

## CZY INSTYTUCJE STAREGO TESTAMENTU SĄ PROWIZORYCZNE?

### Refleksja nad Świątynią i Prawem na podstawie soborowej konstytucji o Objawieniu

Sobór Watykański II odnowił miejsce Pisma Św. w liturgii, doceniając przy tym wyraźnie teksty Starego Testamentu. Poglębił również refleksję nad Objawieniem Bożym oraz nad wzajemnym odniesieniem do siebie Starego Testamentu i Nowego. Szczególnie znamienna wypowiedź pod tym względem znajduje się, naszym zdaniem, w numerze 15 konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*: to ona stanie się punktem wyjścia niniejszej refleksji. Oprzemy się w niej zwłaszcza na tym stwierdzeniu soborowym, które dotyczy Starego Testamentu: „Księgi, choć zawierają także rzeczy niedoskonałe i przejściowe (*imperfecta et temporaria*), ujawniają jednak prawdziwą Bożą pedagogię”

Chociaż niedoskonałe i przemijające, mają one jednak wartość pedagogiczną. Ukazują nam coś niecoś z planu Bożego, który się wypełnia poprzez instytucje. Prawda tych ksiąg dotyczy przeto także określonych w nich instytucji. Uwzględnimy dwa przykłady tychże instytucji, ale nie byle jakich: Świątynia jerozolimska i Prawo. Odnosimy bowiem wrażenie, że te właśnie instytucje mówią nam coś o królestwie, objawiają, oczywiście ponad swym niedoskonałym charakterem, coś bardzo wielkiego, dowartościowanego w pełni przez Chrystusa.

### 1. Świątynia

W religiach środkowego Wschodu świątynia stanowi samo centrum życia religijnego. Kult ma istotne znaczenie. Roland de Vaux<sup>1</sup> opowiada, że „w świątyniach babilońskich, o których jesteśmy najlepiej

---

<sup>1</sup> *Instytucje Starego Testamentu* (tłum. ks. T. Brzegowy), Poznań (Pallottinum) 2004, s. 299.

poinformowani, dzień boga toczył się tak samo jak dzień królewski: tak więc ubierano statwę, serwowano jej posiłki, kazano się jej przechadzać w paradnych korowodach. Ten codzienny rytuał wymagał licznych przybudówek, mieszkań dla kapłanów i sług, magazynów, kuchni, stajni, które podkreślały podobieństwo między świątynią boga i pałacem króla”

### a) *Kult a Prawo*

Spostrzeżenia te nasuwają wiele uwag: W Izraelu kult ma niewątpliwie kapitalne znaczenie, ale nie wolno oddzielać go od Prawa. Prorocy będą nieustannie demaskować oddzielanie kultu od zachowywania Prawa. Poza zakazem obrazów, specyfiką Izraela jest *Tora*: instytucja, która wyróżnia go od innych narodów. *Tora* jest prawem objawionym przez Boga człowiekowi, które wskazuje mu drogę zbawienia, ukazując mu, jak Bóg pojmuje życie między ludźmi.

Nie ma tu miejsca celebrowanie jakiegoś kultu „zwyczajnego” który polegałby na samym tylko jego praktykowaniu bez żadnego innego zaangażowania; chodzi jedynie o kult autentyczny, który polega na podwójnej obserwacji: na kulcie i Prawie – jak to uwypukla w sposób szczególny prorok Izajasz (zob. 1, 11n).

Ta konieczność, ten obowiązek pouczają nas o woli Boga, a nawet więcej: o Jego naturze, o Jego miłości. Bóg nie zadowala się samym składaniem Mu ofiar. Nie jest Bogiem w tym sensie, że się troszczy jedynie o oddawanie Mu czci należnej i uznawanie Go za transcendentnego. Jego miłość posuwa się aż do troski o zbawienie, o powodzenie, o doskonałość tych wszystkich, których jest Stworzycielem. Sugeruje nam pobożność polegającą na przestrzeganiu tego, co nieodzowne dla zwyczajnego życia: *Tora* uwzględnia całe życie rodzinne i społeczne. Sam kult jest relatywizowany, ale równocześnie znamienity czymś o wiele ważniejszym: dziełem miłosierdzia. „Twoja łaskawość sięga aż do niebios” (Ps 108 [107], 5), a się objawia w przychodzeniu z pomocą najuboższym: „Podnosi nędzarza z prochu i dźwiga z gnoju ubogiego” (Ps 113 [112], 7).

### b) *„Dom modlitwy dla wszystkich narodów”* (Iz 56, 7; Mt 21, 13; Mk 11, 17; Łk 19, 46)

Jezus występuje mocno przeciw przekupniom. Dlaczego, skoro zgani za chwilę uczniów, którzy podziwiają kamienie Świątyni? Czym jest zatem „przedsionek pogan”, napelniający się przekupniami w wielkie święta? Zwróćmy uwagę na cytowanie słów Iz 56, 7 w Ewangeliach.

Mateusz i Łukasz przytaczają tylko początek zdania: „Mój dom ma być domem modlitwy”, gdy tymczasem Marek cytuje je obszernie, włączając w nie odniesienie do narodów: „Mój dom ma być domem modlitwy dla wszystkich narodów...”

Odniesienie u synoptyków do „jaskini zbójców” sugeruje poważne osłabienie funkcji Świątyni: jaskinia zbójców jest miejscem bezkarnym, czyli schronieniem przed gniewem Boga. Jest to więc całkowite odwrócenie istotnej funkcji świątyni, która jest z samej swej natury miejscem wstawiennictwa i przebaczenia (por. 1 Krl 8, 30-40).

Różnica między tym, czym świątynia powinna być, mianowicie domem modlitwy (*bét-tepillá*), a tym, czym się stała (jaskinią zbójców), odpowiada dwom mowom prorockim: pierwszą jest słowo Pana, podane przez Izajasza (56, 7); drugą jest zarzut Jeremiasza (7, 11): „Może jaskinią zbójców stał się w waszych oczach ten dom, nad którym wzywano mojego imienia? Ja to dobrze widzę – wyrocznia Pana” Wyraźne odniesienie do tej ostatniej wypowiedzi jest tu jak najbardziej na miejscu, albowiem Prorok obwieszcza nieużyteczność kultu Judejczyków, jeśli ich postępowanie nie jest zgodne ze sprawiedliwością i z poszanowaniem *Tory*.

