świętości całej istoty Boga, ale egzegeci proponują różne koncepcje tej świętości.

R. Asting i J. Huby twierdzą, że świętość Boga polega tu na Jego potędze⁸². F. Hauck, K. Staab i J. Schmid podkreślają raczej wspaniałość Boga⁸³, a W. Grundman utrzymuje, że Bóg jako święty jest godny najwyższej czci religijnej i bojaźni⁸⁴. Inne elementy świętości Boga wskazują: J. Knabenbauer i P. Dausch. Według J. Knabenbauera chodzi o ideę miłosierdzia, a według P. Dauscha — o ideę opozycji Boga do grzesznego świata⁸⁵. Większość jednak autorów wyróżnia w pojęciu świętości Boga w tekście Łk 1, 49 dwa odcienie: potęgę i doskonałość etyczną. Zdaniem więc T. Zahna świętość przejawia się w miłosierdziu i we wszechmocy⁸⁶, według M. J. Lagrange'a i C. Lavergne'a — w najwyższym majestacie i doskonałości etycznej, w której C. Lavergne wyróżnia miłość⁸⁷. Natomiast L. Marchal przyjmuje, że istotną cechą tej świętości jest transcendencja Boga⁸⁸.

Wobec różnych pojęć świętości Boga u Łk 1, 49 zachodzi konieczność zbadania tego tekstu zwłaszcza, że wymienieni autorzy nie zajmują się

80. E. Nestle — K. Aland, dz. cyt. 141; H. J. Vogels, *Novum Testamentum Graece*, Düsseldorf² 1922, 150; C. de Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, Lipsiae — Londini⁸ 1872, 194.

81. Por. J. Knabenbauer — A. Merk, *Evangelium secundum Lucam*, Paris² 1926, 78; M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, Paris³ 1927, 52; P. Dausch, *Das Lukasevangelium*, W: tenże, *Die drei älteren*, dz. cyt. 432; C. Lavergne, *Evangile selon saint Luc*, Paris³ 1932, 23; L. Marchal, *Evangile selon saint Luc*, Paris 1950, 33; A. Valensin — J. Huby, dz. cyt. 22; I. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, Matriti³ 1953, 169; A. Merk, dz. cyt. 191.

83. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1934, 29; K. Staab, *Das Evangelium nach Lukas*, Würzburg 1956, 19; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg³ 1960, 46.

specjalnie tym problemem, lecz tylko na marginesie innych zagadnień. W tym celu zwrócimy uwagę na tekst Psalmu, który jest we w. 49 zacytowany, następnie zbadamy, co mówi najbliższy kontekst w. 49, a wreszcie w oparciu o uzyskane wyniki ustalimy treść słowa *hagios*.

Ps 109 (110), 9 brzmi: „Święte (*hagion*) i straszne (*foberón*) jest Jego Imię”. W tekście tym terminy: *hagios* i *foberós* występują synonimicznie, zgodnie z semickim paralelizmem. Natomiast cały cytat zamyka rozważania o wspaniałości dzieł Boga, w których objawiła się Jego wielkość i potęga. Ta moc Boga jest w pojęciu Psalmisty wyrazem Jego świętości i wywołuje w człowieku uczucia bojaźni i strachu. W Magnificat tekst Psalmu uległ drobnej modyfikacji, ponieważ określenie *foberós* jest zastąpione przez *dynatós*. W wyniku tego świętość Boga jest tu przedstawiona jako Jego potęga, która przejawia się w dokonywaniu „wielkich rzeczy”. W przeciwieństwie zaś do Ps 109 (110), 9 moc Boża nie przeraża, ale wywołuje uczucia radosne i przyciągające do Boga, ponieważ objawieniu się potęgi towarzyszy miłosierdzie. Stąd w kontekście kantyku Magnificat słowo *foberos* wydawało się nieodpowiednie.

Potęgą, o której mówi w. 49 okazała się w dokonaniu przez Boga „wielkich rzeczy”, w których Maryja ma udział. Mówi o tym Gabriel w scenie Zwiastowania i Elżbieta przy powitaniu z Maryją.

Archanioł ogłasza zbliżające się narodzenie oczekiwanego Zbawiciela i płynące z tego faktu konsekwencje, jak odziedziczenie przez Mesjasza „tronu Dawida”, wieczne posiadanie nieskńczonego Królestwa oraz dziewicze poczęcie Jezusa w łonie Maryi. Dokonanie tych faktów przekracza naturalnie możliwości, może je sprawić tylko nadprzyrodzona interwencja Boga, dla Którego „nie ma rzeczy niemożliwej” (Łk 1, 31-35).

Interwencja Boga ma miejsce również podczas spotkania Elżbiety z Maryją i powoduje prorocze słowa św. Elżbiety oraz poruszenie się „dzieciątka w jej łonie” (Łk 1, 41-45). Potęga przejawia się zatem w okolicznościach towarzyszących Wcieleniu Chrystusa, przez które Bóg zmierza do Odkupienia ludzkości i tym samym objawia swoją dobroć i miłosierdzie.

Potęga i miłosierdzie Boga objawia się z kolei w rozdawnictwie łask „bojącym się Boga”, „pokornym”, „pragnącym” oraz w skierowaniu swej siły przeciw „pysznym”, „potężnym władcom”, „bogatym”⁸⁶. Bóg objawiając swą potęgę wobec wymienionych ludzi, kieruje się określonymi względami. Aby stwierdzić, jakie to są względy należy ustalić treść powyższych terminów. Mają one na pewno znaczenie semickie, ponieważ dużą część kantyku Magnificat stanowią cytaty Starego Testamentu, które nadają kantykowi specyficzny, semicki koloryt⁸⁹.

W księgach Starego Testamentu „bojący się Boga”, „pokorni” i „pragnący”, to kategoria tak zwanych ludzi „ubogich”, ale ubóstwo ma tu

84. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin² 1963, 65.

85. J. Knabenbauer — A. Merk, *Evangelium secundum Lucam*, dz. cyt. 88; P. Dausch, *Das Lukasevangelium*, 433.

86. T. Zahn, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig² 1913, 105.

87. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Luc*, 48; C. Lavergne, dz. cyt. 23.

88. L. Marchal, dz. cyt. 33.

89. ww. 50-53.

90. Por. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I—II*, Paris 1957, 82-83.

nie tyle sens ekonomiczny, ile raczej religijno-moralny. „Ubogi”, to człowiek wierny religii i Prawu, cieszący się specjalnymi względami Boga i „sprawiedliwy”⁹¹. Odrębną grupę tworzą „pyszni”, „potężni Władcy” i „bogaci”. Są to ci, którzy wysmiewają się z wiary ludzi pobożnych, są grzeszni i bezbożni⁹². Termin „potężni władcy” nie zawsze posiada sens ujemny, ponieważ określa czasem Boga lub dostojników królewskich ale w kantyku Magnificat znajduje się wśród określeń o treści ujemnej i dlatego oznacza ludzi moralnie złych⁹³.

Skoro Bóg objawia swoje miłosierdzie właśnie dobrym, natomiast karze złych, to przez to objawia swoją miłość do dobra moralnego, a opozycję do grzechu.

Stwierdziliśmy więc, że pojęcie świętości Boga u Łk 1, 49 obejmuje aż trzy cechy: potęgę, miłosierdzie i opozycję do grzechu. Te trzy odcięcia posiada w tym tekście termin hagios. O potędze i miłości mówił T. Zahn, R. Asting i J. Huby — tylko o potędze, J. Knabenbauer o miłości, a C. Lavergne tylko o opozycji do grzechu. Pozostali autorowie bardzo ogólnie mówią o świętości w tekście Łk 1, 49. Natomiast nikt z tych autorów nie dopatrywał się łącznie trzech elementów świętości Boga.

5. J 17, 11 b

„Ojciec Święty (hagie) strzeż (tereson) w Imieniu Twoim tych, których mi dałeś, aby w jedności byli (pocdobie) jak my”.

Tekst jest fragmentem tej części Modlitwy Arcykapłańskiej, w której Chrystus modli się za swoich uczniów⁹⁴. Zbawiciel prosi Ojca, aby zachował Apostołów w jedności, ponieważ mają oni kontynuować w świecie Jego misję. W dalszym ciągu Modlitwy następuje błaganie, aby uczniowie nie ulegli powszechnemu złu oraz prośba o ich „uświęcenie w prawdzie”.

Autorowie są zgodni w tym, że wzmianka o świętości Boga jest związana z prośbą o strzeżenie uczniów i zachowanie ich od złych wpływów świata, ale samo pojęcie świętości różnie pojmują.

R. Asting sądzi, że kiedy Chrystus nazywa Ojca hagios ma na myśli wspaniałość Boga⁹⁵. Do tej opinii zbliża się F. M. Braun, który wskazuje na ideę transcendentności⁹⁶. Natomiast M. J. Lagrange i A. Durand przypuszczają, że chodzi raczej o świętość etyczną, a zwłaszcza o czystość Boga. M. J. Lagrange łączy w 11 z w. 17, w którym Chrystus prosi o uświęcenie uczniów, a uświęcenie to polega na wysiłkach zmierzających do uzyskania czystości⁹⁷. Zdaniem innych autorów, świętość Boga przejawia się w Jego opozycji do grzesznego świata, ale T. Zahn, F. Tillmann, W. Lauck, J. M. Bover i R. Bultmann nie uzasadniają swoich poglądów⁹⁸. Natomiast J. Knabenbauer, W. F. Howard i E. Schick

91. Por. A. Gelin, *Les pauvres de Yah-vé*, Paris³ 1956, 18- 24. 44. 64 — 72; A. George, *Pauvre*, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément (= DBS) 37 (1962) 387-389. 393-394.

92. Por. A. Gelin, dz. cyt. 46-48; A. George, art. cyt. 391. 393-394.

93. Por. Bauer, *GdW* 413; *ZlexGr* 342.

94. J 17, 6-19.

95. R. Asting, dz. cyt. 207.

96. F. M. Braun, dz. cyt. 448.

97. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, Paris 1925, 445; A. Durand, *Evangile selon saint Jean*, Paris⁴ 1927, 449.

powołują się na fragment J 17, 14-17, w którym Zbawiciel prosi Ojca, aby oddzielił uczniów od świata i złych wpływów⁹⁹.

W. Bauer traktuje dwie prośby Modlitwy Arcykapłańskiej: o strzeżenie uczniów oraz o ich uświęcenie jako prośby, które wyrażają tę samą myśl o zabezpieczeniu uczniów przed kontaktami ze światem. Od takich kontaktów może zachować uczniów tylko Ojciec, ponieważ Jemu przysługuje tytuł „święty”, czyli „odmienny od świata”¹⁰⁰. Natomiast W. Thüsing opiera się tylko na tekście J 17, 11. Autor zauważa, że w pierwszej części w. 11 Chrystus przeciwstawia siebie i Apostołów światu, wobec czego do tej myśli nawiązuje w drugiej części w. 11 i świętość Boga przedstawia jako Jego opozycję do świata. W. Thüsing podaje niektóre aspekty tej opozycji Boga do świata. Gdy Bóg jest Światłem i Miłością — świat jest domeną grzechu, nienawiści i ciemności¹⁰¹.

Za tymi poglądami idzie H. van den Bussche, który twierdzi, że przedmiotem modlitwy Chrystusa jest prośba o zachowanie uczniów przed wpływami grzesznego świata. Przed tymi szkodliwymi wpływami ma ich ochronić potęga Boga, na dowód czego autor przytacza tekst z Księgi Przypowieści, który cytuje za Wulgatą: „Imię Pana jest najmocniejszą więź” (Przyp 18, 10). H. van den Bussche nie określa wprawdzie dokładniej pojęcia świętości, ale z jego badań można wnosić, że za najważniejszą cechę tej świętości uważa potęgę Boga¹⁰².

Autorowie podkreślają zatem różne cechy świętości Boga w tekście 17, 11 b jak: potęgę, czystość, czy opozycję do świata. Poglądy tych autorów opierają się jednak wyłącznie na podstawach, które nie wykraczają poza tekst Modlitwy Arcykapłańskiej. Z tych względów jeszcze raz zbadamy sens formuły „Ojcie święty” we w. 11 b, uwzględniając nie tylko sam tekst Modlitwy, lecz także inne teksty św. Jana.

Chrystus nazywa Boga świętym dlatego, że prosi o „strzeżenie” (terein) uczniów: „Ojcie święty (hagie) strzeż (ereson) ...” Wskazuje to na zależność od siebie określeń hagios i terein. Wobec tego zbadamy treść określenia terein, ponieważ wskaże nam ono cechy pojęcia świętości.