Kapitalne natomiast jest odniesienie do wszystkich narodów. Sugeruje bowiem uniwersalistyczny wymiar świątyni – po linii proroka Izajasza. W *Ewangelii św. Marka* opis wyrzucenia przekupniów przygotowuje wiersz 11, 11: „(Jezus) przybył do Jerozolimy i wszedł do świątyni. Obejrzał wszystko...” Skoro „obejrzał wszystko”, to prawdopodobnie Jezus udał się do różnych zakątków Świątyni, a zwłaszcza na dziedziniec pogan. Tymczasem, jak wiadomo, podczas wielkich świąt wzrastała znacznie ludność Jerozolimy, a wielu sprzedawców zwierząt przybywało, aby odpowiedzieć na potrzebę zwierząt ofiarniczych. Skoro zaś bardzo ciasne i wąskie uliczki miasta były zatłoczone, tolerowano zwyczaj instalowania się tychże sprzedawców na dziedzińcu Świątyni, czyli na miejscu przewidzianym zwyczajowo do tego, by pozostało strefą ciszy i modlitwy. Z kolei ci, którzy wymieniali pieniądze, wnosili tam także swoje stoły i stoliki, co umożliwiało Żydom przybyłym z obcych krajów kupować swe ofiary, jak choćby gołębie, albo też nabywać dydrachmę celem zapłacenia podatku należnego na Świątynię.

Inny jeszcze szczegół podaje Marek (11, 16): „...i nie pozwolił też, żeby ktoś przeniósł sprzęt jakiś przez świątynię” Przedsiębiorca pogan służył bowiem za skrót w przechodzeniu z jednej strony na drugą, bez konieczności przechodzenia przez portyki. Niewykluczone jest także,

że ten przedsiönek Świątyni służył również za przejście pomiędzy wschodnią dzielnicą miasta a Górą Oliwną. W momentach wielkiego natężenia działalności kultycznej i handlowej nie troszczono się specjalnie o powodowane tym faktem zamieszanie.

Ważne jest tu natomiast rozważenie nowości, jaką Jezus wnosi do kultu; wypędzając przekupniów, stara się przywrócić przedsiönkowi Świątyni właściwą jego funkcję miejsca modlitwy, miejsca wielbienia Boga dla ludów. Bierze wyraźnie w obronę prawa Boga, a czyni to autorytatywnie i odważnie. Ten tak zdecydowany czyn wykonany przez Jezusa stanowi urzeczywistnienie proroctwa Zachariasza (14, 21): „Nie będzie już w owym dniu przekupnia w domu Pana Zastępów”

Jezus nadaje instytucji Świątyni właściwą jej interpretację – po linii Izajasza. Czy to jej przeznaczenie można już dostrzec w początkach jej budowania? W samej swej materialności Świątynia jest miejscem otwartym dla narodów. Wiadomo dobrze, że nie zbudowali jej Izraelici, lecz Fenicjanie<sup>2</sup>, i że najcenniejsze materiały pochodzą z zagranicy. Z biegiem czasu jednak Świątynia stawała się ekskluzywna do tego stopnia, że była nawet zarzewiem konfliktów i goryczy: mamy tu na myśli wykluczenie Samarytan podczas jej rekonstrukcji za króla Cyrusa (por. Ez 4, 1-5).

### c) *Miejsce prawdziwego uwielbienia*

Kwestia centralizacji kultu (Pwt 12), która była samym sednem reformy Jozjaszowej (2 Krl 23), zostaje jakby przeorientowana przez Jezusa: nie chodzi już o problem geograficzny, lecz o integralność serca. Potwierdzenie tego mamy w *Ewangelii według św. Jana*, kiedy Pan zwraca się do Samarytanki: „Nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca...” (J 4, 21).

Centralizacja kultu, dzięki której Jozjasz stał się świętym królem<sup>3</sup>, nabiera pełnego sensu wraz z Chrystusem, który jest „Świętym Boga” – zgodnie z wyrażeniem Szymona Piotra (J 6, 69). Jezus wzywa swych uczniów do „centralizacji” rozumianej jako jedność serca, do integral-

<sup>1</sup> Krl 5, 15-25 stwierdza, że Hiram, król Tyru, dostarczał drewno cedrowe i cyprysowe Salomonowi, który mu wcześniej oświadczył: „wiesz, że nie mamy ludzi tak umiejących ciąć drzewa jak Sydończycy” (w. 20); wszystko to sugeruje ścisłą współpracę Salomona z Hiramem, która wieńczy się przyjaźnią potwierdzoną obopólnym przymierzem (por. w. 26).

<sup>3</sup> Zob. 2 Krl 23, 25: „Nie było przed nim króla podobnego do niego, który by zwrócił się do Pana całym sercem, całą duszą i całą mocą – zgodnie z całym Prawem Mojżesza. I po nim już nie zjawił się taki jak on”

nego wyboru, który nie znosi żadnego kompromisu, żadnego pomieszczenia, żadnego powrotu do siebie. Jest to swoista bezwzględność wezwania ewangelicznego według Mt 19, 21 lub Łk 9, 62; oto jedyne miejsce kultu, albowiem ze Świątyni „nie pozostanie kamień na kamieniu” (Łk 21, 6; Mk 13, 2).

Prorocy przeczuwali niezwykłość tego zamieszkiwania Boga wśród ludzi, tego miejsca jedyne i ograniczonego w odniesieniu do nieskończoności Boga. Coś w rodzaju powątpiewania zawiera się w pytaniu postawionym przez Salomona: „Czy jednak naprawdę zamieszka Bóg na ziemi? Przecież niebo i niebiosy najwyższe nie mogą Cię objąć, a tym mniej ta świątynia, którą zbudowałem” (1 Krl 8, 27).