Termin terein występuje u św. Jana najczęściej w tych miejscach, które mówią o zachowywaniu przykazań¹⁰³, czy „słów Chrystusa”¹⁰⁴. Charakterystyczny jest tu cytat J 14, 21: „Kto ma moje przykazania i strzeże (teron) ich, jest tym, który Mnie miłuje. A kto Mnie miłuje,

98. T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig⁶ 1921, 610; F. Tillmann, *Das Johannesevangelium*, Bonn 1931, 296; W. Lauck, *Das Evangelium und die Briefe des heiligen Johannes*, Freiburg i. Br. 1941, 397; J. M. Bover, *Comentario al Sermon de la Cena*, Madrid² 1955, 199; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, dz. cyt. 384.

99. J. Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, Paris^{is} 2 1906, 494; W. F. Howard — A. J. Gossip, *The Gospel according to St. John*, New York 1952, 747; E. Schick, *Das Evangelium nach Johannes*, dz. cyt. 150.

100. W. Bauer, dz. cyt. 198-199.

101. W. Thüsing, dz. cyt. 38 n.

102. H. van den Bussche, *Le discours d'adieu de Jésus. Commentaire des chapitres 13 à 17 de l'évangile selon saint Jean*, Maredsous 1959, 146.

103. Por. J 14, 15 15, 10.

104. Por. J 14, 23 1 J 2, 4-5.

umiłuje Go Ojciec mój i Ja go miłować będę". Motywem zachowywania przykazań jest miłość człowieka do Boga, którą Bóg nagradza swoją miłością do niego. W najbliższym kontekście J 14, 21 znajduje się również przykazanie wzajemnej miłości pomiędzy ludźmi¹⁰⁵. Z całości zaś wynika, że zachowywanie przykazań, zwłaszcza nakazu wzajemnej miłości jest podstawą zjednoczenia człowieka z Bogiem. Kto strzeże przykazań, ten trwa w miłości Bożej. Tę samą myśl, lecz w odmienny sposób wyraża J 17, 11 b. Chrystus Pan prosi Ojca, aby strzegł uczniów, czyli, aby ich zachował we wzajemnej miłości i w zjednoczeniu z Bogiem. Wszystko to wskazuje, że w słowie terein zawiera się idea miłości.

Jeszcze jedną cechę tego terminu wskazuje 1 J 5, 18: „Ten, który jest z Boga zrodzony trzyma się (terei) Go, a Zły go nie dotyka”. Czasownik terein oddany jest w tym tekście za ks. F. Gryglewiczem przez słowo „trzymać się”. Ponieważ to wyrażenie lepiej w tym tekście wyraża wysiłek wiernych, potrzebny do tego, aby trwać w zjednoczeniu z Bogiem. Wzajemna zaś współpraca Boga i człowieka wytwarza tak silne zjednoczenie, że szatan nie ma już na wiernych żadnego wpływu¹⁰⁶. Wysiłku wymaga również zachowywanie przykazań, aby trwać w miłości i zjednoczeniu z Bogiem. Stąd W. Thüsing twierdzi, że Ojciec „strzegąc” uczniów w braterskiej miłości i w zjednoczeniu ze sobą, będzie im udzielał odpowiedniej siły, która ułatwi to trwanie w miłości¹⁰⁷.

Termin terein uwydatnia więc dwie cechy: miłość i wysiłek, ale w tekście J 17, 11 b raczej wyraża ideę miłości, na co wskazują dwa zwroty: „aby byli w jedności (podobnie) jak my” oraz „strzeż ich w Imieniu Twoim (en tó onómati sou)”, czyli: „zachowaj w prawdziwym poznaniu Boga jako miłości”.

W. Bauer i J. Huby, a ostatnio również C.-K. Barret oraz R. Bultmann nadają przyimkowi en znaczenie instrumentalne i tekst tłumaczą w następujący sposób: „strzeż ich przez Twoje Imię”. Autorowie ci powołują się przy tym na Septuagintę, która hebrajskie „przez Twoje Imię” oddaje przy pomocy przyimka en. Nadto R. Bultmann twierdzi, że skoro w Starym Testamencie Imię Boga jest synonimem siły, to wobec tego strzeżenie uczniów ma polegać na udzielaniu im przez Boga odpowiedniej siły do wytrwania¹⁰⁸. W księgach Nowego Testamentu spotykamy instrumentalne znaczenie przyimka en, ale zależy ono zawsze od kontekstu¹⁰⁹. Natomiast w naszym wypadku Imię Boga, to — nie potęga, ale zgodnie z całym kontekstem Modlitwy Arcykapłańskiej — istota Boga jako Ojca. Cytat J 17, 11 b nie ukazuje nam więc potęgi Boga, ani Jego opozycji do świata jak utrzymuje większość autorów, ale takie pojęcie świętości Boga jako Ojca, w któ-

105. J 15, 12.

106. Ks. F. Gryglewicz, Listy, 429.

107. W. Thüsing, dz. cyt. 90.

108. W. Bauer, Das Johannesevangelium, 198; J. Huby, Le discours de Jésus, 116; C. K. Barret, The Gospel according to St. John. An introduction with commentary and notes on the Greek text, London, 1960, 423; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 385.

109. Por. W. Zerwick, Graecitas biblica, § 119; F. Blass — A. Debrunner, dz. cyt. § 195.

rym najbardziej uwydatnia się miłość. Przymiotnik hagios ma więc odcień miłości.

Omawiany tekst jest podobny do nakazu świętości z Kpł 11, 45, który jest dwukrotnie powtórzony w Nowym Testamencie: „Bądźcie świętymi, bo Ja (jestem) święty”¹¹⁰. U św. Jana nakaz ten ma formę deprekatywną. Chrystus zwraca się do Ojca jako świętego z prośbą, aby zachował uczniów w jedności, jaka łączy Go z Ojcem: „aby byli w jedności (podobnie) jak my”. Świętość Boga, która przejawia się w miłości ma zatem być dla uczniów nie tylko pomocą, ale i modelem¹¹¹.

6. 1 J 2, 20

„A wy namaszczenie (chrisma) macie od Świętego (tou Hagiou) i wszyscy posiadacie wiedzę”.

F. Büschel twierdzi, że hagios, to Bóg, ponieważ w Talmudzie wielokrotnie powtarza się Jego nazwa: „Święty niech będzie błogosławiony”, a św. Jan rzadko mówi o Chrystusie jako o świętym¹¹². Nie można się jednak zgodzić zupełnie z opinią F. Büchsela, ponieważ u św. Jana hagios to nie tylko Bóg, ale i Chrystus Pan¹¹³

Według innych autorów świętym w tekście 1 J 2, 20 jest Chrystus, ponieważ wzmianka o namaszczeniu (chrisma) kojarzy się z „Namaszczonym”, czyli „Chrystusem”, a o Bogu św. Jan nigdy nie mówi w ten sposób¹¹⁴. Natomiast A. Charue i ks. F. Gryglewicz przypuszczają, że św. Jan celowo użył wyrażenia, które może być podwójnie rozumiane i jednocześnie chce powiedzieć „Święty” i o Bogu i o Chrystusie Panu¹¹⁵.

Święty udziela namaszczenia, a z 1 J 2, 20. 27 wynika, że namaszczenie daje wiedzę i poznanie. Chrystus Pan w swoim przemówieniu na Ostatniej Wieczery mówi, że tym, który udziela wiedzy i poznania jest Duch św.¹¹⁶. Można więc przyjąć, że u św. Jana chrisma (namaszczenie) jest metaforą oznaczającą Ducha św., który udziela wiedzy¹¹⁷. Według św. Jana Ducha św. posyła Ojciec¹¹⁸, albo Syn Boży¹¹⁹, lub wreszcie Syn Boży od Ojca¹²⁰. Chrystus jako Syn Boży ma wszystko wspólne z Bogiem Ojcem¹²¹, a więc w ujęciu św. Jana, Chrystus Pan i Bóg stanowią jedno. Z tych względów jest możliwe, że w 1 J 2, 20 słowo hagios oznacza jednocześnie Chrystusa i Ojca.

110. Mt 5, 48 1 P 1, 16.

111. Por. C. K. Barret, dz. cyt. 423.

112. F. Büschel, Die Johannesbriefe, Leipzig 1933, 39.

113. O Bogu zob. J 17, 11 Obj. 4, 8 6, 10; o Chrystusie Obj 3, 7.

114. J. Belser, Die Briefe des heiligen Johannes, Freiburg i. Br. 1906, 56; W. Vrede, Der erste Johannesbrief, Bonn 1932, 160; J. Chainé, Les Epîtres catholiques, Paris 2 1939, 170; W. Lauck, Das Evangelium und die Briefe, 488; J. Bonsirven, Epîtres de Saint Jean, Paris 1954, 130; J. Reuss, Die katholischen Briefe, Würzburg 1957, 119.

115. A. Charue, Les épîtres catholiques, Paris 1951, 533; Ks. F. Gryglewicz, Listy, 378.

116. Por. J 14, 17. 26, 15, 26; 1 J 4, 6.

117. Por. J. Chainé, dz. cyt. 170; A. Charue, dz. cyt. 533; Ks. F. Gryglewicz, Listy, dz. cyt. 378.

118. Por. J 14, 16. 26.

119. Por. J 16, 14 n.

120. Por. J 15, 26.

W omawianym tekście Imię Boga jest zastąpione przez określenie *hagios*, aby zgodnie z semickimi pojęciami wyrazić, że świętość jest istotną cechą Boga, a odcienie tej świętości określi nam najbliższy kontekst 1 J 2, 20.

Według Apostoła *Hagios* udziela namaszczenia, aby wierni otrzymali wiedzę o Bogu i nadprzyrodzonych sprawach i tym sposobem różnili się od heretyków, którzy trwają w błędach¹²². Do czego zmierzają te pouczenia św. Jan stwierdza w 1 J 2, 20 n: „Namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, w was przebywa i nie potrzebujecie, aby ktoś was pouczył, ale Jego namaszczenie was poucza o wszystkim... pozostańcie w Nim”¹²³.

Pouczenia te wskazują więc drogę do zjednoczenia z Chrystusem Panem i z Bogiem Ojcem, a w zjednoczeniu tym wierni trwają mimo trudności, jakie ich spotykają w życiu¹²⁴. Zjednoczenie z Bogiem jest tematem, któremu św. Jan poświęca osobny fragment swego Listu: 1,5-2,5. Jest ono także podstawą wzajemnego zjednoczenia wiernych, synonimem dobrego postępowania, które św. Jan nazywa postępowaniem „w świetle” i przeciwstawieniem „postępowania w ciemności”¹²⁵. Ciemność jest sferą działania szatana¹²⁶ i złych uczynków¹²⁷ oraz symbolem zła¹²⁸. Dlatego człowiek, który popełnia zło chroni się przed światłem a szuka ciemności¹²⁹. Można więc uważać „ciemności” za symbol błędu, zła i grzechu¹³⁰. Zjednoczenie z Bogiem musi kontrastować z grzesznym postępowaniem, ponieważ „Bóg jest światłem, a ciemności w Nim nie ma żadnej” (1 J 1, 5). W ten sposób św. Jan pragnie wyrazić etyczną doskonałość Boga.

Bóg udzielając więc wiernym pouczeń, aby trwali w zjednoczeniu z Nim, objawia swoją doskonałość etyczną i dlatego słusznie św. Jan nazywa Go Świętym (*hagios*). Stąd wnosimy, że termin *hagios* ma tu odcień etyczny i wyraża opozycję do grzechu i jednocześnie wskazuje wysoki charakter etyczny Boga.

7. Obj 4, 8 b

„Święty, Święty, Święty (*Hagios*) Pan Bóg Wszechmogący, Który był i Który jest, i Który przychodzi”.

Jest to wyjątek z pochwalnej pieśni na cześć Boga, która poprzedza symboliczną ceremonię wręczenia Chrystusowi opieczętowanej Księgi, oznaczającej całkowite władztwo Chrystusa nad światem. W tej pieśni

121. Por. J 16, 15.

122. Por. 1 J 2, 22-23.

123. Zamiast drugiej wzmianki o namaszczeniu (*chrisma*) w kodeksie S, w przykładzie bohajryckim i u Cypriana jest mowa o Duchu (*pneuma*), a w kodeksach 33 255 jest *charisma*. Wyrażenie „jego namaszczenie” (*chrisma*) lepiej jednak harmonizuje z tym, co św. Jan na początku w. 27 mówi o namaszczeniu i dlatego przyjmujemy jako autentyczne słowo *chrisma* (Por. J. Chaine, dz. cyt. 174; A. Charu, dz. cyt. 534-535; A. Merk, dz. cyt. 776; Ks. F. Gryglewicz, Listy, 382 oraz inni).

124. Por. J 14, 26-27.

125. Por. 1 J 1, 6-7.

126. Por. Ef 6, 12.

127. Por. 1 Tes 5, 4-8.

128. Por. Łk 22, 53.

129. Por. J 3, 20.

130. Por. Ks. F. Gryglewicz, Listy, dz. cyt. 352 n.

Bóg jest określony kilkoma przymiotami, a Świętym (Hagios) zostaje nazwany aż trzykrotnie.

R. Asting twierdzi, że słowo hagios wskazuje tu na ideę wspaniałości i potęgi Boga¹³¹. Natomiast J. Bonsirven i A. Gelin twierdzą, że omawiany termin wyraża transcendencję Boga. A. Gelin jako uzasadnienie podaje, że podobną ideę słowo hagios wyraża w paralelnym tekście Izajasza 6, 3, u Ezechiela i w Księdze Kapłańskiej¹³². Idea transcendencji jest jednak najogólniejszą cechą świętości Boga i zachodzi w każdym pojęciu Jego świętości, a w tych badaniach chodzi o szczegółowe aspekty tego pojęcia. W tym celu zbadamy naprzód paralelny tekst Starego Testamentu (Iz 6, 3) oraz najbliższy kontekst Obj 4, 8 b.

Izajasz mówi o Bogu: „Święty, Święty, Święty (Hagios) Pan Zastępów. Pełna jest cała ziemia Jego chwały”. Izajasz ogląda w wizji Boga jako świętego, którego wspaniałość podkreśla cała sceneria: tron wyniosły, orszak najwyższych duchów niebieskich, pozostających na usługach Boga, które nie śmieją spojrzeć w Jego oblicze, lecz śpiewają Mu hymn pochwalny o świętości. „Tron Boży” w Starym Testamencie i w pismach judaistycznych jest zawsze symbolem majestatu, panowania i Królestwa Bożego¹³³. Cały opis zmierza zatem do podkreślenia wielkości Boga, a reakcja Izajasza wskazuje jakiego rodzaju jest ta wielkość Boga.

Pierwszym wrażeniem, jakie odnosi Prorok jest poczucie grzeszności swojej i swojego ludu, wśród którego mieszka: „O ja nieszczesny, ponieważ jestem zgubiony, bo będąc człowiekiem i mając nieczyste wargi, mieszkam ja wśród narodu o nieczystych ustach, a Króla, Pana Zastępów widziałem swymi oczyma” (Iz 6, 5). Izajasz czuje swoją nieczystość, czyli grzeszność, ale specjalnie wymienia nieczystość warg, ponieważ uważał, że powinien wziąć udział z Serafinami w wychowaniu świętości Boga, lecz przeszkadza mu w tym jego grzeszność. Ta spontaniczna reakcja Proroka pokazuje, że świętość Boga nie tylko polega na potędze, lecz także na Jego wielkości moralnej, która tu objawia się jako opozycja do grzechu. Przeciwwstawienie świętości Boga grzechowi wynika również z celu, jaki Bóg postanowił osiągnąć przez prorocką działalność Izajasza. Bóg pragnie doprowadzić do surowego ukarania narodu, ale po to, aby ocalała z ogólnego zniszczenia reszta Izraela stała się początkiem świętego narodu¹³⁴.

Bóg swoją świętością „wypełnia wszystką ziemię”. W analogiczny sposób o świętości i wielkości Boga mówi hebrajska Księga Henocha: „Święty, Święty, Święty jest Pan Duchów, On wypełnia ziemię wraz ze swoimi Duchami” (32, 12).

Pojęcie świętości jakie przedstawia Izajasz obejmuje zatem dwa elementy: opozycję do grzechu i potęgę. Te dwa elementy pokazują Boga jako istotę transcendentną w stosunku do świata. W podobnym kręgu obraca się uczestnik apokaliptycznej wizji. Widzi on Boga „Siedzącego

131. R. Asting, dz. cyt. 286.

132. J. Bonsirven *L'Apocalypse*, Paris 1951, 139; A. Gelin, *Apocalypse*, Paris 1951, 610.

133. Por. J. Bonsirven, *L'Apocalypse*, 135; O. A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, 166.

134. Iz 6, 9-13.

na tronie", otoczonego istotami duchowymi, które śpiewają pieśń pochwalną oraz oddają „chwałę i cześć, i dziękczynienie”¹³⁵.

Św. Jan wskazuje jednak wiele nowych szczegółów, których brak u Izajasza, a które jeszcze mocniej uwydatniają wielkość Boga. Według św. Jana, Bóg na tronie przypomina swoim wyglądem trzy drogie kamienie: jaspis, krwawnik i szmaragd¹³⁶, znane już w Starym Testamencie i stosowane jako ozdoby pektorału arcykapłana¹³⁷ i płaszcz króla Tyru¹³⁸. O. A. Jankowski dopatruje się w tych kamieniach symbolu nieukończonego w swym bogactwie transcendentnego Piękną¹³⁹.

Kolejnym szczegółem, który świadczy o wielkości Boga, to wychodzące z tronu „błyskawice i głoścy, i grzmoty” (Obj 4, 5), jakie towarzyszyły już teofanom Starego Testamentu i miały być dowodem panowania Boga nad całą przyrodą¹⁴⁰. Autor widzi też przed tronem „niby szklane morze podobne do kryształu” (Obj 4, 6). „Szklane morze” nawiązuje do pojęć Hebrajczyków o „wodach górnych” nad trwałym nieboskłonem, a O. A. Jankowski za H. B. Swetem twierdzi, że „szklane morze” jest tu symbolem odległości dzielącej transcendentnego Boga od stworzeń¹⁴¹.

W wizji św. Jana Bóg bardziej zadziwia swą wielkością i potęgą, niż w objawieniu, w którym uczestniczył Izajasz, a „chwała Boża” według św. Jana nie „wypełnia ziemi” jak u Izajasza, ale znajduje się ponad światem i stworzeniami. O ile w tekście Iz 6, 3 termin hagios wyrażał w pierwszym rzędzie ideę opozycji Boga do grzechu, to w Obj 4, 8 mówi o Jego wspaniałości i potędze.

Na pojęcie świętości Boga w tekście Obj 4, 8 składa się również moralny element. Występuje on w obrazie „tęczy dokoła tronu”. Wzmianka o tęczy zachodzi jeszcze w tekście Obj 10, 1. Tęcza jest znakiem zbawienia, łaski i miłosierdzia zarówno w Starym Testamencie jak i w ludowych wierzeniach Babilończyków¹⁴². Podobnie w wizjach św. Jana tęcza staje się symbolem miłości i łaski¹⁴³. Pojawienie się zatem tęczy w momencie, kiedy Bóg objawia świętość wskazuje na to, że jednym z elementów świętości jest miłość, którą tęcza symbolizuje.

W rezultacie więc na pojęcie świętości Boga w Obj 4, 8 składają się dwie cechy: potęga i miłość. Te dwie cechy wyraża termin hagios.

8. Obj 6, 10

„Dokądże, Władco Święty (ho Hagios) i prawdziwy (alethinós), nie sądzisz i nie wymierzasz za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi”.

135. Obj 4, 9.

136. Obj. 4, 3.

137. Por. Wj 28, 18.

138. Por. Ez 28, 13.

139. O. A. Jankowski, Apokalipsa, 166, Kamienie występują również w teofanii w Wj 24, 10.

140. Por. Wj 19, 16. Zob. Ks. S. Łach, Księga Wyjścia, dz. cyt. 179 n.

141. H. B. Swete, The Apocalypse of St. John, London³ 1917 (nieдоступne); O. A. Jankowski, Apokalipsa, 167.

142. Por. A. Jirku, Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament, Leipzig 1923, 27, Ks. S. Łach, Księga Rodzaju, Poznań 1962, 268.

143. Por. E. B. Allo, Saint Jean. L'Apocalypse, Paris³ 1933, 68; K. H. Reng-

W wizji św. Jana przesuwa się obraz chrześcijan, którzy zginęli „dla Słowa Bożego i dla świadectwa” (Obj 6, 9), a teraz wołają do Boga jako „świętego i prawdziwego”, aby pomścił ich niewinnie przelaną krew.

W przytoczonym tekście termin *hagios* występuje łącznie z określeniem *alethinós*. Takie połączenie spotykamy jeszcze w Obj 3, 7 oraz w literaturze apokaliptycznej¹⁴⁴. R. Asting przypuszcza, że obydwie te terminy mają wspólną treść. Zdaniem tego autora, w literaturze hellenistycznej znaczenie terminu *alethinós* zbliża się do pojęcia, które wyraża określenie *theótes*, czyli oznacza istotę bóstwa. W Starym Testamencie słowo *alethinós* wskazuje, że Bóg rzeczywiście istnieje i domaga się od ludzi należnego szacunku. Na tej podstawie R. Asting utrzymuje, że w tekście Obj 6, 10 *alethinós* oznacza Boga, który objawia się ludziom i domaga się od nich, aby poznali Jego istotę. Podobnie według R. Astinga, termin *hagios* występujący paralelnie do terminu *alethinós* odnosi się do istoty Boga i wskazuje, że Bóg jako święty jest nietykalny¹⁴⁵.

Odmienne poglądy mają T. Zahn i P. Ketter. Według T. Zahna Bóg w tym objawia swoją świętość, że już dłużej nie może tolerować niesprawiedliwego krzywdzenia wiernych. Natomiast P. Ketter sądzi, że świętość Boga przejawia się tu w karaniu grzechów¹⁴⁶.

W myśl tekstu, Bóg jako święty ma dokonać sądu nad „mieszkańcami ziemi” i o ten sprawiedliwy sąd apelują męczennicy. Zabici chrześcijanie nie wskazują przy tym na to, że ich prześladowcy naruszyli majestat Boga. Dlatego nie ma słuszności R. Asting, który w tekście Obj 6, 10 dopatruje się w pierwszym rzędzie idei nietykalności Boga i tę ideę wkłada w określenie *hagios*. W terminie *hagios* uwydatnia się raczej idea sprawiedliwości Boga. Przez usta męczenników nie przemawia zatem nienawiść do nieprzyjaciół, bo tej nie dałoby się pogodzić z pojęciem świętości Boga, ale poczucie sprawiedliwości i triumfu sprawy Chrystusa, za którą męczennicy ponieśli śmierć.

Świętość Boga przejawia się następnie w Jego opozycji do mieszkańców ziemi, którzy prześladowają męczenników. „Mieszkańcy ziemi” w Księdze Objawienia tworzą grupę ludzi, którzy oddają „pokłon Bestii”, bluźniącej Bogu i Jego Imieniu, a także ulegają urokom „znaków i cudów” dokonywanych przez fałszywych proroków¹⁴⁷. Oni też wyrażają swoją radość z powodu śmierci wysłanników Boga¹⁴⁸. Dlatego imiona „mieszkańców ziemi” nie są zapisane w Księdze Życia¹⁴⁹ i dotykają ich plagi oraz klęski zesłane przez Boga¹⁵⁰. „Mieszkańcy ziemi” w pojęciu św. Jana są zatem określani jako wrogowie Boga i chrześcijan oraz jako ludzie moralnie źli¹⁵¹.

storf, *Iris*, TWNT 3, 342 n; J. Bonsirven, *L'Apocalypse*, 126; O. A. Jankowski, *Apokalipsa*, 166.

144. Hen 1, 3 14, 1. Por. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1926, 33.

145. R. Asting, 286-287.

146. T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig 3 1926, 361; P. Ketter, *Die Apokalypse*, Freiburg 1942, 110.

147. Por. Obj 13, 6-8. 12-14.

148. Por. Obj 11, 6. 10.

149. Por. Obj 13, 8.

150. Por. Obj 8, 13.

151. Por. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung*, 61; A. Gelin, *L'Apocalypse*, 614; J. Bonsirven, *L'Apocalypse*, 161-162; O. A. Jankowski, *Apokalipsa*, 160. 216.

Bóg przeciwstawiając się „mieszkańcom ziemi” okazuje więc nie tylko swoją sprawiedliwość, ale również opozycję do ich grzesznego życia, które nie harmonizuje ze świętością Boga. Słusznie zatem utrzymuje P. Ketter, że w pojęciu świętości Boga w Obj 6, 10 należy także widzieć element opozycji Boga do grzechu.

W rezultacie w pojęciu świętości Boga w cytowanym tekście należy wyróżnić dwa elementy: sprawiedliwość i opozycję do grzechu. Te dwa odcienie wyraża w tekście Obj 6, 10 — hagios.