Pytanie to znajduje odpowiedź wraz z Jezusem. Nie chodzi już o Boga, który zamieszkuje świątynię, lecz o Syna Bożego, który jest Świątynią. Dokładniej zaś chodzi o Jego Ciało – zgodnie z egzegezą Jana (2, 19): „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzy dni wzniosę ją na nowo” Tą nową Świątynią jest Ciało Chrystusa.

Urzeczywistnia się proroctwo Izajasza (66, 1): „Tak mówi Pan: Niebiosy są moim tronem, a ziemia podnóżkiem dla nóg moich. Jakież to dom chcecie Mi wybudować i jakież miejsce dać Mi na mieszkanie?” To Bóg buduje dom – jak to dobrze rozumiał prorok Natan. Ale również Izajasz, gdy wyjaśnia, jak Pan się zbliża do swojego ludu, nie w świątyni uczynionej ludzkimi rękami, lecz poprzez swą obecność przy upokorzonych i cierpiących, przy tych, którzy potrzebują lekarza: „Tak bowiem mówi Wysoki i Wzniosły, którego stolica jest wieczna, a imię Święty: Zamieszkuje miejsce wzniesione i święte, lecz jestem z człowiekiem skruszonym i pokornym, aby ożywić ducha pokornych i tchnąć życie w serca skruszone” (Iz 57, 15).

Jeżeli wraz z Herodem Świątynia stała się wielka, wspaniała i budziła podziw wszystkich – wystarczy tylko pomyśleć o jej opisach podanych przez Józefa Flawiusza<sup>4</sup> – to *Apokalipsa* mówi nam o świątyni nie uczynionej ludzkimi rękami: „Rynek Miasta to czyste złoto, jak szkło przezroczyste. A świątyni w nim nie dojrzałem: bo jego świątynią jest Pan, Bóg wszechmogący oraz Baranek” (Ap 21, 21-22).

Wszystko się zmieniło wraz z Chrystusem, nie tylko materialna strona Świątyni; zmienił się również kult, sposób zwracania się człowieka do Boga. Kult, a zwłaszcza ofiary, mogły być łatwym środkiem oczyszczenia się przed Panem z jakiegokolwiek występku; dlatego też

<sup>4</sup> *Wojna Żydowska*, Warszawa 1991, s. 73 (I, 152n): o wejściu Pompejusza do Świątyni. Por. H. Cousin – J. P. Lémonon – J. Massonnet, *Le monde où vivait Jésus*, Paris 2004, s. 257.

bogactwo mogło otwierać drzwi do wszelkiego rodzaju bezceństw, po których następowało „wybielanie” za pomocą ofiary składanej we właściwej formie. Człowiek tak postępujący udawał w rzeczy samej zachowywanie *Tory*, nie przylegając do niej dogłębnie; prorocy odczuwali niekiedy bardzo boleśnie rozdźwięk, jaki stopniowo narastał pomiędzy praktyką a przyłgnięciem serca, między instytucją a wiernością Panu. Mowa Izajasza (1, 14-15) nawiązuje wyraźnie do kryminalnych zachowań, które nie przeszkadzają, a nawet przywołują praktykę kultyczną: „Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowiu i obchodów; stały Mi się ciężarem; sprzykrzyło Mi się je znosić! Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, Ja nie wysłucham. Ręce wasze pełne są krwi”

Aby Prawo mogło być w pełni przeżywane, trzeba w rzeczy samej, by zostało ono zapisane nie na kamiennych tablicach, które są jakby zewnętrzne, ale w sercu, miejscu wnętrza. Prowadzi nas to do omówienia Prawa jako instytucji.

## 2. Prawo

Problem, który należy uczciwie postawić, dotyczy zapowiedzianego przez Chrystusa wypełnienia Prawa. Prorocy nie są, jako tacy, instytucją, chociaż rola, jaką odegrali w kwestii stosowania Prawa, jest kapitalna. Prawo zostało objawione przez Boga, ale wymaga niewątpliwie interpretacji ze względu na ewentualne wypaczenia, formalizm, a ostatecznie obojętność, jaka towarzyszy zachowywaniu przykazań. Taka właśnie będzie rola proroków, którzy przypominają w porę i nie w porę ducha *Tory*.

### *a) Prawo wymagające ustawicznej interpretacji*

Prorocy, jak widzieliśmy, uświadamiają sobie nagle zgorzenie spowodowane rozdźwiękiem pomiędzy formalizmem w wypełnianiu Prawa a oddaleniem się Pana. Wystarczy pomyśleć w tym miejscu tylko o tym, co Izajasz mówi na temat postu: „Czemu pościliśmy, a Ty nie wejrzałeś? Umartwialiśmy siebie, a Ty tego nie uznałeś? Otóż w dzień waszego postu wy znajdujecie sobie zajęcie i uciskacie wszystkich swoich robotników. Otóż pościcie wśród waśni i sporów, i wśród niegodziwego walenia pięścią. Nie pościcie tak, jak dziś czynicie, żeby się rozlegał zgiełk wasz na wysokości. Czyż to jest post, jaki Ja uznaję, dzień, w którym się człowiek umartwia? Czy zwieszanie głowy jak sitowie i użycie woru z popiołem za posłanie – czyż to nazwiesz postem

i dniem miłym Panu? Czyż nie jest raczej postem, który Ja wybieram: rozerwać kajdany zła, rozwiązać więzy niewoli, wypuścić na wolność uciśnionych i wszelkie jarzmo połamać” (Iz 58, 3-6).

Również obrzezanie przestaje już być chyba znakiem Przymierza, które dotyka serca, czyli największej głębi bytu i – by tak powiedzieć: poprzez wyciśnięcie swoistego znamienia – integralności osoby (por. Jr 4, 4; 9, 25).

Historia Izraela, taka, jaką odmalowano w dobie patriarchów, sugeruje kolejność przymierzy, wciąż zrywanych i zawieranych na nowo z inicjatywy Pana. Stąd też nic dziwnego, że prorocy dostrzegają stopniowo konieczność otrzymania od Pana przymierza nowego rodzaju, które położy kres powtarzanym wciąż zerwaniom. W tym właśnie duchu Jeremiasz (31, 31-32) zapowiada nadejście Nowego Przymierza, *berith hadasa*: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem Judy nowe przymierze. Nie takie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami...”