Mając na uwadze wszystkie wypowiedzi Nowego Testamentu o świętości Boga, wyrażone terminem hagios, stwierdzamy, że pokazuje on różne cechy tej świętości. Idea potęgi najbardziej wyróżnia się w tekście Łk 1, 49 i Obj 4, 8; idea miłości u Mt 6, 9 (Łk 11, 2) i J 17, 11 b, natomiast u Łk 1, 49, w 1 P 1, 15-16 i Obj 4, 8 idea miłości występuje jako dalszy aspekt terminu hagios. Wreszcie w 1 P 1, 15-16 i 1 J 2, 20 w określeniu hagios na pierwsze miejsce wysuwa się odcień opozycji Boga do grzechu, a w Obj 6, 10 — sprawiedliwość. Natomiast forma hagiótes występuje tylko w 2 Kor 1, 12 i Hbr 12, 10, gdzie ma znaczenie ogólne: moralna doskonałość, nie uwydatniająca specjalnych cech tej doskonałości.

B. Hósios

Określenia: hósios — hosiótes zachodzą w Nowym Testamencie tylko kilka razy. Termin hósios służy do oznaczenia ludzi ¹⁵², Chrystusa ¹⁵³, a w tekstach Obj 15,4 i 16,5 — świętości Boga. Hosiótes u Łk 1,75 określa świętość ludzi, w tekście Ef 4,24 zarówno świętość Boga jaki i ludzi. Hósios w Nowym Testamencie łączy się z dikaios ¹⁵⁴ lub akakos i amiantos ¹⁵⁵ i ma podstawowe znaczenie: święty, czyli miły Bogu, pobożny i wypełniający swoje obowiązki ¹⁵⁶. Będziemy badać w jakich odcieniach występuje to podstawowe znaczenie hósios w tych tekstach, które odnoszą ten termin do Boga, a więc w Ef 4, 24; Obj 15,4 i 16,5.

1. Ef 4, 24

„Co się tyczy poprzedniego sposobu życia (trzeba) porzucić dawnego człowieka, który uległ zepsuciu na skutek żądz polegających na fałszu, a odnawiać się duchem w waszym umyśle i przyoblec (entysasthai) człowieka nowego, stworzonego według wzoru Boga (ton kata Theon) w sprawiedliwości i świętości prawdziwej (hosióteti)” (Ef 4, 22-24).

Apostoł podkreśla kontrast pomiędzy dawnym niemoralnym życiem pogańskim a nowym chrześcijańskim, które zależne jest od prawdy zawartej w Ewangelii i nacechowane „sprawiedliwością i świętością”. To nowe życie określa św. Paweł przy pomocy zwrotu: „stworzone według Boga” (kata Theon). Zwrot ten zachodzi aż trzykrotnie w 2 Kor 7,9-11 i ma znaczenie przysłówkowe: „po Bożemu”, czyli: zgodnie

152. Por. 1 Tm 2, 8 Tyt 1, 8.

153. Por. Dz 2, 27 13, 35 Hbr 7, 26.

154. Por. Łk 1,75 Ef 4, 24 1 Tes 2, 10.

155. Por. Hbr 7, 26.

156. Por. E. Meinke, Der platonische und der neutestamentliche Begriff der hosiótes, Theologische Studien und Kritiken 57: 1884, 768; ZLexGr 940-942; Bauer, GdW 1160.

z wolą Boga¹⁵⁷. T. K. Abbott stara się ten sam sens zachować również w tekście Ef 4, 24¹⁵⁸.

Miejsce to jest jednak bardziej podobne do tekstu Kol 3,9-10:

„Nie okłamujcie się nawzajem jako ci, którzy zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż wciąga odnawia ku głębszemu poznaniu (Boga), według obrazu (kat'eikóna) Tego, który go stworzył (tou ktisantos autón)”.¹⁵⁹

Tekst ten zdaje się nawiązywać do Rdz 1, 26-27, więc słuszniejsze jest uzupełnienie zwrotu „według Boga” w Ef 4, 24 przez pojęcie „wzoru”. W tym sensie tłumaczy to miejsce M. Meinertz, A. Medebielle i O. A. Jankowski¹⁵⁹.

Świętość Boga jest dla „nowego człowieka” wzorem świętości i nowego życia. To więc, co można wyczytać o świętości „nowego człowieka” w Ef 4, 24 da pewien obraz pojęcia świętości Boga.

Świętość chrześcijańska określa zwrot: „dikaiosyne kai hosiótes”. Ta para pojęć występuje już w starożytnym świecie greckim¹⁶⁰ i określa sumienne wypełnianie obowiązków, przy czym termin dikaiosyne wskazuje na obowiązki wobec ludzi, a hosiótes na obowiązki wobec Boga¹⁶¹. W Septuagincie dikaiosyne kai hosiótes łączy autor Księgi Mądrości i związku z modlitwą o łaskę rządzenia w „sprawiedliwości i świętości i wydawania sądów w prostocie duszy” (Mdr 9,3). „Sprawiedliwość i świętość” (dikaiosyne kai hosiótes) występują w tym miejscu paralelnie do zwrotu, który mówi o prostocie duszy i jest synonimem doskonałości etycznej, która przejawia się w należyтым stosunku do ludzi i do Boga. Hosiótes określa więc w Mdr 9, 3 miły Bogu sposób postępowania, czyli ma sens podobny jak w greckiej literaturze pozabiblijnej.

W Nowym Testamencie poza Ef 4, 24 tylko u Łk 1, 75 zachodzi wzmianka o prowadzeniu życia „w sprawiedliwości i świętości” (en hosióteti kai dikaiosyne) „przed Bogiem”. Jest to wyjątek z hymnu Zachariasza, w którym spotykamy podobnie jak w Magnificat wiele śladów Starego Testamentu, a znaczenie występującej w tym hymnie terminologii jest bardzo związane ze Septuagintą. Na tej podstawie można wnosić, że hosiótes, podobnie jak w Septuagincie, mówi o prowadzeniu życia doskonałego i podobającego się Bogu. Zdaje się to potwierdzać zwrot „przed Nim”¹⁶². Niektórzy komentatorzy tekstu Ef 4, 24 dopatrują się tego samego znaczenia terminu hosiótes w tym tekście¹⁶³, a M. Meinertz,

157. Por. C. Spicq, Deuxième épître, 353-354.

158. T. K. Abbott, A critical and exegetical Commentary on the Ephesians and to the Colossians, Edinburgh⁴ 1922, 138.

159. M. Meinertz, Die Gefangenschaftsbriege, Bonn 1931, 90; A. Médebielle, Epître aux Ephésiens, 60; O. A. Jankowski, Listy, 459.

160. Por. Plato, Protagoras 329 C.

161. Por. G. Schrenk, Dikaios, TWNT 2, 184; R. Ch. Trench — A. Deissman, dz. cyt. 208; Liddell — Scott 1261.

162. Por. W. Grundmann, dz. cyt. 72.

163. Por. R. Asting, dz. cyt. 235; J. Huby, L'Épître aux Ephésiens, Paris¹⁰ 1947, 219; M. Dibelius — H. Greeven, An die Kolosser, Epheser, Tübingen³ 1953, 86q C. Masson, L'Épître de saint Paul aux Ephésiens, Neuchatel — Paris 1953, 202.

A. Medebielle i O. A. Jankowski proponują sens ogólniejszy: doskonałość moralna ¹⁶⁴.

Najbliższy kontekst Ef 4, 24, prowadzi jednak do wniosku, że termin *hosiótes* ma tu inny sens, niż w Septuagincie. Oto „sprawiedliwość i świętość” są konsekwencją „przyobleczenia się w nowego człowieka”. Interpretacja określenia *hosiótes* zależy więc od sensu formuły: „przyoblec się w nowego człowieka”.

Metafora „przyobleczenia się” była już znana w Starym Testamencie oznaczała tam otrzymywanie duchowych uzdolnień, władz lub uprawnień ¹⁶⁵, ale wzmianka o „przyobleczeniu się w nowego człowieka”, którego życie jaśnieje „sprawiedliwością i świętością” jest czymś nowym. U św. Pawła przyobleka się nie tylko „nowego człowieka”, lecz także cnoty i nawet samego Chrystusa ¹⁶⁶. Według Apostoła fakt „przyobleczenia się w nowego człowieka” pociąga za sobą jako następstwo moralny nakaz „oblekania się w cnoty”, które podobnie jak ubranie mają stanowić stałe wyposażenie chrześcijanina ¹⁶⁷, a przez to składają na jego moralną doskonałość. Mówiąc zatem o „sprawiedliwości i świętości”, Apostoł ma na uwadze moralną doskonałość „nowego człowieka”, która obejmuje poszczególne cnoty, jakimi powinien odznaczać się chrześcijanin.

W Kol 3, 12-14 św. Paweł kładzie nacisk na cnoty społeczne „nowego człowieka” jak: serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, wzajemne znoszenie uraz i przebaczenie”. Na uwagę zasługuje w. 14, który stanowi pointę treściową, nakazując miłość, bez której poprzednio wyliczone cnoty nie mogą się rozwinąć, a tym samym obraz chrześcijanina byłby niekompletny: „Na to wszystko zaś (przyobleczenie) miłość, która jest więzią doskonałości”. Miłość zdaniem Apostoła prowadzi przez to do doskonałości, że łączy.

M. Meinertz, H. Almqvist i E. Lohmeyer twierdzą, że w Kol 3, 14 miłość łączy wiernych między sobą ¹⁶⁸ Poważne racje skłaniają jednak do przyjęcia innego rozwiązania: miłość łączy cnoty „nowego człowieka”. Już w pismach greckich pojawia się myśl, że pomiędzy cnotami istnieje więź, za którą uważano przyjaźń ¹⁶⁹. Pojęcie przyjaźni jest bardzo bliskie pojęciu miłości. Za rozwiązaniem, że w Kol 3, 14 chodzi o miłość, która łączy cnoty przemawia również doktryna św. Pawła, zwłaszcza teza Apostoła, że przykazanie miłości zawiera wszelkie inne ¹⁷⁰, Miłość wiąże więc i kieruje do doskonałości wszystkie cnoty „nowego człowieka”, góruje i wybija się ponad nie ¹⁷¹.

164. M. Meinertz, *Die Gefangenschaftsbriege*, 90; A. Médebielle, *Epître aux Ephésiens*, 60; O. A. Jankowski, *Listy*, 459.

165. Por. 2 Krn 6, 41 Est 5, 1.

166. O „przyobleczeniu nowego człowieka” zob. Ef 4, 24 Kol 3, 10; o „przyobleczeniu cnot” — Ef 6, 11. 14 Kol 3, 12; o „przyobleczeniu Chrystusa” — Rz 13, 14.

167. Kol 3, 12-14.

168. M. Meinertz, *Die Gefangenschaftsbriege*, 41; H. Almqvist, *Plutarch und das Neue Testament*, Uppsala 1946, 120 n; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser*, Göttingen¹¹ 1956, 147-148.

169. Por. Plato, *Res* 310 A.

170. Por. Rz 13, 10: „Miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa”; Gal 5, 14: „Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego”.

171. Por. A. Médebielle, *Epître aux Colossiens*, Paris 1951, 122; K. Staab, *Der Brief an die Kolosser*, Würzburg 1954, 58; C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1958 n, t. I, 271-274; O. A. Jankowski, *Listy*, 289-290.

„Sprawiedliwość i świętość” chrześcijanina oraz jego miłość, to paralelne tematy, o których mówi Apostoł w związku w przyobleczeniu się w „nowego człowieka”. Świętość przejawia się zatem w miłości, a wniosek ten znajduje potwierdzenie w kontekście.

Po stwierdzeniu mianowicie, że „nowy człowiek” powinien posiadać świętość na wzór Boga, św. Paweł wskazuje niektóre praktyczne zastosowania tej zasady, a fragment, w którym te zasady są podane zaczyna się od *dia cum accusativo* (dlatego), co podkreśla ścisłą zależność przewodnią całego fragmentu jest jedność społeczna i dlatego Apostoł nakazuje unikać tych wad, które jak kłamstwo, gniew, kradzież i grzechy mowy — rozbijają jedność społeczną. Z drugiej strony św. Paweł nakazuje zdobywać cnoty, które jak mówienie prawdy, praca dla wspólnego dobra, wykonywanie dobrych uczynków, moralnie budująca mowa, dobroć i miłosierdzie — tę jedność umacniają. Napomnienie kończy się ogólnym wnioskiem: „Bądźcie więc naśladowcami Boga... i postępujcie drogą miłości” (Ef 5, 1-2).

Praktyka miłości jest więc naśladowaniem cnót samego Boga i daje udział w Jego świętości. Św. Paweł przedstawia tu moralną świętość Boga, a w pojęciu tej świętości uwydatnia ideę miłości. Termin *hosiotes*, który określa świętość posiada zatem w tekście Ef 4, 24 odcień miłości, która objawia się w dążeniu do jedności.

2. Obj 15, 4

„Panie, któżby się nie bał i nie uczcił Twego Imienia? Bo tylko Ty (μόνος) Święty (jesteś), bo przyjdą wszystkie narody i padną na twarz przed Tobą, ponieważ Twoje wyrzki (*dikaiomata*) stały się jawne”

Tekst ten jest fragmentem opisu ukazującego „zwycięzców Bestii”, którzy wychwalają sprawiedliwe wyroki Boga, mające się ujawnić w klęskach zsyłanych na mieszkańców ziemi. Po tym opisie następuje wizja siedmiu plag. W pieśni pochwalnej „zwycięzców Bestii” „Bóg jest nazwany Świętym, czyli *Hósios*.

R. Asting nadaje temu określeniu sens etyczny, ale nie precyzuje jaki ¹⁷² E. Issel przyjmuje, że *hósios* = czcigodny ¹⁷³, a T. Zahn twierdzi, że *hósios* wskazuje na cechę wyższości Boga ponad wszystko, co jest skażone ¹⁷⁴. Natomiast F. Hauck i O. A. Jankowski dopatrują się w interesującym nas określeniu idei sprawiedliwości ¹⁷⁵.

Tłumaczenie R. Astinga jest zbyt ogólne, a E. Issela nie ma paralel zarówno w słownictwie greckim pozabiblijnym jak i w Septuagincie. Kontekst Obj 15, 4 oraz podobne teksty Starego Testamentu prowadzą do innych rozwiązań.

Pieśń „zwycięzców Bestii” jest bardzo mocno powiązana ze środowiskiem Starego Testamentu, na co wskazuje już wzmianka, że jest ona równocześnie pieśnią Mojżesza” (Obj 15, 3). Ma ona dużo zbieżności zarówno ze zwycięskim hymnem Mojżesza, który on śpiewał po przejściu

172. R. Asting, dz. cyt. 286.

173. E. Issel, dz. cyt. 36.

174. T. Zahn, *Die Offenbarung*. 531.

175. F. Hauck, *TWNT* 5, 491; O. A. Jankowski, *Apokalipsa*, 232.

Izraelitów przez morze Czerwone¹⁷⁶ oraz z pełną przestróg pieśnią Mojżesza, która znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa 32, 1-43.

Szczególne jednak podobieństwo zachodzi pomiędzy tekstem Obj 15, 3 a Pwt 32, 1 nn. Na to podobieństwo wskazuje zarówno identyczna terminologia świętości Boga¹⁷⁷ jak i zachodzące paralele tematyczne: wzmianka o uwielbieniu Boga i zwrot do Boga jako Pana¹⁷⁸, wzmianka o „sprawiedliwych i wiernych drogach Boga”¹⁷⁹, podkreślenie, że Bóg jest jedyny i poza Nim nie ma innego Boga¹⁸⁰. Ponieważ w Pwt 32, 4 hósios występuje paralelnie z określeniem dikaios (sprawiedliwy), a więc wyraża ideę sprawiedliwości, nasuwa się przypuszczenie, że ze względu na podobieństwa pomiędzy tekstem z Księgi Powtórzonego Prawa a Obj 15, 4, termin hósios tę samą ideę zawiera w tekście Obj 15, 4. Przypuszczenie to potwierdza kontekst.

Św. Jan uzasadnia świętość Boga w następujący sposób: „ponieważ wyroki (dikaiomata) stały się jawne”. Określenie dikaiomata można rozumieć dwojako: sentencja sądowa lub czyny sprawiedliwe jak w Obj 19, 8¹⁸¹. E. B. Allo przyjmuje, że dikaiomata w tekście Obj 15, 4 ma znaczenie sentencji sądowej, a I. Rohr — czynów¹⁸². Ponieważ jednak wyroki Boga uprzedzają działanie kar, więc sentencja łączy się z czynem karzącym, a pojęcie sprawiedliwości otrzymuje pełniejszy obraz. Stąd za E. Lohmeyerem i O. A. Jankowskim w określeniu dikaiomata łączymy obydwaj znaczenia¹⁸³. Bóg jest zatem święty (hósios), ponieważ jest sprawiedliwy w swoich wyrokach i czynach. Na tej podstawie możemy dopatrywać się za F. Hauckiem i O. A. Jankowskim w terminie hósios idei sprawiedliwości.

Księga Objawienia wprowadza jednak do terminu hósios także nową treść i nowe cechy, jakich nie było w Księdze Powtórzonego Prawa. W pojęciu św. Jana świętość Boga ukazuje się również jako Jego wielkość i potęga, ponieważ „wszystkie narody padną na twarz” przed Bogiem, który olśni je swoją świętością. Tę adoracyjną postawę, pełną lęku i bojaźni dla „Imienia Pana” wzmagają jeszcze okoliczności, w jakich Bóg objawia swoją moc i chwałę, a są to: Aniołowie jako duchy otaczające majestat Boga, plagi jako przejaw Jego niezwyklej potęgi oraz „morze szklane” i ogień — symbole transcendencji Boga¹⁸⁴.

Ta wielkość Boga jest absolutna, ponieważ wyklucza równorzędną świętość innych istot, a wskazuje na nią słowo mónos (jedyny, sam). Tekst Obj 15, 4 jest jedynym miejscem Nowego Testamentu, które tak wyraźnie podkreśla absolutną świętość Boga. U św. Pawła znajdujemy dwa teksty podobne, ale nie ma w nich wzmianki o świętości Boga: Rz. 16, 27 i 1 Tm 6, 16. W Liście do Rzymian Apostoł stwierdza, że wyłącznie Bogu przysługuje „chwała na wieki”, a w Liście do Tymoteusza

176. Por. Wj 15, 1-18.

177. Por. Obj 15, 4 i Pwt 32, 4.

178. Por. Obj 15, 3 i Pwt 32, 3.

179. Por. Obj 15, 3 i Pwt 32, 4.

180. Por. Obj 15, 4 i Pwt 32, 39.

181. Por. G. Schrenk, Dikaiomata, TWNT 2, 225-226; ZLexGr 321-322.

182. I. Rohr, De Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung des heiligen Johannes, Bonn 1932, 117; E. B. Allo, L'Apocalypse, 251.

183. E. Lohmeyer, Die Offenbarung, 129; O. A. Jankowski, Apokalipsa, 232.

184. Por. Obj 15, 1-2. 6.

określa Boga wieloma przymiotami i nazywa Go „jednym (mónos) Władcą, Królem królów i Panem panujących”.

Pojęcie świętości Boga w tekście Obj 15, 4 obejmuje zatem dwie cechy: sprawiedliwość i potęgę. O tę drugą cechę musimy więc uzupełnić pogląd F. Haucka i O. A. Jankowskiego. Trudno natomiast wykazać, że posiada cechę wyższości Boga ponad wszystko, co jest skażone jak twierdził T. Zahn.

3. Obj 16, 5

„Święty (ho Hósios), (Ty) jesteś sprawiedliwy, Który jesteś, Który byłeś, ponieważ w ten sposób osądziłeś”.

Zdanie to wkłada uczestnik wizji w usta „Anioła wód”, który rządzi tym żywiołem. W wodzie pojawia się krew jako kara zesłana na mieszkańców ziemi za „niewinnie przelaną krew Świętych i Proroków” (Obj 16, 6). „Anioł wód” wielbi więc sprawiedliwość tego wyroku Boga, mimo zniszczenia swej domeny, a tajemniczy głos, nazwany „głosem ołtarza” potwierdza wyznanie Anioła: „Prawdziwe są Twoje wyroki i sprawiedliwe” (Obj 16, 7).

W tekście Obj 16, 5 Bóg jest określony słowem hósios, a przymiotnik ten występuje z rodzajnikiem i zastępuje Imię Boga¹⁸⁵, czyli zgodnie z semickimi pojęciami oznacza istotę Boga. Według T. Zahna świętość Boga w tym tekście przejawia się jako wolność od grzechu¹⁸⁶. R. Asting twierdzi, że świętość polega raczej na sprawiedliwości Boga¹⁸⁷, a F. Hauck dostrzega aż dwa aspekty świętości Boga: sprawiedliwość w sądzie i nieskazitelnosć^{187a}.

Tekst Obj 16, 5 jest podobny do Pwt 32, 4 i Ps 144 (145), 17. W obydwu wypadkach, w Septuagińcie przymioty Boga hósios i dikaios występują razem i mają znaczenie synonimiczne. Termin hósios jest zatem objaśniony przez dikaios i wyraża ideę sprawiedliwości. Nasuwa się przypuszczenie, że św. Jan w tym samym znaczeniu mówi o Bogu w Obj 16, 5. Przemawia zatem kontekst.

W myśl tekstu Obj 16, 5 Bogu zostaje nadany tytuł hósios ze względu na wydanie wyroku karzącego na „mieszkańców ziemi”. W tym wyroku przejawia się sprawiedliwość Boża. Słusznie więc twierdzi R. Asting i F. Hauck, że pojęcie świętości Boga polega tu na Jego sprawiedliwości. Trzeba się również zgodzić z opinią T. Zahna, który w świętości widzi opozycję Boga do grzechu. Bóg bowiem manifestując swoją sprawiedliwość w karze, jaką wymierza mieszkańcom ziemi za grzech zabójstwa niewinnych, objawia tym samym swój negatywny stosunek do grzechu. Świętości Boga nie da się więc pogodzić z grzechem.

Te dwie idee: sprawiedliwość i opozycja Boga do grzechu składają się na pojęcie świętości w Obj 16, 5 i nadają szczególne odcienie terminowi l'ósios.

Hósios tylko w Księdze Objawienia jest określeniem, które oddaje pojęcie świętości Boga. W tekście Obj 15, 4 ma odcień sprawiedliwości i potęgi, a w Obj 16, 5 — sprawiedliwości i opozycji Boga do grzechu.

185. Por. M. Zerwick, dz. cyt. § 192.

186. T. Zahn, Die Offenbarung, 533.

187. R. Asting, dz. cyt. 286.

W formie hosiótes interesujące nas określenie znane jest tylko św. Pawłowi w Liście do Efezjan 4, 24 i ma tu sens miłości.

II. ŚWIĘTOŚĆ BOGA W OKREŚLENIACH WIELOZNACZNYCH

Do wieloznacznych określeń świętości w księgach Nowego Testamentu należą: agathós, akakos, amemptos, amomos, haplous, aspilos, dikaios, eilikrines, holókleros i teleios, ale o świętości Boga mówią tylko dwa terminy: dikaios i teleios.

A. Dikaios

Przymiotnik dikaios¹⁸⁸ często występuje w Nowym Testamencie w różnych znaczeniach jako określenie ludzi¹⁸⁹, Chrystusa¹⁹⁰ i Boga. Bóg nazwany jest dikaios pięć razy: w Rz 3, 26; J 17, 25; 1 J 1, 9; 2, 29; Obj 16, 5.

W 1 J 1, 9 czytamy: „Jeżeli wyznajemy swoje grzechy, wierny (piśtós) jest i sprawiedliwy (dikaios): odpuści nam grzechy i oczyści z każdej nieprawości” Grzesznik zasługuje u Boga na karę, jeżeli jednak Bóg przebacza grzechy, to zamiast okazać swoją sprawiedliwość karzącą objawia miłosierdzie. Słowo piśtós zwraca uwagę na wierność Boga, która w Starym Testamencie była gwarancją obiecanych przez Boga łask, a w Nowym Testamencie podobnie, przypomina, że Bóg jest wierny swoim obietnicom miłosierdzia i dlatego przebacza grzechy. W terminie dikaios nie ma zatem idei sprawiedliwości w ścisłym sensie, ale idea miłosierdzia.

W Obj 16, 5 Bóg jest określony terminem dikaios, ponieważ wymierzył karę tym, którzy przelali krew „Świętych i Proroków”. Należy więc w określeniu dikaios widzieć cechę sprawiedliwości w ścisłym sensie, której zasadą jest oddać każdemu to, co mu się należy. Tę sprawiedliwość objawia Bóg jako Sędzia, a jest to sprawiedliwość karząca.

Odnosnie pozostałych trzech tekstów, w których Bóg jest nazwany dikaios, a więc: Rz 3, 26; J 17, 25 i 1 J 2, 29 opinie autorów są podzielone, czy termin ten ma sens: święty, czy też wyraża jakąś inną cechę Boga. Z tych względów zajmiemy się z kolei omówieniem tych tekstów.

1. Rz 3, 26
„Jego (Chrystusa) ustanowił Bóg krwawą ofiarą przebłagalną (która staje się skuteczna dla tych), którzy wierzą; aby okazać swoją sprawiedliwość (dikaiosyne) przez odpuszczenie poprzednio popełnionych grzechów. (Grzechy te) Bóg znośił cierpliwie, aby mógł okazać swoją sprawiedliwość (dikaiosyne) w obecnych czasach: że sam jest sprawiedliwy (dikaios) i usprawiedliwia tego, kto wierzy w Jezusa”

W Liście do Rzymian św. Paweł wykazuje, że zarówno poganie jak i Żydzi potrzebują zbawienia, ponieważ są skłóccni z Bogiem. Na tym

187a. F. Hauck, TWNT 5, 49.