Wyrażenie: „przymierze nowe” pojawia się tylko raz jeden w Starym Testamencie. Ujęcia paralelne znajdują się u Ezechiela (16, 60; 37, 26), Izajasza (55, 3; 61, 8) i Barucha (2, 35), chociaż prorocy ci posługują się innymi określeniami: mówi się o przymierzu wiecznym (*berith ólam*), jak to czyni Jeremiasz także w innych miejscach (Jr 32, 40; 50, 5)<sup>5</sup>; w dwóch przypadkach przymierze to przechodzi poprzez wewnętrzną odnowę, jak to podkreśla z całą mocą Ezechiel (11, 19-20): „Dam im jedno serce i nowego ducha dam do ich wnętrza. Z ciała ich usunę serce kamienne, a dam im serce cielesne, aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami, strzegli nakazów moich i wypełniali je. I tak będą oni moim ludem, a Ja będę ich Bogiem”

Nasuwają się w związku z tym dwa pytania: Jaki jest status Prawa według tej teologii odnowionego Przymierza? Jaka teologia królestwa jest tutaj zawarta?

Pierre Buis<sup>6</sup> zauważa, że teologia Przymierza kieruje się, według proroków, ku nowemu rozumieniu usprawiedliwienia: „nie zachowuje się Prawa po to, aby zostać usprawiedliwionym, ale właśnie dlatego,

---

Zauważmy, że wyrażenie: „przymierze wieczne” znajduje się także w Pięcioksięgu na określenie „pierwszego przymierza” – zgodnie ze stwierdzeniem Hbr 8, 7. Zob. Rdz 9, 16; Wj 31, 16; Lb 18, 19. Dawid posługuje się także tym wyrażeniem celem przypomnienia obietnicy Pana, danej sobie samemu. Zob. 2 Sm 23, 5; a także Syr 17, 12; 45, 7. 15 (w odniesieniu do Aarona). W Hbr 13, 20 to samo wyrażenie oznacza przymierze zawarte przez Chrystusa Jego własną krwią.

<sup>6</sup> Loi, w: *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 1987, s. 754.

że się jest usprawiedliwionym” Ta perspektywa, rozwijana szczególnie przez św. Pawła, który widzi w Prawie wychowawcę (pedagoga – Ga 3, 24), obecna jest już w Starym Testamencie. Powróćmy do zacytowanego wyżej wyrażenia Ezechiela, a zwłaszcza do użytego w nim „aby” (Ez 11, 20). Wyrażenie *lema’an* zakłada więc przyczynowo-skutkową pomiędzy inicjatywą Pana a zachowywaniem praw. Chodzi tu o odwrócenie perspektywy w stosunku do teologii deuteronomistycznej, która wyjaśnia działania Pana wiernością (lub nie) ludu Jego prawu.

Racji przymierza wewnętrznego należy poszukiwać nie w jakiejś praktyce moralnej lub obrzędowej, lecz w samym Bogu, który uświęca: „Nie z waszego powodu Ja to uczynię – wyrocznia Pana Boga. Zapamiętajcie to sobie dobrze!” (Ez 36, 32). Powód działania Boga można znaleźć w samym Bogu (Iz 48, 11), co stanie się okazją do nauki i poznawania miłości Pana, które osiąga punkt szczytowy w *Liście do Efezjan* (2, 4-5): „Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia – łaską bowiem jesteście zbawieni”

#### b) Przykład: cudzołożna niewiasta

Ważne jest bardziej wnikliwe rozważenie sposobu, w jaki Jezus interpretuje Prawo. Przyglądając się bowiem, jak w danym konkretnym przypadku Jezus czyni nowy użytek z Prawa, zobaczymy, w jaki sposób sprawia, że staje się ono bardziej adekwatne do królestwa. W *Ewangelii według św. Jana* epizod o niewieście cudzołożnej dostarcza nam konkretnego przykładu prawodawstwa stanowiącego zapowiedź Dobrej Nowiny o zbawieniu<sup>7</sup>

##### – Oskarżenie

Pan uczyni z tego godnego politowania wydarzenia niezwykle miejsce pouczenia o Prawie i da poznać prawdziwy poziom inter-

<sup>7</sup> Perykopa o niewieście cudzołożnej stwarza pewne problemy dotyczące krytyki tekstu, a to prawdopodobnie dlatego, że nie figuruje ona w dawniejszych świadectwach. Ojcowie greccy na ogół jej nie znają, podobnie jak niektórzy Ojcowie łacińscy, jak Tertulian i Cyprian. Pojawia się ona jednak w kilku dawnych rękopisach greckich (D, kodeks Bezy) i łacińskich (*Wulgata*). Według niektórych egezetów, opowiadanie to wywodziłoby się z tradycji Łukaszej (R.-E. Brown, J. Becker, P.-E. Boismard, J. D. M. Derrett, R. Schnackenburg). Niektóre jednak wyrażenia mają szansę być Janowymi: *elegon* połączone z zaimkiem wskazującym na celowość (8, 6; por. 6, 6 i 12, 33), rzucanie kamieniami (8, 7; zob. 8, 59), *mèketi hamartane* – „nie grzesz więcej” (8, 11; zob. 5, 14). D. Mollat uważa, że „jej kanoniczność, jej charakter natchniony i jej wartość historyczna nie wykraczają poza kontekst” *Bible de Jérusalem* (1998), 1835 (przypis do tej perykopy).



pretacyjny, jaki pasuje do tej sytuacji. W przypadku cudzołóstwa *Księga Kapłańska* przewidywała karę śmierci: „Ktokolwiek cudzołoży z żoną bliźniego, będzie ukarany śmiercią i cudzołożnik, i cudzołożnica” (Kpł 20, 10). Takie jest też oskarżenie tych, którzy przyprowadzają do Jezusa niewiastę cudzołożną.

„Wówczas uczeni w Piśmie i faryzeusze przyprowadzili do Niego kobietę, którą dopiero co pochwycono na cudzołóstwie, a postawiwszy ją pośrodku, powiedzieli do Niego: «Nauczycielu, tę kobietę dopiero co pochwycono na cudzołóstwie. W Prawie Mojżesz nakazał nam takie kamienować. A Ty co powiesz?»” (J 8, 3-5). O ile *Księga Kapłańska* nie precyzuje rodzaju śmierci, jaki należy zastosować w takim przypadku, to *Księga Powtórzonego Prawa* mówi wprost o ukamienowaniu: „Jeśli się znajdzie człowieka śpiącego z kobietą zamężną, oboje umrą: mężczyzna śpiący z kobietą i ta kobieta. Usuniesz zło z Izraela. Jeśli dziewica została zaślubiona mężowi, a spotkał ją jakiś inny mężczyzna w mieście i spał z nią, oboje wyprowadzicie do bramy miasta i kamienować ich będziecie, aż umrą: młodą kobietę za to, że nie krzychała będąc w mieście, a tego mężczyznę za to, że zadał gwałt żonie bliźniego. Usuniesz zło spośród siebie” (Pwt 22, 22-24).

Zauważmy najpierw, że ten przypadek sprawiedliwości staje się tu jedynie narzędziem służącym do zastawienia sidła na Jezusa. I to jest pierwszy powód dla Jezusa, aby nie ulec naciskom tego tłumu. Raymond E. Brown<sup>8</sup> zauważa, że mniej więcej w latach trzydziestych Rzymianie odebrali Sanhedrynowi prawo nakładania kary śmierci. W rzeczy samej czwarta Ewangelia jasno stwierdza, że Sanhedryn nie miał możliwości skazania kogokolwiek na śmierć (zob. J 18, 31). Tak więc Jezus staje w obliczu dylematu: albo zastosuje tu prawo Mojżesza i narazi się Rzymianom, albo też nie zastosuje tego prawa i znajdzie się w trudnej sytuacji wobec Żydów. Mamy zatem w tym przypadku coś podobnego do postawionego Mu ongiś pytania o płacenie podatku cesarowi: płacić czy nie płacić? (por. Mk 12, 13-17).

Pan najpierw usiadł, aby nauczać, i siedział nadal zachowując pozycję przewodniczącego, sędziego. Zaskakująco jednak zaczyna rysować coś na piasku. Wielu egzegetów usiłowało dojść do tego, co faktycznie Jezus pisał. Już Hieronim sugerował, że Jezus napisał to oto zdanie z Jeremiasza (17, 13): „Ci, którzy oddalają się od Ciebie, będą

<sup>8</sup> *The Gospel according to John (1-12)*, AB, Doubleday & Co Garden City – New York 1966, s. 337.

zapisani na ziemi”<sup>9</sup> Wiele manuskryptów uzupełnia to zdanie, dodając, że napisał: „każdy za swoje grzechy (*ekastou autôn hamartiai*)”

– *Sąd wydany przez Jezusa*

Co oznacza odpowiedź Jezusa: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień”? – Nie chodzi tu jeszcze o sąd w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale raczej o zachętę skierowaną do oskarżycieli. Waga tych słów doprowadza jednak do czegoś w rodzaju „umorzenia sprawy”: „Nikt cię nie potępił?”

Wyjaśnijmy najpierw słowo: „bez grzechu (*anamartêtos*)” Nie chodzi tu oczywiście o absolutną niewinność, która uniemożliwiałaby faktycznie realizację zadania wykonania sądu. Jezus jednak tak odpowiada, pisząc wciąż na ziemi, albowiem oskarżyciele i/lub widzowie nie ustają w zadawaniu Mu pytań. Wyobraźmy sobie tę scenę przepelnioną czymś w rodzaju zbiorowego podniecenia w dramatycznych okolicznościach, co wyraźnie kontrastuje ze spokojem i milczeniem Jezusa.

Pan odwołuje się do prawa żydowskiego, które wymaga, aby świadek cudzołóstwa zaczął jako pierwszy kamienować winowajcę. Pierwszy zaś kamień nie ma takiego samego statusu, jak inne kamienie. To on bowiem otwiera lub hamuje proces wydawania na śmierć. Materialnie nie jest jeszcze śmiertelny, ale staje się śmiertelny na skutek zbiorowego zjawiska, jakie rozpoczyna. Jeśli nie ma pierwszego kamienia, kobieta nie zostanie skazana na śmierć. Prawo zaś dokładnie przewiduje, kto ma rzucić ten pierwszy kamień: świadkowie – według Pwt 17, 7: „Ręka świadków pierwsza się wzniesie przeciw niemu, aby go zgładzić, a potem ręka całego ludu. Usuniesz zło spośród siebie” Tak więc Jezus swoim spokojem i odpowiedzią rozbraja przemoc swych rozmówców, łagodzi napięcia i odsyła każdego do własnego sumienia.

Przed wszystkim jednak Jezus jawi się tu jako Prawodawca w tym znaczeniu, że wypowiada zasadę sprawiedliwości. Ta właśnie zasada pozwala dostrzec tym ludziom, którzy traktują tę niewiastę z nienawiścią i pogardą, że nie mają dyspozycji nieodzownych do wykonywania aktu sprawiedliwości. Warunkiem wymaganym nie jest oczywiście całkowita bezgrzeszność, ale co najmniej umiejętność odróżnienia aktu oskarżyciela, który jest już typowy sam w sobie, od aktu sądu.

Prawo rzymskie uznawało już w czasach Jezusa konieczność posiadania prawego sumienia zarówno u oskarżyciela, jak też tym bardziej u sędziego. Tak więc Cycero zauważa: „Nie powinien być oskar-

<sup>9</sup> Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Gabalda 1936.