188. Pojęcia związane z terminem dikaios w Nowym Testamencie obszernie omawia L. Cerfaux — A. Descamps, Justice et Justification, DBS 23 (1949) 1417—1510; A. Descamps, Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif lormis la doctrine proprement paulinienne, Louvain 1950.

189. Por. np. Mt 1, 19; 9, 13.

190. Por. np. 1 P 3, 18; Dz 3, 14.

tle Apostoł omawia dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa na Krzyżu. Człowiek dostępuje udziału w Odkupieniu przez akt wiary. Tę nową sytuację, w jakiej znajduje się skłócony dotąd z Bogiem człowiek, Apostoł określa jako stan „usprawiedliwienia przed Bogiem” (dikaiosyne Theou), a pojęcie tego usprawiedliwienia obejmuje u św Pawła dwa aspekty, widoczne zwłaszcza w tekście Rz 10, 3: „Nie znając sprawiedliwości Boga, a starając się ustanowić własną, nie są poddani sprawiedliwości Boga”.

Pierwsza wzmianka o sprawiedliwości Boga wskazuje na dar Boga, w którym człowiek uczestniczy, a druga — na przymiot Boga¹⁹¹. Podobnego ujęcia „sprawiedliwości” można się również dopatrywać w Rz 3, 26. W tekście tym wyrażona jest myśl, że skoro Bóg objawia swoją sprawiedliwość, nie tylko sam okazuje się sprawiedliwym (dikaios), ale także usprawiedliwia ludzi. Św. Paweł zwraca w tym wypadku na przymiot sprawiedliwości uwagę, ale wspomina również o czynności, przez którą Bóg sprawia, że człowiek staje się sprawiedliwy¹⁹².

Wśród autorów spotyka się różne tłumaczenia, treści i znaczenia określenia dikaios. J. Kürzinger widzi tu ideę sprawiedliwości w ścisłym sensie, ale nie kryje, że to tłumaczenie natrafia na trudności, ponieważ odpuszczenie grzechów w miejsce kary nie harmonizuje z pojęciem sprawiedliwości w ścisłym sensie. Stąd autor twierdzi, że wprawdzie dikaios oznacza sprawiedliwość w ścisłym sensie, ale sens tego terminu przekracza znaczenia prawnicze¹⁹³. Bardziej prawdopodobna jest opinia L. Cerfaux, który w określeniu dikaios dopatruje się idei miłosierdzia, a swoje wnioski uzasadnia pojęciami Starego Testamentu¹⁹⁴. Wniosek autora jest słuszny, ale nie obejmuje całości, ponieważ analiza tekstu Rz 3, 26 wskaże jeszcze jedną cechę pojęcia sprawiedliwości Boga.

W 1 Kor 6, 11 św. Paweł łączy pojęcie usprawiedliwienia z pojęciem „obmycia” i uświęcenia: „A niektórzy z was takimi byli (to znaczy dopuszczali się przestępstw i grzechów), ale (teraz) jesteście obmyci (apoulasathe), uświęceni (hegiasthete) i usprawiedliwieni (edikaiothete) w Imię Pana (naszego) Jezusa Chrystusa” Trzy czasowniki występujące w aoryście wskazują, że mamy do czynienia z czynnością jednorazową, a nie stopniową, to znaczy, że wraz z „obmyciem” następuje usprawiedliwienie i uświęcenie.

„Obmycie” w 1 Kor 6, 11 podobnie jak w Ef 5, 26 wskazuje na chrzest¹⁹⁴, a w Liście do Rzymian św. Paweł wyjaśnia, że przez przyjęcie chrztu następuje odpuszczenie grzechów¹⁹⁵. W konsekwencji tego wraz ze chrztem człowiek zostaje usprawiedliwiony przez Boga i uświęcony. Skoro więc dikaios oznacza człowieka usprawiedliwionego, czyli świętego jak Bóg, a świętość ta polega na odpuszczeniu grzechów, to w określeniu dikaios występuje idea świętości, której szczególną cechą

191. Por. L. Cerfaux — A. Descamps, Justice, art. cyt. 1488, O. A. Jankowski, Listy 150.

192. Por. J. Kürzinger, Der Brief an die Römer, Würzburg 1951, 21.

193. Tamże 21.

194. Por. C. Spicq, Première épître aux Corinthiens, Paris 1951, 210; O. A. Jankowski, Listy, 484-485.

195. Rz 6, 1-12.

Rz 3, 25, w myśl którego owocem usprawiedliwienia jest odpuszczenie jest opozycja do grzechu¹⁹⁶. Wniosek ten potwierdza również tekst grzechów. Wyraźne przeciwstawienie sprawiedliwości grzechowi znajdujemy również w 2 Kor 6, 14: „Cóż bowiem za uczestnictwo sprawiedliwości (dikaiosyne) z grzechem (anomiam)?”.

W pojęciu sprawiedliwości Boga, o jakiej mówi tekst Rz 3, 26, a które jak stwierdziliśmy jest synonimem pojęciem świętości, znajduje się nie tylko element negatywny — opozycja do grzechu, lecz także element pozytywny. Zwrócił na to uwagę A. Viard i M. J. Lagrange¹⁹⁷. A. Viard powołuje się w swoim dowodzeniu na tekst Rz 3, 23 i paralelne miejsce w literaturze judaistycznej¹⁹⁸. W tekście Rz 3, 23 czytamy, że grzesznicy, którzy potrzebują usprawiedliwienia znajdują się w sytuacji, w której są pozbawieni „chwały Bożej” (tes dókses). Stąd zdaniem autora „chwała Boża” jest synonimem sprawiedliwości i stanowi jej pozytywny aspekt.

Niektórzy egzegeci próbowali określić, czym jest ta „chwała Boża”. J. Kürzinger rozumie przez nią łaskę Bożą, a W. Schmidt — Jego wspaniałość, w której człowiek usprawiedliwiony ma udział¹⁹⁹. Te opinie mają wprawdzie uzasadnienie w doktrynie św. Pawła, ale nie liczą się z kontekstem Listu do Rzymian. Apostoła kilkakrotnie podkreśla, że „chwała”, która jest udziałem chrześcijan należy do przyszłości²⁰⁰. Skoro więc św. Paweł mówi, że grzesznik pozbawiony jest tej chwały (hystereountai tes dókses tou Theou), to chce przez to powiedzieć, że nad grzesznikiem nie objawia się „chwała Boża”. Myśl tę potwierdza tekst Rz 3, 25 n: kiedy Bóg usprawiedliwia grzesznika — manifestuje swą sprawiedliwość. W Rz 3, 23 chodzi zatem nie o łaskę, nie o sprawiedliwość, ale o tę „chwałę”, o której wiele mówi Stary i Nowy Testament, a w której pojęciu zawiera się element potęgi i wielkości Boga²⁰¹.

Pojęcie sprawiedliwości Boga w tekście Rz 3, 26 obejmuje zatem trzy aspekty: opozycję do grzechu, miłosierdzie i potęgę. Te trzy odcienie świętości wyraża więc termin dikaios, ale spośród nich najbardziej uwydatnia się opozycja do grzechu.

2. J 17, 25

„Ojciec sprawiedliwy (dikaie), a świat Cię nie poznał, natomiast Ja poznałem Ciebie i oni poznali”.

Fragment Modlitwy Arcykapłańskiej Chrystusa, obejmujący ww. 20-26 przekazuje modlitwę Zbawiciela za przyszłych uczniów. Przedmiotem tej prośby jest jedność uczniów (21-23), pragnienie, aby w nagrodę za utrzymanie jedności znaleźli się przy Chrystusie (24) i wreszcie,

196. Por. ZLexGr 316; H. W. Schmidt, Der Brief des Paulus an die Römer, Berlin 1963, 70.

197. M. J. Lagrange, Epitre aux Romains, Paris 4 1931, 132-133; A. Viard, Epitre aux Romains, Paris 1951, 57.

198. „W tym momencie otwarły się moje oczy. Byłam naga i pozbawiona sprawiedliwości, w którą byłam odziana, dlatego płakałam i mówiłam do węża. ... dlaczego pozbawiłeś mnie chwały, w którą byłam odziana?” (Apok Mojż 20, 21).

199. J. Kürzinger, Der Brief an die Römer, 21; H. W. Schmidt, dz. cyt. 67.

200. Por. np. Rz 8, 18, 21.

201. Por. G. Kittel, Dóksa, TWNT 2, 246-247. 251; G. Molin, Herrlichkeit, Bibeltheologisches Wörterbuch (hrsg. J. B. Bauer) 406-408.

aby odznaczyli się taką miłością, jaka zachodzi pomiędzy Ojcem i Synem (25-26). W dwu ostatnich wierszach następuje przeciwstawienie Boga światu, który w związku z tym zostaje nazwany dikaios, czyli sprawiedliwy, ale o jakie pojęcie sprawiedliwości Boga chodzi w tym tekście, autorowie mają różne zdania.

Najwięcej autorów mówi o sprawiedliwości Boga, na mocy której Bóg oceni wysiłki uczniów i udzieli im nagrody²⁰². Inni znowu twierdzą, że chodzi raczej o sprawiedliwość karzącą, którą Bóg objawi, gdy będzie karał występki świata²⁰³. E. Schick szerzej pojmuje tę sprawiedliwość i utrzymuje, że chodzi zarówno o nagrodę dla uczniów jak i o karę dla świata²⁰⁴. Część egzegetów za M. J. Lagrange'em sprawiedliwość Boga widzi tylko we właściwej ocenie świata i uczniów²⁰⁵. Do tych poglądów nawiązuje F. M. Braun: ponieważ Ojciec jest sprawiedliwy, więc wysłucha Syna, który prosi o zjednoczenie uczniów w miłości²⁰⁶.

We wszystkich wspomnianych interpretacjach pojęcia sprawiedliwości w tekście J 17, 25 sprawiedliwość jest rozumiana w ścisłym sensie: oddać każdemu, co mu się należy. Od tych poglądów odróżnia się J. Hubby, według którego nie chodzi o sprawiedliwość w ścisłym sensie, ale o miłość²⁰⁷. Oryginalne wyjaśnienie podaje także F. Tillmann i W. Thüsing. Według tych autorów w pojęciu sprawiedliwości u J 17, 25 zawiera się cecha zwycięstwa. Sprawiedliwość objawia się bowiem jako triumf, ponieważ Chrystus wykonał polecenie Ojca i za to został „uwielbiony”. Zdaniem F. Tillmanna zwycięstwo Boga objawia się również w uczniach, którzy przyjęli naukę Chrystusa Pana i w przekonaniu niewiernego świata o konieczności wiary w Chrystusa²⁰⁸.

Powyższe interpretacje są ściśle związane z myślą teologiczną św. Jana i przewodnimi ideami Modlitwy Arcykapłańskiej, ale nie uwzględniają jej struktury literackiej.

Zauważa się mianowicie podobieństwa, pomiędzy tą częścią Modlitwy, w której Chrystus wstawia się za uczniami (ww. 6-19) a ostatnią, w której prosi za przyszłymi uczniami (ww. 20-26). Oto niektóre:

We w. 10 czytamy: „wszystko moje jest Twoim, a Twoje moim”, czemu odpowiada w. 22 „Ja w nich, a Ty we mnie”. Opozycję Boga do świata podkreślają ww. 11a i 25. W. 11 b wyraża prośbę Chrystusa o jedność uczniów na wzór więzi pomiędzy Chrystusem a Bogiem Ojcem, a we w. 22 jest zupełnie podobna myśl: „aby stanowili jedność, jak my jesteśmy jednością”. We w. 14 Chrystus stwierdza, że przekazał uczniom naukę Ojca, a we w. 26 mówi: „objawiłem im Imię Twoje”. Wreszcie

202. Por. J. K n a b e n b a u e r — A. M e r k, *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, 503; T. Z a h n, *Das Evangelium des Johannes*, 616; G. S c h r e n k, *TWNT* 2, 190; H. v a n d e n B u s s c h e, *Le discours*, 155; A. W i k e n h a u s e r, *Das Evangelium nach Johannes*, 311; R. B u l t m a n n, *Das Evangelium des Johannes*, 399.

203. Por. A. D u r a n d, *Evangile selon saint Jean*, 457; W. F. H o w a r d — A. J. G o s s i p, dz. cyt. 751.

204. E. S c h i c k, dz. cyt. 153.

205. Por. M. J. L a g r a n g e, *Evangile selon saint Jean*, 452; J. M. B o v e r, dz. cyt. 231; C. K. B a r r e t, dz. cyt. 429.

206. F. M. B r a u n, dz. cyt. 452.

207. J. H u b b y, *Le discours*, 123.

208. F. T i l l m a n n, dz. cyt. 301; W. T h ü s i n g, dz. cyt. 128-129.

w obydwu częściach Bóg otrzymuje odpowiednie tytuły: we w. 11 b — hagos, we w. 25 — dikaios.

Na podstawie tych podobieństw można przyjąć, że również terminy hagos i dikaios, którymi określa Chrystus Boga w obydwu częściach są podobne i mają znaczenie synonimiczne. Słowo dikaios wobec tego nie mówi o sprawiedliwości, ale o świętości ²⁰⁹.

Aby stwierdzić jakie cechy świętości Boga podkreśla tekst J 17, 25, musimy zwrócić uwagę, że w tekście tym Bóg jako święty (dikaios) jest przeciwstawiony światu: „Ojcie sprawiedliwy (dikaie) a świat Ciebie nie poznał”. W tym przeciwstawieniu Boga światu należy szukać właściwych cech Jego świętości i tym samym właściwych odcieni terminu dikaios.

U św. Jana słowo „świat” (kósmos) posiada różne znaczenia. Naprzód mówi o ziemi i planetach jako dziele Stwórcy ²¹⁰. Z kolei Apostoł nazywa światem teraźniejszy okres ludzkości w stosunku do przyszłego, eschatologicznego, ten świat Chrystus odkupił a Bóg umiłował ²¹¹. Natomiast św. Jan pomija znaczenie świata, spotykane u autorów greckich, dla których kósmos, to — porządek, harmonia i piękno ²¹². Najczęściej jednak dla św. Jana świat jest rzeczywistością przeciwną Bogu. Jest on więc w posiadaniu szatana, którego Ewangelista nazywa „Księciem tego świata” ²¹³, świat jest ciemnością, bo przeciwstawia się światłu, które przyszło od Boga ²¹⁴. Przede wszystkim jednak jest on sferą grzechu i zła moralnego, bo właśnie pożądanie ciała, pożądliwość oczu, i rozkosz życia nie jest od Ojca, ale ze świata” (1 J 2, 16). Działają się tam tylko złe rzeczy ²¹⁵. Najbardziej jednak charakterystyczną cechą świata jest jego nienawiść do tych, którzy nie chcą należeć do świata, a więc do Chrystusa i Jego uczniów ²¹⁶.

U św. Jana termin kósmos (świat) ma więc znaczenie etyczne, określa domenę grzechu i występuje jako rzeczywistość przeciwna Bogu ²¹⁷. Do tych pojęć nawiązuje zwrot: „Ojcie sprawiedliwy (dikaie)”. Chrystus zwraca się do Ojca jako do istoty przeciwnej światu i grzechowi. Z tych względów można twierdzić, że określenie dikaios w tekście J 17, 25 posiada odcień opozycji do grzechu.

3. 1 J 2, 29

„Jeżeli wiecie, że jest sprawiedliwy (dikaios), to poznajecie, że również każdy, kto czyni sprawiedliwość (ho poion ten dikaiosynen) z Niego został zrodzony”.

Dikaios może oznaczać Chrystusa Pana lub Boga Ojca. Na Chrystusa zdaje się wskazywać poprzedni w. 28, w którym Apostoł zwraca uwagę na sytuację, w jakiej znajdują się wszyscy, gdy Chrystus powtórnie przyj-

209. Por. J. Chaine, dz. cyt. 177; A. Descamps, Les Justes, 198.

210. Por. J 6, 14: „Prorok, który miał przyjść na świat”.

211. Por. J 17, 47: „Przyszedłem, żeby świat zbawić”; zwłaszcza J 3, 16: „Bóg tak umiłował świat”.

212. Por. H. Sasse, Kósmos, TWNT 868. 873.

213. Por. J 12, 31 14, 30 1 J 4, 4.

214. Por. J 1, 9-10.

215. Por. J 3, 20.

216. Por. J 17, 14: „Świat ich znenawidził, bo nie są ze świata”.

217. Por. W. Bauer, Das Johannesevangelium, 18; Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 3 1958, 367-368; Ks. F. Gryglewicz, Listy, 373.

dzie na świat. Jego też poleca we w. 22 jako przykład do naśladowania. Stąd R. Schnackenburg uważa, że określenie dikaios odnosi się do Chrystusa Pana²¹⁸. Tymczasem we w. 29 jest wzmianka o „zrodzeniu z Niego”, która nie może być odniesiona do Chrystusa, ponieważ św. Jan nigdy nie mówi o „zrodzeniu z Chrystusa”, tylko zawsze o „zrodzeniu z Boga”²¹⁹. Poza tym we w. następnym mówi o „dziecku Bożym”, a nie o „dziecku Chrystusa”. Gdyby więc w pierwszej części w. 29 była mowa o Chrystusie, a w drugiej o Bogu, to w tym samym zdaniu mielibyśmy dwa różne podmioty, co wydaje się mało uzasadnione. Zmiana podmiotu jest natomiast bardziej uzasadniona w dwu kolejno po sobie następujących zdaniach. Z tych względów przyjmujemy, że w 1 J 2, 29 termin dikaios określa Boga²²⁰.

Św. Jan twierdzi więc, że Bóg jest sprawiedliwy (dikaios), a każdy kto praktykuje sprawiedliwość upodabnia się do Boga. Wzmianka o praktykowaniu sprawiedliwości łączy się z w. 28, w którym Apostoł mówi o powtórny przyjsciu Chrystusa i o Jego sądzie. W związku z tym św. Jan nakazuje wiernym „czynić sprawiedliwość”, aby nie wstydzieli się w dniu paruzji, że zmarnowali szanse i nie mogą z Chrystusem uczestniczyć w chwale. Chrystus Pan w momencie paruzji będzie badał całe życie chrześcijan, dlatego określenie „sprawiedliwość” (dikaiosyne) należy pojmować jako synonim życia doskonałego, czyli świętości. Stąd wynika, że skoro Bóg, który jest wzorem takiej sprawiedliwości dla wiernych został nazwany sprawiedliwym (dikaios), to termin ten mówi o świętości Boga jak sądzi większość egzegetów²²¹.

Nie ma zatem słuszności H. Windisch i M. Kohler, nadając terminowi dikaios znaczenie prawnicze. Autorowie ci twierdzą, że w 1 J 2, 29 chodzi o sprawiedliwość Boga w Sądzie²²².

Autorowie, którzy przyjmują, że dikaios oznacza świętość widzą w jej pojęciu różne cechy. W. Lauck twierdzi, że dikaios ma dwa odcienie: opozycja do nieczystości i sprawiedliwość w sądzie, natomiast F. Zorell i R. Schnackenburg przyjmują tylko odcień opozycji do grzechu²²³. Nie wszyscy jednak godzą się na to i przyjmują raczej znaczenie ogólniejsze: doskonałość moralna, która polega na posiadaniu wszystkich cnót²²⁴.

Odcienia sprawiedliwości w sądzie nie można przyjąć, ponieważ termin dikaios nie łączy się z opisem paruzji Chrystusa i dlatego nie ma

218. R. Schnackenburg, dz. cyt. 166.

219. Por. J 1, 13 1 J 3, 9.

220. Por. W. Vrede, dz. cyt. 162; J. Chaine, dz. cyt. 177; C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, New York — London 1946, 67; A. Charue, dz. cyt. 535; A. Descamps, *Les Justes*. 198; H. Windisch — H. Preisker, *Die katholischen Briefe*, 119; J. Bonsirven, *Epitres de saint Jean*, 140.

221. Por. J. Chaine, dz. cyt. 177; W. Lauck, dz. cyt. 490; A. Descamps, *Les Justes*, 198; A. Charue, dz. cyt. 535; R. Schnackenburg, dz. cyt. 146; J. Bonsirven, *Epitres de saint Jean*, 140; Ks. F. Gryglewicz, *Listy*, 385.

222. H. Windisch — H. Preisker, *Die katholischen Briefe*, 119; M. Kohler, *Le Coeur et les Mains. Commentaire de la première épître de Jean*, Neuchâtel 1962, 103.

223. W. Lauck, dz. cyt. 490; R. Schnackenburg, dz. cyt. 166; *ZlexGr* 316.

224. Por. J. Chaine, dz. cyt. 177; A. Descamps, *Les Justes*. 198; A. Charue, dz. cyt. 535.

słuszności pod tym względem W. Lauck. Należy natomiast przyjąć drugą cechę świętości, którą proponuje W. Lauck: opozycję do grzechu. Przemawia za tym kontekst. Oto św. Jan praktykę „sprawiedliwości”, czyli postępowanie wiernych przeciwstawia grzesznemu życiu heretyków we ww. 18-26. Fragment ten kończy się następującym stwierdzeniem: „To napisałem do was ze względu na tych, którzy was zwodzą” (w. 26). Namowy i zły przykład heretyków działają i dlatego potrzeba, aby Apostoł wyjaśnił swoim wiernym zasady chrześcijańskiego postępowania i przeciwstawił mu postępowanie grzeszne.

Poza odcieniem opozycji do grzechu termin dikaios w 1 J 2, 29 wyraża również doskonałość moralną, ponieważ praktyka sprawiedliwości ma być dla Chrystusa podstawą oceny w dniu paruzji, a więc musi obejmować całe życie i wszystkie cnoty oraz nakazy ²²⁵.

Stwierdziliśmy zatem, że termin dikaios w 1 J 2, 29 wyraża dwa aspekty świętości Boga: doskonałość, która polega na posiadaniu wszystkich cnót i opozycję do grzechu.

Mając na uwadze wszystkie trzy miejsca Nowego Testamentu, w których termin dikaios określa świętość Boga, a więc: Rz 3, 26; J 17, 25 i 1 J 2, 29, stwierdzamy, że wspólnym odcieniem tego terminu jest idea opozycji do grzechu. Nadto w tekście Rz 3, 26 spotykamy jeszcze dwie cechy: potęgę i miłosierdzie Boga, a w 1 J 2, 29 — ideę doskonałości moralnej, która obejmuje całe postępowanie i wszystkie cnoty.

B. Téleios (Mt 5, 48)

Termin teleios ²²⁶ ma w Nowym Testamencie podstawowe znaczenie: całkowity, doskonały ²²⁷ i występuje w różnych aspektach jako określenie chrześcijan ²²⁸, „Ciała Chrystusa” ²²⁹ i raz, w tekście Mt 5, 48 — Boga:

„Wy zatem (oun) bądźcie doskonałymi (teleioi), podobnie jak i wasz Ojciec niebieski jest doskonały (teleios)”.

Cytat ten znajduje się w Kazaniu na Górze, w którym Chrystus przedstawił swój program moralny. Formuły podobne do Mt 5, 48 spotykamy w Księdze Kapłańskiej 11, 45; 19, 2 i 20, 7 n oraz w 1 P 1, 16, ale Mateusz w miejsce występującego tam terminu hagios zastosował określenie teleios. W tekście Mateusza teleios jest synonimem słowa hagios i oddaje pojęcie świętości etycznej.

T. Zahn wskazuje dwie cechy tej świętości: czystość, czyli wolność od grzechu i posłuszeństwo woli Boga ²³⁰. Ten drugi aspekt podkreśla

225. Por. G. Schrenk, TWNT 2, 202; Ks. F. Gryglewicz, Listy, 385.

226. Dokładniejsze omówienie terminu téleios i jego znaczeń znajduje się w następujących opracowaniach: R. Ch. Trench — A. Deissmann, dz. cyt. 47-51; C. Spicq, La perfection chrétienne, W: L'Épître aux Hébreux, Paris 1953, 214-225; P. J. du Plessis, Téleios. The idea of Perfection in the New Testament, Dissertation, Kampen 1959; R. Schnackenburg, Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien, „Theologisches Jahrbuch” 1961, 67-81; W. Trilling, dz. cyt. 166-169; G. Dellling, Téleios, TWNT 8, 68-80.

227. Por. G. Dellling, TWNT 8, 74.

228. Por. np. Jak 1, 4; 1 Kor 14, 20.

229. Por. np. Ef 4, 13.

230. T. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, 255. Por. R. Schnackenburg, Die Vollkommenheit, art. cyt. 72.

też C. Spicq²³¹. Natomiast R. Asting i A. Descamps twierdzą, że teleios wyraża doskonałość moralną, która polega na posiadaniu cnót²³². Inni egzegeci podkreślają miłość²³³, a J. Schmid łączy te odcienie i przyjmuje że określenie teleios mówi o doskonałości całego życia, ale najbardziej uwydatnia miłość²³⁴. Przypuszczenie T. Zahna, że teleios ma odcień czystości nie znajduje uzasadnienia w tekście, natomiast idea posłuszeństwa nie może być odniesiona do Boga, a tekst mówi przecież nie tylko o doskonałości człowieka, ale i Boga. Pozostaje więc jako możliwa do przyjęcia ta opinia, w myśl której teleios ogólnie mówi o doskonałości moralnej, która polega na posiadaniu cnót. Aby stwierdzić, czy ta opinia jest słuszna, zbadamy kontekst Mt 5, 48.