życielem ani sędzią ten, kto zarzuca innemu występki, na jakim sam może być przyłapany”<sup>10</sup> To cycerońskie sformułowanie nie sugeruje konieczności bycia wyjętym spod wszelkiego grzechu, ale jedynie konieczność bycia wolnym od takiego samego występkę, aby móc pełnić funkcję sędziego, czyli dosłownie: wydawać wyroki. Oskarżenie jest jeszcze cięższe, albowiem czym innym jest zachęcanie i odwracanie od zła poprzez jakieś prywatne uwagi i/lub nagany, a czym innym publiczne oskarżanie. W rzeczy samej, jak stwierdza Lagrange, Jezus, który czyta w sercach (zob. J 6, 64), odkrywa u tych, którzy oskarżają niewiastę cudzołożną, grzech podobny, który można by nazwać cudzołóstwem duchowym, jakie demaskowali tak wiele razy prorocy, a zwłaszcza Ozeasz<sup>11</sup> Sam bowiem fakt wyciągania pewnych osobistych korzyści z występkę tej niewiasty celem potępienia Jezusa jest aktem przewrotnym, wypaczeniem prawa Mojżeszowego. Zasadniczym ich zamiarem jest przecież oskarżenie Sprawiedliwego, chociaż ukazują przy tym wielką swą troskę o przestrzeganie *Tory*. Ich grzech, demaskowany wielokrotnie przez Jezusa, polega konkretnie na anulowaniu przykazania miłości w imię przepisów rytualnych (por. Mk 7, 10n).

Tym, który nie zgrzeszył, jest w tym kontekście ten, kto jest wierny Panu w miłości, w praktykowaniu przykazań, w swoim postępowaniu. Tutaj jednak oskarżyciele przejawiają gorliwość, która brzmi fałszywie i którą Pan potępi swą uwagą. Widzą bowiem tylko pozory, gdy tymczasem Jezus jest faktycznie zdolny sędzić według sprawiedliwości: „Nie sądzicie z zewnętrznych pozorów, lecz wydajcie wyrok sprawiedliwy” (J 7, 24).

Najstarsi oddalają się jako pierwsi; jako pierwsi bowiem dostrzegają, że Jezus widzi jak w zwierciadle błąd, jaki chcieli popełnić potępiając. Sprawa obraca się na korzyść Jezusa, który jest sprawiedliwy, jedyny wolny od grzechu; może więc z powodzeniem odesłać każdego do jego własnego sumienia. A może także ze względu na swój wiek dostrzegają oni więcej rzeczy, jakie mają sobie do zarzucenia<sup>12</sup> Prawdopodobnie oddalają się sami tylko oskarżyciele, a nie uczniowie.

<sup>10</sup> „Non modo accusator, sed ne obiurgator ferendus est is, qui, quod in altero vitium reprehendit, in eo ipse deprehenditur”. Verrines III, 2 (*Oeuvres complètes*, t. 6, Paris 1868, s. 133; cyt. w: Lagrange, dz. cyt., s. 229).

<sup>11</sup> Zob. J 8, 41: „Wy dokonujecie czynów ojca waszego. Rzekli do Niego: «Myśmy się nie urodzili z nierządu, jednego mamy Ojca – Boga»” J. 8, 44: „Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać požądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i nie wytrwał w prawdzie, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa”

<sup>12</sup> Sugestię taką podaje Lagrange, dz. cyt., s. 230.

Jan (8, 9) wprawdzie stwierdza: „wszyscy jeden po drugim zaczęli odchodzić, poczynając od starszych, aż do ostatnich”, ale to „wszyscy” odnosi się raczej do tego tłumu, który przybył do Jezusa razem z kobietą cudzołożną, natomiast uczniowie i jacyś przygodni świadkowie tego wydarzenia mogli zapewne pozostać, co zgadzałoby się zresztą z faktem, że kobieta stoi wciąż „w środku – *en meso*”: „Pozostał tylko Jezus i kobieta, stojąca na środku” (w. 9).

– *Wybaczenie*

„I Ja ciebie nie potępiam” (J 8, 11). Należy zauważyć, że Ojcowie łacińscy, Ambroży, Hieronim, *Wulgata*, a także kilka rękopisów greckich, podają czas przyszły: *Nec ego te condemnabo*. Może to sugerować jakiś wymiar eschatologiczny, połączony z perspektywą sądu końcowego.

Święty Ambroży zauważa coś niezwykłego w zestawieniu czystego z nieczystym, nędzy i miłosierdzia, w sformułowaniu, które przeszło do historii: *Relicti sunt duo, misera et misericordia* (Pozostali dwaj: nędzna i miłosierdzie)<sup>13</sup> Może także Jezus chce jedynie przypomnieć ich grzeszną kondycję, która przyzywa praktykę miłosierdzia. U Mt 7, 1-2 czytamy: „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni. Bo takim sądem, jakim sądzicie, i was osądzą; i taką miarą, jaką wy mierzycie, wam odmierzą”

Jezus przez swe słowa i czyny wprowadza nowy porządek pośredniczenia, który odsyła do wnętrza i odwołuje się do miłosierdzia. Jest to nowość w odniesieniu do ekspiacji i ofiary, mających zmyć grzech. Pośredniczenie Jezusa objawia przede wszystkim słabość ludzkiego serca<sup>14</sup> i konieczność przyjęcia Bożego wybaczenia. Nie jest to ani jakiegoś radykalne zerwanie, ani też praktyka tradycyjna. Zgadza się bowiem z Ezechielem (33, 11): „Powiedz im: Na moje życie! – wyrocznia Pana Boga. Ja nie pragnę śmierci występny, ale jedynie tego, aby występny zawrócił ze swej drogi i żył. Zawróćcie, zawróćcie z waszych złych dróg! Czemuż to chcecie zginąć, domu Izraela?”

### c) *Tymczasowość w przepisach Prawa*

W tym momencie naszej refleksji ważne jest uchwycenie na nowo interesującej nas problematyki poprzez postawienie pytania o *temporaria*: czy w Prawie jest coś tymczasowego, przemijającego? Albo też: czy Prawo zawiera w sobie niedoskonałości? Znajdujemy się w ten sposób na linii św. Pawła, który akcentuje zbawienie przez łaskę.

<sup>13</sup> Cyt. tamże, s. 231.