Perykopa Mt 5, 17-48 składa się ze wstępu, w którym jest zapowiedź tematu (ww. 17-20) oraz z sześciu antytez, opisujących udoskonalenie sześciu przepisów Starego Testamentu: o gniewie (ww. 21-26), o czystości (ww. 27-30), o małżeństwie (ww. 31-32), o przysiędze (ww. 33-37), odwiecie (ww. 38-42) i miłości (ww. 43-47). Poszczególne antytezy składają się z tekstu odpowiedniego prawa Starego Testamentu, z udoskonalenia wprowadzonego przez Chrystusa oraz z objaśnienia i praktycznych zastosowań, z wyjątkiem antytezy, która mówi o małżeństwie. Natomiast w. 48 stanowi zakończenie fragmentu, a nie tylko antytezy o miłości. Żadna bowiem antyteza nie kończy się wnioskiem, a taka ogólna konkluzja byłaby logicznym zakończeniem zapowiedzianego we ww. 17-20 tematu o „nowej sprawiedliwości”.

Sprawiedliwość (dikaiosyne) należy tu pojmować zgodnie z duchem Starego Testamentu jako doskonałość moralną, która polega na zachowywaniu Prawa, na co wskazują następujące po w. 20 omówienia Prawa.

Trudności jednak nastęrcza paralelny tekst św. Łukasza: „Bądźcie miłosierni, ponieważ Ojciec wasz jest miłosierny” (6, 36). Przypomina to cytat 2 Sm 22, 26. Zdanie takie jest jednak u św. Łukasza zrozumiałe, ponieważ Ewangelista omawia tylko te antytezy, których tematem jest miłość. Wniosek o miłosierdziu bardziej więc harmonizuje z jego relacją. Przyjmujemy więc, że w. 48 u Mt jest zakończeniem całego fragmentu 5, 17-47²³⁵.

W doskonałości, o której jest mowa we w. 48 najważniejszą rolę odgrywa miłość, ponieważ miłości poświęcone są aż trzy antytezy. Ta doskonałość nie mieści się w kategoriach Starego Testamentu: „Jeżeli wasza sprawiedliwość nie będzie obfitowała (perisseuse) bardziej, niż uczonych w Piśmie i faryzeuszy, nie wnieście do Królestwa niebieskiego” (Mt 5, 20).

Dotychczasowa sprawiedliwość polegała na zachowywaniu przepisów Prawa i w ten sposób określała moralną doskonałość. Nowa spra-

231. C. Spicq, *La perfection*, 216.

232. R. Asting, dz. cyt. 150; A. Descamps, *Les Justes*, 197.

233. Por. P. Dausch, *Das Matthäusevangelium*, 118-119; D. Buzzy, dz. cyt. 70-71; K. Staab, *Das Evangelium nach Matthäus*, 37; W. Trilling, dz. cyt. 168-169.

234. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 114.

235. Por. T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 257; A. Descamps, *Les Justes*, 120. 197; tenże, *Essai d'interprétation de Mt 5, 17-48. „Formgeschichte” ou „Redaktionsgeschichte”?*, W: *Studia Evangelica*, Berlin 1959, 166; W. Trilling, dz. cyt. 166.

wiedliwość ma być wyższa od dawnej. Tę wyższość wyraża termin *perisseuein*, który pochodzi od źródłosłowu *perisses* i łączy się z obrazem przekraczania jakiejś miary. W Nowym Testamencie termin ten ma zarówno materialne jak i moralne znaczenie²³⁶. Określenie *perisseuein* w tekście Mt 5, 48 wskazuje na nowy i głębszy sens nakazów moralnych, czyli w dziedzinie doskonałości etycznej — stan pełniejszy oraz wyższy poziom świętości, niż dotąd²³⁷.

Wzorem tej nowej świętości jest Bóg. W Bogu też chrześcijanin spotyka wszystkie cnoty, których wymaga praktyka Ewangelii. Tę ideę doskonałości wyraża termin *teleios*. Ponieważ jednak w pismach Starego Testamentu termin ten mówił o doskonałości w znaczeniu negatywnym: doskonałości niczego nie brakuje²³⁸ nasuwa się przypuszczenie, że w tym samym sensie należałoby termin *teleios* interpretować u Mt 5, 48: Bóg jest doskonały, ponieważ nie brakuje Mu żadnej cnoty, a zwłaszcza miłości.

Mateusz we w. 20, gdzie zapowiada temat, używa słowa *dikaiosyne*, natomiast w konkluzji, we w. 48 nie posługuje się terminem *dikaios*, lecz *teleios*. Oryginalnego terminu domaga się fakt, że w Kazaniu na Górze ukazane jest pojęcie doskonałości, przekraczające ramy Starego Testamentu.

Określenie *teleios* zachodzi u św. Mateusza jeszcze w 19, 2. Zbawiciel proponuje młodzieńcowi, który pyta Go o życie wieczne, doskonałe ubóstwo. Jeżeli młodzieniec chce prowadzić życie doskonałe (*teleios*) powinien nie tylko stosować się do Prawa, lecz także praktykować całkowite ubóstwo. Przymiotnik *teleios* wyraża tu ideę zachowywania Prawa, ale w stopniu wyższym, niż to miało miejsce w Starym Testamencie²³⁹. Wzmianka o ubóstwie wskazuje na negatywny odcień słowa *teleios*: doskonałe życie wymaga, aby niczego nie zachować dla siebie. W obydwu tekstach Mateusza termin *teleios* ma podobne znaczenie i najlepiej się nadawał do wyrażenia nowych pojęć.

WNIOSKI

W Nowym Testamencie tylko więc cztery terminy oddają pojęcie świętości Boga: dwa podstawowe — *hagios* i *hósios* i dwa wieloznaczne — *dikaios* i *teleios*, ale nie wszyscy autorowie ksiąg Nowego Testamentu operują tymi określeniami. Łukasz i Piotr posługują się tylko słowem *hagios*, Mateusz — *hagios* i *teleios*, a Jan i Paweł — *hagios*, *hósios* i *dikaios*.

Hagios mówi o potędze i chwale Boga oraz wyraża szereg cech Jego etycznej świętości jak: doskonałość, która polega na posiadaniu wszystkich cnót, miłość, sprawiedliwość w sądach oraz opozycja do grzechu. Najbardziej ogólne znaczenie słowa *hagios* znajdujemy w 2 Kor 1, 12 i Hbr 12, 10, bo w tych tekstach ukazana jest tylko ogólna doskonałość moralna Boga. Mateusz i Piotr w swoich wypowiedziach o świę-

236. Por. ZLexGr 1044; Bauer, GdW 1290 n; Liddell — Scott 1387.

237. Por. A. Descamps, *Les Justes*, 121-122.

238. Por. C. Spicq, *La perfection*, 215; G. Dellling, *TWNT* 8, 73.

239. Por. V. E. Ha'sler, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Originen*, Zürich 1953, 22; W. Trilling, dz. cyt. 166.

tości Boga wskazują wyłącznie na etyczne aspekty tej świętości, Łukasz i Jan do cech moralnych dodają pojęcie wielkości i potęgi. Wszystkim autorom znana jest idea miłości w określeniu hagios; idea opozycji do grzechu. Najbardziej ogólne znaczenie słowa hagios znajdujemy w 2 Kor tylko u Piotra i Jana.

Treść określenia hagios ulegała rozwojowi. Paweł i Piotr mówią o świętości Boga ze względu na wiernych, dla których ta świętość ma być wzorem do naśladowania. Natomiast w późniejszych tekstach Nowego Testamentu hagios jest już samodzielnym określeniem Boga. Pierwsze pojęcie świętości, które przy pomocy tego terminu podaje Paweł jest jeszcze bardzo ogólne i ma charakter etyczny. Etyczny aspekt wskazuje też Piotr, ale już bardziej szczegółowo, jest nim opozycja do grzechu, sprawiedliwość i miłość. Miłość na pierwsze miejsce wysuwa się następnie w Ewangeliach. W Ewangeliach też pojawia się odcień potęgi w pojęciu świętości, aby pełny swój wyraz znaleźć w ostatnim piśmie Nowego Testamentu — w Księdze Objawienia. Zawsze jednak miłość jest najmocniej akcentowana.

Hósios w świętości Boga najbardziej podkreśla ideę sprawiedliwości, ale w treści tego określenia mieszczą się również inne aspekty jak: potęga i chwała, miłość i opozycja do grzechu. Najogólniej moralne cnoty z miłością na czele wyraża hósios u św. Pawła, natomiast u św. Jana w Księdze Objawienia treść pojęcia, które wyraża ten termin jest znacznie szersza.

Dikaïos jako przymiot Boga wyraża w Nowym Testamencie ideę miłosierdzia, sprawiedliwości karzącej oraz świętości. Najwięcej oryginalnych aspektów pojęcia świętości, określonego przez dikaïos podaje św. Paweł; są to: potęga, miłosierdzie i opozycja do grzechu, natomiast u św. Jana spotyka się już tylko odcień opozycji do grzechu. Treść terminu ulega więc zacieśnieniu.

Teleios wyraża wreszcie etyczną doskonałość Boga, ale w aspekcie negatywnym: Bogu nie brakuje żadnej cnoty, a zwłaszcza miłości.

Wśród terminów, którymi posługują się autorowie ksiąg Nowego Testamentu, aby wyrazić pojęcie świętości Boga, zauważamy pewne cechy wspólne oraz to, co je od siebie dzieli.

Najbardziej zbliżają się do siebie terminy hagios i hósios ze względu na wspólne cech: potęgę, miłość i opozycję do grzechu. Obydwa słowa inaczej jednak akcentują poszczególne elementy świętości. Podczas gdy hagios kładzie nacisk na ideę potęgi i miłości, to hósios wyróżnia cechę sprawiedliwości. Termin hagios występuje osiem razy, a hósios tylko trzy razy²⁴⁰. Forma hagiótes ma treść zbliżoną do dikaïos i teleios,

240. M. E. Boismard w swoich pracach nad ustaleniem pierwotnego tekstu Księgi Objawienia św. Jana przyjął hipotezę dwu podobnych tekstów, które powstały w różnych okresach czasu (por. L'Apocalypse ou les Apocalypses de St. Jean, Revue Biblique 56 (1949) 507-541, Notes sur l'Apocalypse, Revue Biblique 59 (1951) 161-181; L'Apocalypse, Paris 1950, 9-12). Według M. E. Boismarda rozdziały 12-16 należą do tzw. tekstu II, ale są wcześniejsze od rozdziałów 4-9, które należą do tzw. tekstu I (por. L. Apocalypse, dz. cyt. 12). Otóż zauważamy, że w rozdz. 4-9 św. Jan na określenie świętości Boga posługuje się terminem hagios, a w rozdz. 12-16 w analogicznym opisie „Dnia Gniewu Bożego” używa w tym celu słowa hósios. Terminologia świętości zdaje się więc potwierdzać hipotezę M. E. Boismarda.

ponieważ obydwą terminy określają moralną doskonałość, ale w różny sposób. Hagiótes i dikaios mówią pozytywnie o posiadaniu cnót, natomiast teleios negatywnie: Bogu nie brakuje żadnej cnoty. Hagios ma jeszcze wspólny z dikaios odcień potęgi i opozycji do grzechu. Gdy jednak hagios bardziej uwydatnia ideę potęgi, to dikaios — opozycji do grzechu.

Podobieństwa i różnice zachodzą także pomiędzy hósios i dikaios. Obydwą terminy występują razem w literaturze greckiej pozabiblijnej, w Septuagińcie i w Nowym Testamencie i wówczas dikaios występuje jako aspekt terminu hósios. Natomiast samodzielnym określeniem Boga jest dikaios trzykrotnie w Nowym Testamencie i ma wtedy wspólny z terminem hósios odcień opozycji do grzechu.

Biorąc pod uwagę całą terminologię świętości Boga zauważamy następujące elementy świętości: potęga i chwała Boga, etyczna doskonałość polegająca na posiadaniu cnót, negatywny stosunek do grzechu, miłość i sprawiedliwość, ale najmocniej podkreślona jest miłość. Świętość Boga jest Jego najważniejszą cechą i stanowi istotę Boga, a nie tylko jakiś przymiot. Dlatego jest ona absolutna i wyklucza podobną u innych bytów. Bóg w pojęciach Nowego Testamentu nie przeraża ludzi swoją świętością, która przejawia się w potędze, chwale, czy sprawiedliwości karzącej, lecz raczej przyciąga ku sobie miłością, co Chrystus Pan najlepiej wyraził w pojęciu „świętego Ojca”.