<sup>14</sup> Zob. G. Zevini, *Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean*, I, Médiaspaul 1995, s. 185.

Myśl, że tymczasowość nie jest prawem samym w sobie, ale wiąże się tylko z jego działaniem, pojawia się zwłaszcza w *Ewangelii wg św. Mateusza*. Prawo, dobre samo w sobie, wymagałoby autentycznej lektury, dokonanej ostatecznie przez Chrystusa. Mateusz (5, 17) przedstawia Chrystusa nie jako Tego, kto znosi Prawo, ale je wypełnia. Wiadomo, że słowo *plérôsai* można rozumieć na dwa sposoby: albo w znaczeniu słabym, czyli w sensie praktykowania, poddawania się Prawu, bez zamiaru jego transformacji lub polepszenia<sup>15</sup>; wtedy jednak, jeśli taki byłby sens tej wypowiedzi, jak należy tłumaczyć następujące stwierdzenia Jezusa: „Słyszeliście, że powiedziano (...) A Ja wam powiadam...”, i jak rozumieć Jego spory z faryzeuszami, którzy zarzucają Jezusowi to, że nie praktykuje dosłownie przepisów Prawa i tradycji starszych? Z drugiej strony, ta druga część stwierdzenia Jezusa nie dorzucałaby wówczas niczego do pierwszej: „Nie przyszedłem znieść”, ale „wypełnić” W ten sposób powyższe stwierdzenie i zajęcie stanowiska przez Jezusa byłyby w sumie dosyć płytkie, gdy tymczasem mamy tu przed sobą zdania fundamentalne, zapoczątkowujące *Kazanie na Górze*<sup>16</sup>

Można jednak także rozumieć słowo *plérôsai* w sensie mocnym, w znaczeniu doprowadzania do doskonałości, sublimowania, bardziej dokładnego wyrażania prawa Starego Testamentu<sup>17</sup> W tym właśnie znaczeniu tłumaczy je *Biblia Jerozolimska*. B. Viviano<sup>18</sup> pisze: „Jezus nadaje (Prawu) nową i ostateczną formę, w której urzeczywistnia się wreszcie w pełni to, do czego Prawo zdążało (...) Dawny przepis staje się wewnętrzny i prowadzi aż do pragnienia i do sekretnych motywów<sup>19</sup> Nie może być pominięty żaden szczegół Prawa, chyba że

<sup>15</sup> Taką linię interpretacyjną przyjmuje: T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 1922, s. 212n. Zob. W. D. Davies – D. C. Allison, *The Gospel according to saint Matthew*, t. I, London – New York 1988, s. 486.

<sup>16</sup> Już M.-J. Lagrange (*Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1923, s. 92) zauważył, iż mamy tu niejako samo streszczenie *Kazania na Górze*, stanowiącego program doskonalszej sprawiedliwości.

<sup>17</sup> Por. P. Bonnard, dz. cyt., s. 61.

<sup>18</sup> *Bible de Jérusalem* (1998), przyp. do Mt 5, 17.

<sup>19</sup> Tutaj Viviano cytuje Mt 12, 34: „Plemię zmiłowe! Jakże wy możecie mówić dobrze, skoro źli jesteście? Przecież z obfitości serca usta mówią” oraz Mt 23, 25-28: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo dbacie o czystość zewnętrznej strony kubka i misy, a wewnątrz pełne są one zdzierstwa i niepowściągliwości. Faryzeuszu ślepy! Oczyszcz wpierw wnętrze kubka, żeby i zewnętrzna jego strona stała się czysta. Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy! Bo podobni jesteście do grobów pobielanych, które z zewnątrz wyglądają pięknie, lecz wewnątrz pełne są kości trupich i wszelkiego plugastwa. Tak i wy z zewnątrz wydajecie się ludziom sprawiedliwi, lecz wewnątrz pełni jesteście obłudy i nieprawości”

zostanie doprowadzony w ten właśnie sposób do swego wypełnienia. Nie chodzi więc tak bardzo o złagodzenie, co raczej o pogłębienie (zob. 11, 28). Miłość, w której już się skupiało dawne prawo<sup>20</sup>, staje się nowym i niewyczerpanym przykazaniem Jezusa (J 13, 34) oraz wypełnia całe Prawo”

Wtedy jednak popada się w inną trudność: czy nie ma sprzeczności lub co najmniej napięcia między nie usuwaniem a wypełnianiem w sensie mocnym? To: „A Ja wam powiadam”, zdaje się niekiedy „zmieniać” Prawo, jak widać to w przypadku „prawa odwetu” (Mt 5, 38-39). Dlatego to niektórzy, jak choćby R. Bultmann<sup>21</sup>, kwestionują autentyczność niektórych spośród tych wersetów wstępnych, zwłaszcza 5, 17: w rzeczy samej bowiem te właśnie wersety zdają się odpowiadać trosce, jaka mogła się wiązać z dyskusjami toczonymi między hellenistami a judeo-chrześcijanami, kiedy to ci pierwsi chcieli się obyć bez prawa Mojżeszowego. Zdania z 5, 17 i następne miałyby wyrównać następujące po nich antytezy. Mielibyśmy w takim razie pewien ślad głębokiej debaty nad miejscem Prawa – po linii Pawła i *Ewangelii Mateuszowej*.

Taki punkt widzenia jest jednak dyskutowany. Albowiem Jezus nie tylko mówi, że nie chce znieść Prawa, ale zarzuca wprost i słusznie faryzeuszom takie właśnie ich postępowanie: „Bóg przecież powiedział: Czcij ojca i matkę oraz: Kto złorzeczy ojcu lub matce, niech śmierć poniesie. Wy zaś mówicie: Kto by oświadczył ojcu lub matce: Darem złożonym w ofierze jest to, co miało być wsparciem ode mnie dla ciebie, ten nie potrzebuje czić swego ojca ani matki. I tak ze względu na waszą tradycję znieśliście<sup>22</sup> przykazanie Boże” (Mt 15, 4-6). Dochodzi się faktycznie do takiego paradoksu, że oto ci, którzy tak bardzo się troszczą o stosowanie Prawa, faktycznie je znoszą lub przekreślają, gdy tymczasem Jezus, wnikając w samo serce przepisów Mojżeszowych, wypełnia je doskonale.

Nie jest to jedyny sposób rozwiązania trudności. W rzeczy samej te hipotezy i te domysły wynikają z faktu, że trudno jest nam myśleć o wypełnieniu bez zlikwidowania. Tymczasem słowo *plérôsai* nie oznacza ani zlikwidowania, poprzez jakieś okaleczenie, dawnego pra-

<sup>20</sup> Mt 7, 12: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”. Por. Mt 22, 34-40.

<sup>21</sup> *L'histoire de la tradition synoptique*, Paris 1973, s. 138n; cyt. w: W. D. Davies – D. C. Allison, dz. cyt., s. 482.

<sup>22</sup> Mamy tu czasownik *akurôsai*, różny od tego, jaki został zastosowany w Mt 5, 17: *katalusai*.

wa, ani tym bardziej dodania czegoś, co byłoby niezależne od tradycji, jak to pojął *Talmud*<sup>23</sup> Święty Ireneusz wydaje się być szczególnie wnikliwy, rozumiejąc to zdanie u Mateusza jako poszerzenie: „Pan nie zniósł, ale poszerzył i wypełnił”<sup>24</sup> Mamy więc tu pogłębienie i wezwanie do większego jeszcze posłuszeństwa Prawu, przekroczenie o wiele bardziej wymagające od ścisłego przestrzegania litery, jak sam Pan daje to do zrozumienia także w Mt 5, 20: „Bo powiadam wam: Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego”

Tylko ta linia interpretacyjna da się pogodzić z zawartym w Ewangelii wezwaniem do świętości. Nowe przykazanie, przykazanie miłości daje ducha, w którym winny być praktykowane przykazania Prawa: kochać – to praktykować. Rz 13, 8: „Nikomiu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje drugiego, wypełnił Prawo (*nomon peplèròken*)” Wypełnił w znaczeniu: udoskonalił, zintensyfikował, napełnił znaczeniem.

### Zakończenie: jaka trwałość instytucji Starego Testamentu?

Trudno mówić o trwałości instytucji Izraela, albowiem są one syntezą Bożego natchnienia i ludzkiej inicjatywy. Świątynia w swej materialności jest piękna, ale i całkiem zniszczona, natomiast trwa obecnie prawdziwa Świątynia nie uczyniona ludzką ręką (zob. Mk 14, 58). Prawo Mojżeszowe w wielu swych rytualnych aspektach nie narzuca się już chrześcijanom; pozostaje jednak to, co w nim daje duch: wielkie przykazanie (zob. Mt 22, 40). Wraz z Jezusem instytucje Izraela zostają zinterpretowane w ich głębi i w sposób wewnętrzny. Przeminięło

<sup>23</sup> *Talmud Babiloński*, wzmiankując Ewangelię jako księgę „heretycką”, cytuje to zdanie Mateusza, ale w zmienionej postaci: „Powiedział: nie przyszedłem, aby zmniejszyć lub usunąć prawo Mojżesza, ani też coś dodać do prawa Mojżesza” F. Chabbat 116b, w: *Le Talmud de Babylone*, t. 4, Colbo 1983, s. 507. Wielu autorów, w tym Jeremias, sądzi, że Jezus mógł faktycznie powiedzieć: „Nie przyszedłem, aby znieść, ale by dodać” Słowo *plèròsai* byłoby w tym przypadku przekładem aramejskiego *’òsíp*; ale ta sugestia nie opiera się na żadnym świadectwie tekstowym, poza kilkoma późniejszymi ujęciami; z drugiej strony *’òsíp* oddano by z powodzeniem poprzez greckie *prostithèmi*, jak to zauważają Davies i Allison, dz. cyt., s. 485. Zob. J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1975, s. 108n.

<sup>24</sup> „Non dissolvit, sed extendit et implevit” *Adv. Haer.* IV, 13, 1: „Wszystko (co Chrystus ogłosił w przykazaniach) nie zawiera żadnej sprzeczności wobec przykazań wcześniejszych, ani żadnego z nich nie usuwa, jak głoszą zwolennicy Marcjona, ale stanowi wypełnienie i rozszerzenie” Tekst polski w: Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w Ciele i Krwi* (wybór i opr. H. U. von Balthasar), Kraków 2001, s. 94.

definitywnie to, co jest w nich niedoskonałego, przejściowego, ale bez ich zniwelowania.

Stwierdziliśmy to zwłaszcza w przypadku Prawa, które w swych rysach formalnych winno pełnić ukrytą często rolę pedagogiczną, które jednak dzięki przykazaniu miłości i sakramentom Syna jedyne go otwiera dostęp do królestwa.

Przy końcu niniejszego studium dobrze będzie powrócić do sensu słów *imperfecta et temporaria*, jakie podaliśmy w ślad za Konstytucją *Dei verbum*. Wyraz *imperfecta* bardzo rzadko występuje w dokumentach soborowych i – rzecz zaskakująca – tylko raz się pojawia poza KO 15: w konstytucji o Kościele *Lumen gentium* (nr 48). Gdy mianowicie Sobór omawia rzeczywistość eschatologiczną w rozdziale 6. tejże konstytucji, zauważa wówczas, iż „Kościół już na ziemi jest naznaczony prawdziwą, choć niedoskonałą jeszcze świętością”, wyjaśniając od razu, że „Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku, posiada postać tego przemijającego świata” (KK 48). Jest to stwierdzenie, które nam przypomina delikatną kwestię instytucji, ich rolę wychowawczą, a także jęki i boleści, związane z faktem rodzenia (zob. Rz 8, 19-20). Pozwala nam to myśleć o czymś, co jest równocześnie prowizoryczne, niedoskonałe i faktycznie wychowawcze w swej ciągłości towarzyszącej poszczególnym etapom Objawienia od Starego aż do Nowego Testamentu, przechodząc przez przeróżne przejawy ospałości i ociągania się ludzi w wierzeniu Bogu, który się objawia w gestach i słowach.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC