

*Ks. Bartosz Adamczewski*  
*WSDDWP Warszawa*

## DEKALOG W NAUCZANIU JEZUSA

Stosunek Jezusa do zasad, zawartych w Dekalogu<sup>1</sup> najczęściej opisywany jest w Kościele w prosty, katechizmowy sposób: Jezus przejął dziesięć przykazań, potwierdził ich ważność, radykalizował je i zinterpretował w świetle podwójnego przykazania miłości Boga i bliźniego<sup>2</sup> Rzadko jednak poddawane są refleksji konkretne zasady hermeneutyczne, którymi kierował się Jezus, interpretując w swym nauczaniu znane wszystkim Izraelitom Dziesięć Słów Boga. Wydaje się to być tym bardziej dziwne, skoro Dekalog stanowi dla większości wiernych podstawowy, usankcjonowany zresztą przez Katechizm Kościoła Katolickiego, punkt odniesienia w rozwiązywaniu rozmaitych kwestii moralnych.

Pisane przez biblistów syntetyczne prace z zakresu teologii moralnej Nowego Testamentu z reguły proponują jedynie dość ogólnikowe rozwiązania problemu hermeneutyki Dekalogu w kerygmacie Mistrza z Nazaretu<sup>3</sup> Również publikowane obecnie przez wielu naukowców prace, będące próbą rekonstrukcji realiów życia i nauczania Jezusa historycznego, najczęściej pomijają zagadnienie relacji kerygmatu Jezusa do starotestamentalnego Dekalogu<sup>4</sup> lub

---

<sup>1</sup> Artykuł niniejszy dotyczy tzw. Dekalogu etycznego (Wj 20,2-17; Pwt 5,6-21).

<sup>2</sup> Por. KKK 2053-2055.

<sup>3</sup> R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, 61-75 (odrzuć legalizm i radykalizm wezwań); K. H. SCHEKLE, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, *Etos*, Kraków 1984, 15n (radykalizacja). H. LANGKAMMER, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, 103.109 stwierdza, iż w nauczaniu Jezusa, analogicznie jak w Starym Testamencie, Dekalog w pierwszym rzędzie nie jest prawem, ale Bożą ofertą zbawienia.

<sup>4</sup> Zob. np. J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus* (ABRL), t. 2, *Mentor, Message, and Miracles*, New York [i in.] 1994.

traktują ten problem jedynie powierzchownie<sup>5</sup> Na tym tle bardzo pozytywnie wyróżnia się książka o Jezusie pióra Joachima Gnilki, który kwestii stanowiska Jezusa wobec Dekalogu poświęcił sporo uwagi<sup>6</sup> Większość analiz J. Gnilki jest niewątpliwie bardzo trafna. Jego spostrzeżenia domagają się jednak pewnego uzupełnienia i korekty, a także całościowej systematyzacji, która umożliwiłaby współczesnemu Kościołowi pełniejsze zrozumienie biblijno-teologicznego sposobu myślenia samego Jezusa.

### *1. Jezusowa interpretacja Dekalogu jako całości*

Jezus nigdy nie komentuje Dekalogu jako całości. Jest to tym bardziej zastanawiające, że w czasach Jezusa powszechnie używano już filakterii i *mezuzot*, zawierających teksty biblijne z ksiąg Wyjścia i Powtórzonego Prawa, w tym zwłaszcza teksty Dekalogu, będące bez wątpienia podstawą codziennej modlitwy Izraelitów<sup>7</sup> Jedynym wypadkiem, gdy Jezus wyraźnie recytuje przykazania Dekalogu, jest Jego dialog z bogatym człowiekiem (Mk 10,17-22 par.)<sup>8</sup> Jezus nie przytacza jednak wówczas całego Dekalogu, lecz jedynie przykazania tzw. „drugiej tablicy”, a więc te, które odnoszą się zasadniczo do relacji międzyludzkich. Znamienne jest przy tym, iż Jezus nie wymienia przykazań w tradycyjnej kolejności, znanej dziś każdemu chrześcijańskiemu dziecku. Czy może nie uważał na lekcjach religii w szkole w Nazarecie?

Układ przykazań, spotykany we wszystkich współczesnych nam katechizmach, nie był w jeszcze czasach Jezusa do końca ustalony. W starożytnych manuskryptach hebrajskich i greckich, przekazujących tekst Dekalogu, apodyktyczne zakazy: *nie zabijaj, nie cudzołóż i nie*

<sup>5</sup> N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996, 289n proponuje, by antytezy Kazania na Górze należy interpretować w kontekście otwierających Kazanie błogosławieństw. Z kolei żydowski teolog D. FLUSSER, *Jewish Sources in Early Christianity*, Tel-Aviv 1993, 22-25 stara się wykazać, iż Jezusowa interpretacja Prawa (w tym Dekalogu) mieściła się po prostu w granicach pluralizmu *halachy* ówczesnych szkół rabinackich.

<sup>6</sup> J. GNILKA, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, 257-270.

<sup>7</sup> Świadczy o tym m. in. papyrus Nash z II w. przed Chr., a także liczne filakterie i *mezuzot*, odnalezione w Qumran i Wadi Murabba'at (por. także Mt 23,5).

<sup>8</sup> Dialog ten uznać należy za przekaz autentycznych słów Jezusa. Zob. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HTKNT), t. 2, Freiburg – Basel – Wien 1977, 142.

*kradnij* (Wj 20,13-15; Pwt 5,17-19) poświadczane są w rozmaitej kolejności<sup>9</sup> Jednak w żadnej znanej nam wersji Dekalogu przykazanie czci ojca i matki nie występuje na końcu, po serii apodyktycznych zakazów – tak, jak to sformułował Jezus (Mk 10,19 par.). Egzegeci nie potrafią znaleźć przekonującego wytłumaczenia dla tej dziwnej kolejności<sup>10</sup> Wysuwają więc rozmaite, częściowo tylko zadowalające hipotezy: iż Jezus chciał być może uszeregować przykazania według malejącej ważności zakazów<sup>11</sup> lub też dodał na końcu przykazanie czci rodziców, jako również odnoszące się do spraw społecznych<sup>12</sup> i mające konkretny wymiar finansowy<sup>13</sup> Różnice pomiędzy wypowiedzią Jezusa a tekstem Dekalogu, zawartym w Torze, idą jednak dalej. Po zakazie składania fałszywego świadectwa pojawia się mianowicie w pierwotnym tekście Mk 10,19 nie spotykany w żadnych wersjach Dekalogu starotestamentalnego dodatek *μὴ ἀποστερήσης* (*nie zabieraj*)<sup>14</sup> Jezus pozwala sobie zatem na dość swobodne obchodzenie się z tekstem Dziesięciu Przykazań – cytuje je raczej *ad sensum*, niż *ad litteram*<sup>15</sup> Na płaszczyźnie teologicznej może to oznaczać, iż

<sup>9</sup> Układ: *nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij* poświadczają: Wj 20,13-15 TM, LXX A; Pwt 5,17-19 TM, LXX A; Józef Flawiusz (*Ant.* 3,92) oraz Mk 10,19 S<sup>2</sup>,B; Mt 19,18. Układ: *nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij* występuje w Wj 20,13-15 LXX B. Z kolei układ: *nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij* poświadczają: Pwt 5,17-19 LXX B, papirus Nash, Filon (*De decalogo* 36) oraz Mk 10,19 A,Maj; Łk 18,20 i Rz 13,9 (por. także Jk 2,11). Parafrazując Dekalog, Oz 4,2 szereguje: *zabójstwo, kradzież, cudzołóstwo* (por. też Ps 50,18). Jr 7,9 zaś wylicza jeszcze inaczej: *kradzież, zabójstwo, cudzołóstwo*.

<sup>10</sup> J. NOLLAND, *Luke* (WBC), t. 2, Dallas, Texas 1993, wersja CD for Windows, Nelson Electronic Publishing 1998, Comment 18:20, ak. 1.

<sup>11</sup> R. H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids, Michigan – Cambridge 1993, 262.

<sup>12</sup> U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK), t. 3, Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1997, 112.

<sup>13</sup> W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC), t. 3, Edinburgh 1997, 44.

<sup>14</sup> Dodatek ten, najprawdopodobniej jako nie harmonizujący z tekstem Dekalogu, opuszczony został przez Mt 19,18; Łk 18,20, a także wielu kopistów Mk 10,19. Zob. B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1994, 89.

<sup>15</sup> Bezcelowe wydają się więc być dociekania egzegetów, usiłujących wykazać semantyczną tożsamość dodatku *μὴ ἀποστερήσης* w Mk 10,19 z ostatnim przykazaniem Dekalogu: *nie pożądaj* (zob. np. R. PESCH, dz. cyt., t. 2, 139; M. D. HOOKER, *The Gospel According to Saint Mark* (BNTC), London 1991, 241; R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, Michigan – Cambridge 2002, 402).

przekazany w tekście Pięcioksięgu Dekalog nie stanowił dla Jezusa ostatecznego, definitywnego sformułowania świętej woli Boga.

Bezspornie zatem Jezus uznawał Dekalog za jeden z centralnych tekstów Biblii<sup>16</sup> Potwierdzał jego ważność jako zawartej w Piśmie, a przy tym powszechnie przyjętej drogi rozpoznawania woli Boga. Nie nauczał jednak Dziesięciu Przykazań, zakładając ich znajomość u swych słuchaczy. Jego misją było natomiast ukazanie sensu Dekalogu w nowej, eschatologicznej epoce zbawienia<sup>17</sup>

Jezusowa odpowiedź na pytanie bogatego człowieka (*Co powinienem czynić...* – Mk 10,17c) sformułowana została w sposób nietypowy. Zamiast spodziewanej odpowiedzi: *Znasz [przecież] przykazania*, znajdujemy w Mk 10,19a szyk przestawiony: *Przykazania znasz...* Sama składnia zdania nasuwa więc myśl o jakimś koniecznym dopełnieniu, które musi otrzymać Dekalog, aby mógł wskazywać drogę do *odziedziczenia życia wiecznego* (Mk 10,17d).<sup>18</sup> Czym jest owo dopełnienie? Tekst Ewangelii wskazuje odpowiedź podwójną. Pierwszym, osobowym dopełnieniem Dekalogu jest sam Jezus. Jego uniwersalny apel: *Pójdź za mną* (Mk 10,21)<sup>19</sup> stanowi wezwanie do całkowitego posłuszeństwa Jego słowu<sup>20</sup> i naśladowania Go całym życiem<sup>21</sup> Jezus wyraźnie przedkłada naśladowanie Siebie samego i życie miłością ponad to, czego mogą człowieka nauczyć jakiegokolwiek przykazania. To On sam jest drogą do życia wiecznego<sup>22</sup>

Druga odpowiedź, nierozzerwalnie związana z pierwszą, zawarta została w dialogu Jezusa z uczniami (Mk 10,23-27 par.), następującym bezpośrednio po rozmowie Jezusa z bogatym człowiekiem i

<sup>16</sup> W D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., 41.

<sup>17</sup> „Możemy się więc domyślać, że jeśli [młodzieniec] pyta Jezusa, to nie dlatego, że nie zna odpowiedzi zawartej w Prawie. Jest bardziej prawdopodobne, iż to fascynacja osobą Jezusa rozbudziła w nim nowe pytania o dobro moralne. Młodzieniec odczuwa potrzebę konfrontacji z Tym, który rozpoczął swą działalność głosząc nowe i radykalne orędzie: »Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!« (Mk 1,15)» (JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor* 8)

<sup>18</sup> U Mateusza nie ma już tego napięcia. Mt 19,17 stwierdza po prostu w formie sentencji: *Jeżeli chcesz wejść do życia, zachowaj przykazania*.

<sup>19</sup> Apel ten skierowany jest do wszystkich uczniów Jezusa, a nie tylko do konkretnego bogacza z Ewangelii lub też do określonej grupy w Kościele (np. zakonników). W duchu odnowionej po Soborze teologii moralnej pisze o tym JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor* 18n.

<sup>20</sup> W D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 3, 48.

<sup>21</sup> U. LUZ, dz. cyt., t. 3, 125.

<sup>22</sup> W D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 3, 49.

stanowiącym z nią jedną, literacką i teologiczną całość<sup>23</sup> Jak wynika z tego „dopowiedzenia”, centralnym problemem, któremu podporządkowany jest Jezusowy cytat z Dekalogu, jest pytanie o sposób wejścia do Królestwa Boga. Najwyraźniej zatem, to właśnie objawione w Jezusie eschatologiczne królowanie Boga jest kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia sensu przykazań, przekazanych w księgach Pierwszego Przymierza<sup>24</sup>

## 2. Jezusowa interpretacja poszczególnych przykazań Dekalogu

Jezus nie pozostawił po sobie całościowego komentarza do Dekalogu.<sup>25</sup> Jednak w różnych miejscach Ewangelii spotkać można wypowiedzi Mistrza, komentujące w określony sposób poszczególne przykazania. Większość z nich z dużą dozą prawdopodobieństwa uznać można za *ipsissima vox Jesu*. Przeanalizujemy je zatem w kolejności, która sam Pan zasugerował w omówionej powyżej rozmowie z bogatym człowiekiem (Mk 10,17-22 par.).

Przykazanie „**Nie będziesz mordował!**” (Wj 20,13; Pwt 5,17) znajduje swoje omówienie w jednej z tzw. antytez Mateuszowego Kazania na Górze (Mt 5,21n). Ponieważ antyteza ta nie pojawia się ani u Marka, ani u Łukasza, wysuwano przypuszczenie, iż jej autorem (przynajmniej w znanej nam z Mt 5,21n, antytetycznej formie) nie jest Jezus, a jedynie Ewangelista Mateusz<sup>26</sup> Jednakże większość współczesnych egzegetów uznaje ją mimo wszystko za wypowiedź autentycznie Jezusową<sup>27</sup> Komentarz Jezusa do starotestamentalnego, apodyktycznego zakazu zabójstwa, zawiera się w trzech punktach: 1. uzupełnienie zakazu o szczegółową motywację (groźba sądu), 2.

---

<sup>23</sup> Jak stwierdza R. PESCH, dz. cyt., t. 2, 142, przynajmniej zasadniczą część zawartych w Mk 10,23-27 wypowiedzi na temat bogactwa i Królestwa (Mk 10,23a.24c.25) można uznać za *ipsissima verba Jesu*. Na temat historycznie wiarygodnego powiązania tradycji Mk 10,23-27 z Mk 10,17-22 zob. też R. H. GUNDRY, dz. cyt., 564.

<sup>24</sup> Por. D. A. HAGNER, *Matthew* (WBC), t. 2, Dallas, Texas 1995, wersja CD for Windows, Nelson Electronic Publishing 1998, Explanation 19:16-22.

<sup>25</sup> Zastanawia fakt, że żadnego komentarza do Dekalogu nie zawierają także liczne pisma, odnalezione w Qumran.

<sup>26</sup> I. BROER, *Die Antithesen und der Evangelist Matthäus*, BZ 19 (1975) 62n.

<sup>27</sup> U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 335; W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 1, 516 (bez Mt 5,22c).

rozszerzenie zakazu na zakaz gniewu, 3. włączenie uzasadniającego motywu braterstwa.

W tradycji prawnej Izraela zabicie człowieka podlegało obowiązкови pomsty, spełnianemu przez *goela* (Rdz 9,6; Lb 35,16-21). Z czasem jednak ocenę konkretnego przypadku (czy śmierć spowodowana została umyślnie, czy też nie), wymierzenie kary i ewentualnie ochronę przed niepohamowaną zemstą *goela* zaczęto pozostawiać sądom, sprawowanych w miastach (Wj 21,12-14; Kpł 24,17.21n; Lb 35,12.15.22-25.30; Pwt 19,4-6.11-13). Słowa Chrystusa o sądzie dla zabójcy odnoszą się zatem – w myśl przepisów Tory – w pierwszym rzędzie do izraelskich, sądowniczych procedur karnych (dwuinstancyjny proces: przed lokalnym sądem, następnie przed Sanhedrynem – Mt 5,22ab; por. Pwt 17,8n).

Jednakże oprócz znanych we wszystkich cywilizacjach procedur karnych, przewidzianych dla sprawców zabójstw, w Starym Testamencie pojawia się także idea skutecznego osądu i pomsty ze strony Boga, który widzi nawet zbrodnie, dokonane przez ludzi w ukryciu (Rdz 4,10; Iz 26,21; por. Hi 16,18n). Ów osąd Boga jest ostateczną instancją sądowniczą, zapewniającą triumf sprawiedliwości. Znamienne jest, iż owej ostatecznej instancji podlegają zwłaszcza królowie, bezkarni zazwyczaj w starożytnych (a nierzadko i nowożytnych) państwach (2 Sm 11,27; 1 Krl 21,17-19; Tb 1,18 S; por. Mdr 3,8)<sup>28</sup> Ta właśnie idea sądu Boga dochodzi do głosu w komentarzu Jezusa do przykazania „*Nie będziesz mordował!*”<sup>29</sup> Bóg widzi wszystkie ludzkie uczynki i może za nie wymierzyć karę najwyższą. Stąd także realnie, a nie tylko metaforycznie pojmowana możliwość osądzenia gniewu, głęboko ukrytego w sercu człowieka (5,22a)<sup>30</sup> Jezus nie jest więc tylko mądrościowym moralistą, wzywającym ludzi do pohamowania odruchów gniewu (por. Rdz 49,6n; Prz 12,16; 29,8;

<sup>28</sup> Idealny władca – następca Dawida – miał zapewniać sprawiedliwe sądy Ludowi (Iz 11,2-5), ale jednocześnie sam miał podlegać osądowi ze strony Jahwe (2 Sm 7,14).

<sup>29</sup> W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 1, 512 sprzeciwia się tej argumentacji, nie dostrzegając jednak przytoczonych powyżej tekstów ST, przewidujących podwójny (boski i ludzki) osąd za morderstwo. Inaczej (zgodnie z prezentowaną tu interpretacją) U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 338.

<sup>30</sup> To właśnie zdanie (Mt 5,22a) jest najistotniejsze w wypowiedzi Jezusa, ukazując zasadniczą linię Jego interpretacji przykazania „*Nie będziesz mordował!*” Dwa następne zdania pełnią funkcję jedynie eksplikatywną. Z tego punktu widzenia nie jest istotne, czy od samego Jezusa pochodzą one oba (5,22bc – U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 335), czy też tylko pierwsze z nich (5,22b – W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 1, 516).

Ps 37,8n; Syr 27,30). Nie wchodzi także w kazuistykę prawną. Ukazuje raczej Boga, który jest sędzią nie tylko ludzkich uczynków, ale także ludzkich serc. Temu przenikliwemu osądowi Boga podlegają przy tym wszyscy ludzie bez wyjątku – On jest Królem, który sprawiedliwie osądza nawet tuszowane zwykle intrygi, machinacje i przestępstwa ziemskich władców. Wypowiedź Jezusa nierozzerwalnie wiąże się zatem z Jego orędziem o nadejściu pełnego mocy, a równocześnie pokojowego królowania Boga<sup>31</sup>

Wzywając do wykorzenia gniewu z ludzkich serc, Jezus odwołuje się także do poczucia braterstwa z bliźnim, którego ów gniew dotyka (por. Kpł 19,17). Nie precyzuje, czy chodzi tu o braterstwo o charakterze narodowym, religijnym czy ogólnoludzkim. Ponieważ jednak adresaci Jezusowego komentarza określani są bardzo ogólnie („każdy”, „ktokolwiek” – Mt 5,22), przypuszczać można, iż Jezus ma tu na myśli wszystkich, do których skierowane jest Jego orędzie, a więc wszystkich, którzy zaproszeni i wezwani są do wejścia do Królestwa Boga (Mk 3,33-35 par.)<sup>32</sup> Ogłoszone i zainaugurowane przez Jezusa królowanie Boga konkretyzowane jest w nowej wspólnoty Ludu Boga, żyjącej duchem braterskiej solidarności i odpowiedzialności za siebie nawzajem. Ten nowy Lud Boga otwarty jest – przynajmniej w dalszej perspektywie – także poza Izrael: na całą, przyjmującą Boże zbawienie ludzkość<sup>33</sup>

Przykazanie „*Nie będziesz cudzołożył!*” (Wj 20,14; Pwt 5,18) znajduje swoją Jezusową interpretację w kolejnej tzw. antytezie, zawartej w Mateuszowym Kazaniu na Górze (Mt 5,27n). Podobnie jak poprzednia, uważana jest ona dziś przez większość egzegetów za autentyczną wypowiedź Pana<sup>34</sup> Jezus nie analizuje, w myśl przepisów Tory, konsekwencji formalnego przestępstwa współżycia mężczyzny z cudzą żoną (kara śmierci – Pwt 22,22; Kpł 20,10; por. Prz 2,16-19). Komentarz Jezusa ogniskuje się natomiast wokół czterech słów kluczowych: 1. patrzenie, 2. kobieta, 3. pożądanie, 4. serce.

---

<sup>31</sup> Por. U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 340, który jednak dla uzasadnienia owego powiązania podaje tylko typowo protestancki argument z paradoksalnej „niestosowności” całej Jezusowej nauki.

<sup>32</sup> J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PNT), Poznań – Warszawa 1979, 139.

<sup>33</sup> N. T. WRIGHT, dz. cyt., 309n.

<sup>34</sup> U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 347; W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 1, 505, n. 1.

Literatura Starego Testamentu niejednokrotnie przestrzega przed nieodpowiedzialnym patrzeniem na czyjąś żonę, jako psychologiczną przyczyną powstania nieopanowanej namiętności, prowadzącej ostatecznie do grzechu cudzołóstwa (np. 2 Sm 11,2-4; Syr 9,8n; Dn 13,8-12). Tradycja mądrościowa ostrzegała dodatkowo przed wszelkim, powodowanym pożądliwością grzesznym patrzeniem na kobiety, nawet jeśli dana relacja nie wchodziła w zakres starotestamentalnej definicji cudzołóstwa, a więc w wypadku mężczyzny: współżycia z kobietą zamężną lub zaręczoną<sup>35</sup> (Hi 31,1-4; Syr 23,4-6; 26,9-11). Nauka Jezusa kontynuuje tu zatem w etyczną mądrość Starego Przymierza. Użyty w Mt 5,28 bez rodzajnika ani też jakiegokolwiek bliższego określenia rzeczownik γυναῖκα („kobietę”) wskazuje, iż według Jezusa cudzołóstwo nie ogranicza się jedynie do kontaktów seksualnych z kobietami zamężnymi, a więc nie polega jedynie na naruszeniu praw męża. Obejmuje ono wszelkie pozamałżeńskie relacje o podłożu erotycznym<sup>36</sup>

Zakaz pożądania żony bliźniego wyrażony został wprost w innym przykazaniu Dekalogu (Wj 20,17; Pwt 5,21). Znamienne jest zatem, iż Jezus, wyrażając analogiczną myśl, nie powołuje się na owo, przewidujące właśnie taką sytuację, przykazanie<sup>37</sup>. Argumentacja Jezusa idzie w innym kierunku. Zamiast przywołać kolejne przykazanie, Jezus zwraca uwagę na problem w „sercu” człowieka (Mt 5,28b). Zrównuje wewnętrzny grzech człowieka z aktem zewnętrznym, który go wyraża. Odwołuje się zatem znowu do tej sfery w ludzkim życiu, która może być wprawdzie ukryta przed ludźmi, ale którą zawsze widzi Bóg. Za tę sferę człowiek ponosi pełną moralną odpowiedzialność przed Bogiem (uwydatnia to zaimek dzierżawczy αὐτοῦ: nie chodzi o jakieś nieosobowe, instynktowne pożądanie, ale o „jego” serce – własną, osobową decyzję podmiotu moralnego). Grzech, który dokonał się

<sup>35</sup> J. ST. SYNOWIEC, *Dziesięć przykazań. Wj 20, 1-17; Pwt 5, 6-20*, Kraków 1999, 148.

<sup>36</sup> D. A. HAGNER, *Matthew (WBC)*, t. 1, Dallas, Texas 1993, wersja CD for Windows, Nelson Electronic Publishing 1998, Comment 5:27-28. U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 350-353 interpretuje rzeczownik γυναῖκα zawężająco („żonę”), ale przy takim założeniu wypowiedź Jezusa nie oznacza nic więcej, jak tylko potwierdzenie świętości instytucji małżeństwa.

<sup>37</sup> Problem tego nie dostrzega niestety J. GNILKA, dz. cyt., 260. U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 353 czyni natomiast owo spostrzeżenie jedną z głównych przesłanek swojej teologiczno-moralnej interpretacji nauczania Jezusa.



(aorysty: ἐπιθυμῆσαι, ἐμοίχευσεν w Mt 5,28)<sup>38</sup> tylko w sercu człowieka, w pełni obciąża go przed Bogiem, nawet jeśli nie doszło do żadnego czynu i nikt z ludzi owego grzechu serca nie zauważył.

Interpretacja Jezusa jest tu więc nie tyle kazuistyczną *halachą* prawną<sup>39</sup>, ile raczej kontynuacją i rozwinięciem tradycji prorockiej i mądrościowej Starego Przymierza (por. np. Jr 17,9n; Ps 38,10; Syr 5,2n). Człowiek stoi bezpośrednio przed znajdującym go całkowicie Bogiem, który widzi wszystkie jego pragnienia i jest w stanie odpowiednio je oceniać. Relacja taka, konkretyzowana przez przykazania ale nie dająca się do nich sprowadzić, w przypadku grzechu wzmaga odpowiedzialność moralną, ludziom sprawiedliwym daje jednak głęboką radość i pokój (Ps 7,10; Ps 139).

Opuściwszy (dla racji, które zostaną ukazane później) przykazanie Dekalogu, zakazujące składania fałszywych przysięg, należy teraz przeanalizować komentarz Jezusa do przykazania, które w Jego zestawieniu, zawartym w rozmowie z bogatym człowiekiem (Mk 10,17-22 par.), pojawia się jako ostatnie: „*Czczij ojca swego i matkę swoją!*” (Wj 20,12a; Pwt 5,16a; por. Kpł 19,3). Komentarz do tego przykazania znajdujemy w Mk 7,10-12 par., w kontekście sporu Jezusa z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie na temat obowiązywalności ustnej tradycji (Mk 7,1-13 par.). Choć sekcja ta nosi z pewnością ślady kolejnych warstw wczesnochrześcijańskiej redakcji, to jednak zawiera ona tradycje, sięgające samego Jezusa. Należy do nich m. in. Mk 7,10-12 par.<sup>40</sup>

Jezusowy komentarz wyraźnie potwierdza obowiązywalność przykazania czci rodziców (Mk 7,10a), dodatkowo wzmacniając siłę

---

<sup>38</sup> Aorysty te wskazują, iż grzech „cudzołóstwa w sercu człowieka” nie polega na nieokreślonym, przelotnym skojarzeniu erotycznym, ale na podjęciu przez osobę grzesznej decyzji przyzwolenia na pełne rozbudzenie się pożądania (EWAGRIUSZ Z PONTU – w/g W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 1, 523). W tym sensie jest to dla Jezusa grzech równoznaczny z aktem cudzołóstwa, a więc – w myśl Prawa – grzech karany śmiercią.

<sup>39</sup> W czasach Jezusa grzech cudzołóstwa pociągał za sobą przykre konsekwencje dopiero wtedy, gdy ktoś wystąpił z oskarżeniem i ten grzech udowodnił (U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 351). W jakimś sensie z podobną mentalnością mamy do czynienia w naszych czasach.

<sup>40</sup> R. PESCH, dz. cyt., t. 1, 376; R. A. GUELICH, *Mark* (WBC), t. 1, Dallas, Texas 1989, wersja CD for Windows, Nelson Electronic Publishing 1998, Comment 7:9, ak. 1; J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* (ABRL), t. 3, *Companions and Competitors*, New York [i in.] 2001, 511n.

jego oddziaływania poprzez przywołanie starożytnej ustawy Wj 21,17 (por. Kpł 20,9; Prz 20,20), przewidującej karę śmierci za przekleństwo, skierowane przeciw własnemu ojcu lub matce. Poza tym, krytykując *halachę*, rozpowszechnioną w Jego czasach wśród uczonych w Piśmie (Mk 7,11n), Chrystus rozszerza – w duchu wskazań literatury mądrościowej ST – zakres pojęcia czci ojca i matki o obowiązek materialnego wspierania starszych rodziców (por. Prz 28,24; Syr 3,8.12)<sup>41</sup> Stwierdza przy tym autorytatywnie, iż wynikające z natury i potwierdzone przez Prawo obowiązki względem rodziców są ważniejsze nawet od osobistych zobowiązań, potwierdzonych ślubem lub przysięgą<sup>42</sup>, których wypełnienie było przez Prawo nakazane (Lb 30,3; Pwt 23,22-24).

Sytuacja, do której odnosi się komentarz Jezusa, nie polega jednak w gruncie rzeczy na konflikcie pomiędzy dwiema normami prawnymi: nakazem czci rodziców i nakazem wypełnienia złożonych Bogu ślubów. W czasach Jezusa stosowano formułę *qorban* dla pozbawienia kogoś możliwości korzystania z określonych dóbr lub majątku, przy czym wcale nie musiało nastąpić rzeczywiste złożenie ślubowanej ofiary<sup>43</sup> Problem polegał na tym, czy można taką wykluczającą formułę jeszcze kiedykolwiek (np. ze względu na jakąś doraźną potrzebę rodziców lub dzieci) odwołać. Zarówno oponenci Jezusa, jaki i późniejsi rabini, zasadniczo odrzucali taką możliwość (Mk 7,12)<sup>44</sup>

Jezus protestuje przeciwko takiemu rozumieniu ślubów, składanych Bogu. Potępia zarówno egoizm dzieci, jak i sankcjonującą go, bezduszną *halachę* współczesnych sobie uczonych w Piśmie. Jego stosunek do rodziny, choć z pozoru przypomina krytykowaną przez Niego samego praktykę *qorban*, jest jednak w rzeczywistości zupełnie

<sup>41</sup> Wyraźnie zatem Jezus stosuje nie odnosi przykazania czci rodziców do sytuacji dzieci i młodzieży, z racji niepełnoletności zobowiązanej do posłuszeństwa rodzicom i wychowawcom, ale do sytuacji ludzi dorosłych, zobowiązanych do zapewnienia swym rodzicom wsparcia i opieki w podeszłym wieku (Mk 7,11b). Zob. J. D. M. DERRETT, *KOPBAN O EŠTIN ΔΩPON*, NTS 16 (1969-70) 367.

<sup>42</sup> Słowo *qorban* (Mk 7,11) oznaczało w czasach Jezusa nie tylko ofiarę, ale także ślub lub przysięgę – R. A. GUELICH, *Mark* (WBC), t. 1, Dallas, Texas 1989, wersja CD for Windows, Nelson Electronic Publishing 1998, Comment 7:11, ak. 2.

<sup>43</sup> R. T. FRANCE, dz. cyt., 286.

<sup>44</sup> Rabinacka dyspensa rabiego Eliezera, dyskutowana w Miszna, Ned 9,1 (zezwolenie na odwołanie złożonego ślubu ze względu na potrzeby rodziców), najwyraźniej nie była w czasach Jezusa znana. Rabini przyjęli ją dopiero po toczonych w tej sprawie dyskusjach.

inny. Kierowane przez Chrystusa do wybranych uczniów wezwanie do opuszczenia rodziców ze względu na Królestwo Boga (Mt 8,22 par.; Łk 14,26; Mk 10,29 par.), potwierdzone przykładem własnego życia (Mk 1,9; 3,33n), nie jest wyrazem lekceważenia synowskich obowiązków, lecz pełnieniem przede wszystkim woli Ojca w niebie. To dla Ojca w niebie cała osoba i życie Jezusa jest prawdziwym *qorban* – całkowitym darem, ślubem i ofiarą.

Do omówienia pozostają jeszcze dwa przykazania Dekalogu, nie wymienione wprowadzie przez Jezusa w dialogu z bogatym człowiekiem (Mk 10,17-22 par.), ale komentowane przez Niego w innych momentach Jego działalności. Pierwszym jest głoszony przez Jezusa, radykalny zakaz przysięgania. W Ewangelii św. Mateusza sformułowany on został w antytetycznej formie i zamieszczony w Kazaniu na Górze (Mt 5,33-37) po komentarzu do przykazań: „*Nie będziesz mordował!*” i „*Nie będziesz cudzołożył!*” Stąd wielu egzegetów uważa Jezusowy zakaz przysięgania za Jego komentarz do przykazania: „*Nie będziesz składał fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu!*” (Wj 20,16; Pwt 5,20)<sup>45</sup> Jednakże antytetyczne sformułowanie wypowiedzi Jezusa oraz powiązanie jej z przykazaniami drugiej tablicy Dekalogu jest najprawdopodobniej redakcyjnym zabiegiem Mateusza. Wypowiedź Jezusa w czystszej, bardziej pierwotnej formie przekazana została w Jk 5,12: „*Przed wszystkim, bracia moi, nie przysięgajcie ani na niebo, ani na ziemię, ani żadną inną przysięgą. Niech wasze »tak« będzie »tak«, a wasze »nie« będzie »nie«, abyście nie podpadli pod sąd.*”<sup>46</sup> Radykalny zakaz przysięgania nie ma zatem żadnego bezpośredniego związku z przykazaniem, dotyczącym prawdomówności świadków sądowych. Jest on za to dużo bliższy przykazaniu: „*Nie będziesz używał imienia Pana, Boga twego, do głupstw!*” (Wj 20,7a; Pwt 5,11a)<sup>47</sup>

Autentycznie Jezusowy zakaz przysięgania<sup>48</sup>, dotyczy zatem nie tyle kwestii ludzkiej prawdomówności, ile przede wszystkim możliwości i potrzeby przysięgania na Boga („na niebo” – Jk 5,12a;

<sup>45</sup> M. in. J. GNILKA, dz. cyt., 263.

<sup>46</sup> U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 371.

<sup>47</sup> J. HOMERSKI, dz. cyt., 139.

<sup>48</sup> Według większości egzegetów zakaz przysięgania pochodzi od samego Jezusa: U. LUZ, dz. cyt., t. 1, 372; W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 1, 533; A. ITO, *The Question of the Authenticity of the Ban on Swearing (Matthew 5.33-37)*, JSNT 43 (1991) 6-12; J. P. MEIER, dz. cyt., t. 3, 510.

Mt 5,34b) w różnorodnych sytuacjach życia. Dla żydów nauka Jezusa w tym względzie musiała być z pewnością bardzo kontrowersyjna. Przysięgi jako takie były bowiem uznawane przez Prawo (Rdz 21,24; 22,16; 26,31; 31,53). Prawo nakazywało przy tym zawsze przysięgać na imię Boga (Pwt 6,13; 10,20; por. Wj 22,10). A zatem Jezusowy zakaz przysięgania jest w gruncie rzeczy zakazem przywoływania imienia Bożego w określonych sytuacjach – wtedy, gdy człowiek chciałby się na imię Boga powołać dla potwierdzenia prawdomówności swych własnych słów.

Jezus nie zabrania uczniom formułowania stanowczych, może nawet kontrowersyjnych stwierdzeń („tak – nie”: Jk 5,12; Mt 5,37; por. 1 Kor 1,17)<sup>49</sup> Jednakże zabrania przywoływania imienia Boga w celu ich dodatkowego wzmocnienia. Przyzywanie dynamicznej obecności Boga tylko w określonych, nadzwyczajnych okolicznościach życia (takich jak okazjonalnie składane przysięgi) sugerowałoby bowiem, iż w pozostałych sytuacjach Bóg jest nieobecny, albo przynajmniej obecny „mniej” Tymczasem Bóg, którego ukazuje Chrystus, jest zawsze blisko swoich wiernych – także w zwykłych, szarych okolicznościach ich egzystencji. W epoce Królowania Boga ludzie powinni więc zawsze żyć w świadomości żywej Bożej obecności. Dlatego wszelkie przysięganie, jako okazjonalne, *ad hoc* wzywanie Boga jako świadka w określonych sprawach, w istocie wystawiałoby rzeczywistość Królestwa na próbę, poddając w wątpliwość wiarę w stałą, bezpośrednią obecność Boga w życiu wiernych<sup>50</sup>

Taki sposób rozumienia przez Jezusa Mojżeszowego przykazania (Wj 20,7a; Pwt 5,11a) rozwija zatem właściwie jego pierwotny sens. Zabraniało ono mianowicie przyzywania imienia Jahwe do głupstw, a więc w gruncie rzeczy – manipulowania Bogiem<sup>51</sup> Tymczasem późniejsza tradycja żydowska interpretowała ów zakaz w nieco odmienny sposób. Prorocy (Jr 5,2; Za 5,3n) potępiali głównie krzywoprzysięstwo w imię Boga – w myśl zakazu Kpł 19,12. Literatura

<sup>49</sup> Negatywną motywację uniknięcia sądu (Jk 5,12c) oraz wpływu Złego (Mt 5,37b) należy raczej uznać za późniejsze dodatki.

<sup>50</sup> J. GNILKA, dz. cyt., 262. Z tego właśnie względu Chrystus, wyznając swą godność mesjańską przed Sanhedrynem, nie potwierdził swych roszczeń przysięgą, choć arcykapłan wyraźnie tego od Niego żądał (Mt 26,63-66). Paradoksalnie, Jezus przysięgający przed ludźmi, że jest Mesjaszem, właśnie straciłby swój nadprzyrodzony autorytet.

<sup>51</sup> D. L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy* (WBC), Dallas, Texas 1991, wersja CD for Windows, Nelson Electronic Publishing 1998, Comment 5:11.

mądrościowa odradzała częstego przysięgania ze względu na możliwość rozminięcia się z prawdą i zaciągnięcia przez to kary Bożej (Syr 23,9-11). W czasach Chrystusa żydzy, ze względu na poczucie transcendencji Boga, woleli w ogóle nie wymawiać świętego imienia Jahwe. Tymczasem Jezus zabrania nie tyle częstego i pochopnego używania imienia Bożego (przez wzgląd na wielką świętość tego imienia)<sup>52</sup>, ile – przeciwnie – zabrania przywoływania imienia Boga (a więc Jego żywej obecności) tylko w niektórych sytuacjach – wtedy, gdy jest to człowiekowi do jego własnych celów potrzebne. Zabrania więc ludziom prób manipulowania żywą obecnością Boga<sup>53</sup>

Chrystus kwestionuje zatem nie tyle prawomocność przysięgania, ile w ogóle jego potrzebę. Intencją Jezusa nie jest (jak sugerowałaby powierzchowna interpretacja Jego słów) formalny zakaz składania wszelkich przysiąg<sup>54</sup>, ale raczej wezwanie ludzi do wejścia na inny poziom relacji z Bogiem i z bliźnimi („braćmi” – Jk 5,12). Ogłoszone przez Jezusa nadejście Królestwa Bożego oznacza inaugurację świata, w którym przysięgi nie są już potrzebne<sup>55</sup>. Wierni są bowiem wezwani do przeżywania rzeczywistości Królestwa, w którym dominuje stała, zawsze żywo doświadczana, dynamiczna obecność Boga i w którym panują prostolinijne, szczere, oparte na prawdzie relacje międzyludzkie. Jezusowy zakaz przysięgania służy zaś temu, aby mocy oddziaływania owej duchowej rzeczywistości nie poddawać w wątpliwość.

Mojżeszowy Dekalog nakazywał także: „*Pamiętaj o dniu szabatu, aby go poświęcić!*” (Wj 20,8; Pwt 5,12). Uzasadnieniem tego tak charakterystycznego dla Izraela przykazania był w Księdze Wyjścia

<sup>52</sup> Wezwanie: „*Święć się imię Twoje!*” (Mt 6,9; Łk 11,2) nie oznacza, że imię Boga nie powinno być zbyt często wymawiane, ale właśnie, by objawiło ono swoją pełną moc w życiu wiernych.

<sup>53</sup> Podobny sens ma prawdopodobnie autentycznie Jezusowa wypowiedź Mt 23,16-19 (W D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 3, 290). Widowym znakiem żywej obecności Boga w Izraelu jest dla Jezusa, podobnie jak dla wszystkich Jego rodaków (wyjąwszy sektę z Qumran), Świątynia jerozolimska. Jezus odradza więc żydom przysięganie na to, co jest ich darami, w różnych intencjach przyniesionymi Bogu (złoto przybytku, ofiary ze zwierząt), ale nie zabrania im powoływania się na stałą obecność Boga, której znakiem jest Przybytek i jego ołtarz. Jest to zatem w gruncie rzeczy również zakaz manipulowania Bogiem.

<sup>54</sup> Takie podejście do problemu przysięgania przyjął też pierwotny Kościół (por. Mt 23,20-22; 1 Tes 2,5.10; Ga 1,20; Flp 1,8; 2 Kor 1,23; 11,31; Rz 1,9; Ap 10,6).

<sup>55</sup> Por. D. A. HAGNER, dz. cyt., t. 1, Explanaton 5:33-37.

odpoczynek Boga po sześciu dniach stwarzania świata (Wj 20,11), natomiast w Księdze Powtórzonego Prawa uwolnienie Żydów od niewolniczej pracy w Egipcie (Pwt 5,15). Profanowanie szabatu i wykonywanie w tym dniu jakiegokolwiek pracy zagrożone było w Torze wykluczeniem ze społeczności i karą śmierci (Wj 31,14; 35,2; Lb 15,32-36). Tymczasem w wielu nurtach tradycji nowotestamentalnej Jezus zapamiętany został jako Ten, kogo sposób postępowania w szabat wzbudzał liczne kontrowersje (Mk 2,23-28 par.; 3,1-6 par.; Łk 13,10-17; 14,1-6; J 5,2-18; 7,22n; 9,1-16).

Dyskusje Jezusa ze swymi rodakami na temat szabatu nie oznaczają, że szabat przestaje być dla niego dniem wyjątkowym. Jezus regularnie uczestniczy w sobotnich modlitwach synagogałnych, nie negując sensu zachowywania dnia świętego (Mk 1,21; 3,1n; 6,2; Łk 13,10)<sup>56</sup> Jednakże szabat nie jest dla Niego po prostu dniem modlitwy, lecz raczej uprzywilejowanym dniem publicznej inauguracji Królestwa Bożego poprzez nauczanie (Mk 1,21; 6,2; Łk 13,10) i uzdrowienia (Mk 1,25.31.34; 3,5; Łk 13,13; 14,14). Z tego względu szabat jest dla Jezusa – co szokuje żydów – niejednokrotnie dniem bardzo pracowitym (Mk 1,21-34), także ze względu na podejmowaną w tym dniu ewangelizacyjną wędrówkę (Mk 2,23)<sup>57</sup>

Ów drażniący innych Żydów sposób postępowania Jezusa w szabat nie jest jedynie przejawem krytyki Jezusa względem przesadnie skrupulanckiej *halachy*, prezentowanej w owym czasie m. in. przez faryzeuszów. Nie jest też znakiem mniej rygorystycznej interpretacji odnośnego przykazania Dekalogu w epoce, w której liczy się przede wszystkim miłość. Jezusowe dyskusje na temat szabatu ukazują bowiem Jego własną, pozytywną linię teologicznego rozumienia szabatu.

W czasie dyskusji na temat zrywania kłosów w szabat Jezus broni swych uczniów (a pośrednio i siebie) argumentem

<sup>56</sup> J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus* (ABRL), t. 1, *The Roots of the Problem and the Person*, New York [i in.] 1991, 350.

<sup>57</sup> Pożywanie się w tym dniu kłosami rosnącego przy drodze zboża świadczy o tym, że Jezus i uczniowie byli po prostu głodni. (R. PESCH, dz. cyt., t. 1, 183 określa ich: *arme Wanderprediger*.) Domyślać się należy, że po szabatowym nabożeństwie nie udali się, jak ich większość ich rodaków, na sobotni obiad w domu. Wobec naglącej konieczności głoszenia Królestwa Bożego ludzkie potrzeby: zaspokojenia głodu i wypoczynku musiały nierzadko w życiu uczniów schodzić na plan dalszy (Mk 3,20; 6,31).

skrypturystycznym (Mk 2,25n par.)<sup>58</sup> Przytacza epizod z życia Dawida, gdy on i jego wędrujący w pośpiechu zwolennicy również znaleźli się w potrzebie i by zaspokoić głód, złamali przepisy Prawa, dotyczące chlebów pokładnych (1 Sm 21,4-7)<sup>59</sup> Przypisuje sobie w ten sposób autorytet co najmniej równy autorytetowi króla Dawida (por. Mk 12,35-37 par.)<sup>60</sup> Z owego królewsko-religijnego autorytetu mogą korzystać w jakimś stopniu także uczniowie Jezusa („będący z Nim” – Mk 2,25n).

Jezus stwierdza dalej, iż szabat „stał się dla człowieka” (Mk 2,27)<sup>61</sup> Odchodzi tym samym od linii interpretacyjnej Starego Testamentu, traktującej szabat przede wszystkim w kategoriach religijnego zobowiązania Izraela wobec Boga (Wj 31,13-17; Oz 2,13; Am 8,5; Iz 1,13; 56,4-6; Jr 17,24; Ez 20,12n; 1 Mch 1,43). Odwołuje się raczej do samych początków – do pierwszego opisu stworzenia świata, zawartego w Księdze Rodzaju (Rdz 1,1-2,4). Jezus w swoisty sposób włącza szabat do całego porządku stworzenia, który „stał się” (Rdz 1,5.8.13.19.23.31) na rozkaz Boga, a którego ukoronowaniem jest człowiek (por. Rdz 1,31a)<sup>62</sup> Szabat nie jest więc, jak twierdziło wielu

<sup>58</sup> Egzegeci często przyjmują, iż zakaz zrywania kłosów w szabat był jedynie przepisem rabinackim (Miszna, Sabb 7,2), nie wynikającym bezpośrednio z Tory. Jezus broniłby wówczas czystej Tory przed jej późniejszymi, skrupulanckimi interpretacjami. Jednakże oprócz Wj 34,21, stanowiącego zapewne biblijną podstawę zarzutu (R. H. GUNDRY, dz. cyt., 140; W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 2, 307), faryzeusze mogli powoływać się także na Wj 16,25n.29, zabraniający w szabat zbierać pożywienia (manny) z pola. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że zakaz Wj 16,25n.29 nie dotyczy przekroczenia odległości „drogi szabatowej”, ale pożywiania się w szabat na polu, co faktycznie jest przedmiotem kontrowersji w Mk 2,23-28 par. W odpowiedzi na zarzut z Pisma Jezus odpowiada również argumentem skrypturystycznym.

<sup>59</sup> Jezus opowiada owo zdarzenie w ten sposób, że uwypukla rolę Dawida kosztem kapłana. Przez zmianę imienia kapłana domyślnie przenosi On także miejsce akcji z Nob do Jerozolimy – miasta, w którym Dawid rządził (R. H. GUNDRY, dz. cyt., 141). Podkreśla przez to autorytet Dawida, wchodzącego w sferę, zarezerwowaną normalnie dla kapłanów (Kpł 24,8n).

<sup>60</sup> D. J. MOO, *Jesus and the Authority of the Mosaic Law*, JSNT 20 (1984) 8. Jezus jest, niczym Dawid w 1 Sm 21,2-10, królem w ukryciu, prześladowanym – już namaszczone, ale jeszcze nie intronizowanym (N. T. WRIGHT, dz. cyt., 393n).

<sup>61</sup> Mk 2,27, nawet jeśli pierwotnie nie był kontynuacją autentycznej kontrowersji Mk 2,23-26, prawdopodobnie także jest autentyczną wypowiedzią Jezusa (R. PESCH, dz. cyt., t. 1, 183.186; J. GNILKA, dz. cyt., 266n). Również Mk 2,28 par. zapewne należy do *ipsissima verba Jesu* (R. SCHNACKENBURG, dz. cyt., 57; R. A. GUELICH, dz. cyt., Comment 2:28, ak. 6n; R. H. GUNDRY, dz. cyt., 148n).

<sup>62</sup> Człowiek w zamyśle Boga ma prawo i obowiązek „panować” (κατακυριεύω – Rdz 1,28 LXX) nad całym stworzonym ze względu na niego światem (por. Ps 8,7-9).

żydów w czasach Jezusa, ekskluzywnym darem dla Izraela, ale jest elementem Bożego, stwórczego ładu – pierwotnego, idealnego planu dla świata i człowieka<sup>63</sup> Ten stwórczy porządek służy ostatecznie człowiekowi i dlatego wierni, tak jak Jezus, mają prawo i obowiązek odpowiednio korzystać z szabatu na ich drodze, wiodącej do najważniejszego celu – realizowania w świecie Królestwa Bożego<sup>64</sup>

O ile w omówionej kontrowersji z faryzeuszami na temat zrywania kłosów w szabat (Mk 2,23-28 par.) Jezus rozwija w nowatorski sposób znane z Księgi Wyjścia, ktizeologiczne uzasadnienie obowiązywalności przykazania dotyczącego szabatu (Wj 20,11), o tyle w kolejnej kontrowersji – przy okazji uzdrowienia człowieka z „uschniętą” ręką (Mk 3,1-6 par.) – do głosu dochodzi raczej deuteronomistyczna argumentacja soteriologiczna: wyzwolenia z niewoli (Pwt 5,15).

Jezus uzasadnia swą praktykę uzdrawiania w szabat, kwalifikując ją jako „czynienie dobra” i „uratowanie/zbawienie” (σωζέω) życia (Mk 3,4)<sup>65</sup>. Rabini, w drodze wyjątku, zezwalali na ratowanie życia w szabat<sup>66</sup> Tutaj jednak Jezus leczy tylko bezwładną rękę człowieka (3,5), interpretując jednakże ten czyn jako ocalenie mu życia (3,4). Fizyczne uzdrowienie jest bowiem dla Niego znakiem

Jezus traktuje zaś szabat jako ostatni element owego stworzonego dla ludzi porządku rzeczy. Dlatego Jezus – jako „Syn człowieka” – jest (w nowym, eschatologicznym sensie) „panem” (ΚΥΡΙΟΣ) nie tylko całej ziemi, ale „także i szabatu” (Mk 2,28). Zob. R. PESCH, dz. cyt., t. 1, 185n; R. H. GUNDRY, dz. cyt., 148.

Mk 2,27n zawierałby zatem argumentację typu *qal wa-chomer*: „Jeżeli szabat ma służyć człowiekowi, to tym bardziej Synowi Człowieczemu.” Taki typ dowodzenia należy raczej przypisać samemu Jezusowi, a nie redakcji przed-Markowej bądź samemu Markowi. Mk 2,27n byłby zatem już pierwotnie jedną, dwuczłonową wypowiedzią samego Jezusa.

<sup>63</sup> Por. G. F. HASEL, art.: *Sabbath*, w: *Anchor Bible Dictionary*, red. D. N. FREEDMAN, New York [i in.] 1992, t. 5, 855. Dlatego błędem jest interpretowanie wypowiedzi Jezusa w duchu współczesnego, pseudo-humanistycznego permisywizmu – jako zezwolenie na lekceważenie obowiązków religijnych pod pretekstem realizowania rozmaitych potrzeb człowieka.

<sup>64</sup> Owo „panowanie” nad prawem szabatu nie należy zatem do wszystkich ludzi z natury, ale do wiernych, idących za Jezusem („Panem szabatu” – Mk 2,28) i wraz z Nim służących Królestwu Bożemu. Por. L. GOPPELT, art.: *πελεύω*, w: *TWNT*, t. 6, 19.

<sup>65</sup> Egzegeci raczej jednomyślnie przyjmują autentyczność tej wypowiedzi Jezusa. Zob. H. HÜBNER, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 129; R. PESCH, dz. cyt., t. 1, 195n; W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 2, 316; J. GNILKA, dz. cyt., 267.

<sup>66</sup> G. F. HASEL, art. cyt., 854.



czegoś znacznie więcej: przywrócenia choremu człowiekowi jego zamierzonej przez Stwórcę integralności cielesnej i psychicznej (por. 3,2: *θεραπέυσει αὐτόν*), pełne włączenie go do wspólnoty świętego Ludu Bożego, dopuszczenie go do udziału w kulcie Boga i – co najważniejsze – otwarcie przed nim nowej relacji z Bogiem poprzez Zbawiciela Jezusa<sup>67</sup> Jezus nie ma zatem zamiaru łamać Prawa, ale zrealizować w pełni jego ostateczny cel, którym jest, w myśl teologii deuteronomistycznej, „życie i dobro” człowieka (Pwt 30,15; por. Syr 33,14). Ów soteriologiczny wymiar dokonanego cudu powinien stać się impulsem także dla innych członków Ludu Wybranego, by otworzyli oni swe serca na dynamiczną, uzdrawiającą i zbawczą rzeczywistość Królestwa Bożego, uobecniającego się w Jezusie (por. Mk 3,5).

Podobny sposób argumentacji prezentuje polemiczny logion Mt 12,11 / Łk 14,5 (por. Łk 13,15)<sup>68</sup> Dopuszczalność uzdrawiania w szabat jest tu przez Jezusa uzasadniona argumentem natury humanitarnej: każdy gospodarz nawet w szabat wyciągnie swoje zwierzę z dołu lub studni, w którą wpadło. Można zatem traktować argumentację Jezusa jako czysto zdroworozsądkową, zrozumiałą nawet dla skrupulanckich faryzeuszy<sup>69</sup> Jednakże w wypowiedzi Jezusa można także doszukiwać się poziomu głębszego: odwołania do deuteronomistycznej teologii szabat, podkreślającej jego wymiar soteriologiczny: pamiętki uwolnienia Izraela z niewoli i wyprowadzenia go na wolność (Pwt 5,15). Jezus uprzytamnia zatem swym rodakom, że szabat jest najwłaściwszym dniem dla ratowania ludzi z kalectwa, chorób i grzechu, co jest przez Niego proklamowane jako widomy znak nastania eschatologicznego Królowania Boga<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Por. R. A. GUELICH, dz. cyt., Comment 3:4, ak. 10n; M. D. HOOKER, *The Gospel According to Saint Mark* (BNTC), London 1991, 107. Nie chodzi tu zatem jedynie o przeciwstawienie miłości Jezusa legalizmowi faryzeuszy (jak twierdzi np. U. LUZ, dz. cyt., t. 2, 240n).

<sup>68</sup> Autentyczność logionu Mt 12,11 (tożsamego z Łk 14,5) przyjmuje m. in. U. LUZ, dz. cyt., t. 2, 237n; W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 2, 316; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK), t. 2, Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1996, 409.

<sup>69</sup> J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke* (AB), t. 2, Garden City, New York 1985, 1040; U. LUZ, dz. cyt., t. 2, 238n; W. D. DAVIES – D. C. ALLISON, dz. cyt., t. 2, 320.

<sup>70</sup> N. T. WRIGHT, dz. cyt., 394n.



### 3. Charakterystyka Jezusowej hermeneutyki Dekalogu

Podsumowując powyższe spostrzeżenia, dotyczące Jezusowej interpretacji Dekalogu jako całości oraz Jego wykładni poszczególnych przykazań, można pokusić się o sformułowanie kilka stwierdzeń na temat podstawowych cech Jezusowej hermeneutyki tego fundamentalnego tekstu Starego Przymierza.

Dekalog był dla Jezusa bez wątpienia jednym z najważniejszych punktów odniesienia w odczytywaniu przez ludzi świętej woli Boga. Jezus zakładał jego znajomość wśród swych słuchaczy, nie czuł się jednak niewolniczo związany tekstem Dekalogu, przekazany w księgach Tory. Ukazywał natomiast jego sens w perspektywie konsekwentnie głoszonego i inaugurowanego przez siebie, eschatologicznego Królowania Boga. Wprawdzie wypowiedzi Jezusa, komentujące w pewien sposób przykazania Dekalogu, nie zawierają w sobie bezpośrednich odwołań do idei Królestwa Bożego, jednakże trudno zaprzeczyć, że sposób komentowania przez Jezusa przykazań Prawa pozostaje w ścisłym związku z Jego koncepcją eschatologicznej *Basilei*.<sup>71</sup>

Jednym z podstawowych aksjomatów Jezusowej hermeneutyki Dekalogu jest autorytet stojącego za nim Boga – Stwórcy, Prawodawcy, Sędziego i Króla. Jezusowe nauczanie, nawet jeśli traktuje tekst Dekalogu z pewną swobodą lub sformułowane jest w formie antytetycznej, z pewnością owego autorytetu nie narusza, a przeciwnie – dodatkowo go potwierdza. Analiza Jezusowej interpretacji przykazań wykazuje, iż odnajduje On w nakazach Dekalogu ich najgłębszy sens, nadany im niegdyś przez Boga, poświadczony w księgach Tory, lecz w dużej mierze zagubiony w historii ich późniejszej, zwłaszcza judaistycznej recepcji. Chrystus wskazuje, iż Boże przykazania, zwłaszcza tzw. „pierwszej tablicy”, służą nie tyle ochronie religijnej sfery *sacrum* w życiu Ludu Wybranego, ile uwrażliwieniu ludzi na stałą, dynamiczną i zbawczą obecność Boga w całej ich egzystencji (Jk 5,12 / Mt 5,34a.37; Mk 2,27; 3,4; Mt 12,11 / Łk 14,5).

Jezus jest głęboko przekonany o bliskiej, dynamicznej obecności Boga we wszystkich wymiarach ludzkiego życia. Zna jednak także przeszkody dla zbawczego działania Boga. W ocenie Jezusa leżą one przede wszystkim w ludzkim „sercu”, a więc w ludzkich motywacjach i

<sup>71</sup> P. HOFFMANN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (QD 66), Freiburg – Basel – Wien 1975, 91.

wynikających z nich decyzjach. Dlatego, kontynuując w pewien sposób nauczanie eschatologicznego proroka – Jana Chrzciciela, Chrystus głosi powszechny sąd Boga nad ludzkim postępowaniem. Ów sąd dokonuje się zasadniczo już w chwili obecnej, gdyż wszechwiedzący Bóg zna według Niego nie tylko ludzkie uczynki, ale także i ludzkie wnętrza: może skutecznie ocenić i osądzić maskowany przed innymi ludźmi wrogość, pogardę, pożądliwość i egoizm (Mt 5,21n; 5,27n; Mk 7,10-12 par.)<sup>72</sup> Chrystusowa, „interioryzująca” interpretacja Dekalogu kontynuuje tu więc w istotny sposób tradycje teologii prorockiej i mądrościowej, uzupełniając je jednak o ideę eschatologicznego, powszechnego sądu.

Jezusowa hermeneutyka Dekalogu, przy wszystkich znamionach ciągłości z tradycjami Biblii Starego Przymierza, ma zatem także wyraźne cechy eschatologicznej nowości. Jezus nie waha się zmieniać zakorzeniony w Torze, powszechnie przyjęty sposób interpretacji przykazań w sytuacjach, gdy trzymanie się ich litery mogłoby prowadzić do zaciemnienia i rozmycia siły oddziaływania nowej rzeczywistości Królowania Boga (Jk 5,12 / Mt 5,34a.37; Mk 2,27)<sup>73</sup> Jezus wyraźnie przypisuje sobie zatem autorytet eschatologicznego Nauczyciela, przynoszącego pełne poznanie świętej woli Boga, wzmocniony o mesjański autorytet nowego króla-kapłana Dawida (Mk 2,25n par.). Uczniowie Jezusa, powołani do złożenia Bogu w ofierze swych relacji rodzinnych, całkowitego zaufania Ojcu niebieskiemu i oddania się wraz z Jezusem na służbę ewangelizacji, mogą z tego tytułu przekraczać nawet niektóre przykazania Dekalogu w ich tradycyjnym rozumieniu (Mk 7,10-12 par.; 2,25n par.). Chrystus wyraźnie wskazuje, iż nawet tak istotne obowiązki religijne jak świętowanie szabatu mogą być zawieszane, jeśli w grę wchodzi głoszenie i realizacja przynoszącego ludziom zbawienie Królowania Boga (Mk 2,27; Mt 12,11 / Łk 14,5).

Głoszona przez Jezusa eschatologiczna etyka Królestwa Bożego nie polega jednak tylko na relatywizacji znaczenia przepisów Mojżeszowego Dekalogu bądź też na krytyce jego późniejszych interpretacji. Jezus prezentuje słuchaczom własną perspektywę

---

<sup>72</sup> Zwrócenie uwagi na „wnętrze” człowieka wyraźnie obecne jest także w Jezusowym logionie Mk 7,15 (Tamże, 86).

<sup>73</sup> Ta sama logika leży u podstaw Jezusowego nauczania, zmieniającego dotychczas obowiązujące, oparte na przepisach Tory prawodawstwo dotyczące rozwodów (Mk 10,2-11 par.; Mt 5,31n; 1 Kor 7,10n). Zob. J. P. MEIER, dz. cyt., t. 2, 1045n.

hermeneutyczną, opartą na paradygmatycznym odczytaniu pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Boże dzieło stworzenia świata i człowieka, nie zniszczone jeszcze w swej pierwotnej doskonałości przez ludzki grzech, staje się w nauczaniu Jezusa paradygmatem nowej, eschatologicznej epoki Królowania Boga. Nadejście czasów ostatecznych oznacza dla Jezusa nie tylko radykalną nowość, ale także wypełnienie pierwotnego zamysłu Stwórcy (Mk 2,27; por. stanowisko Jezusa w kwestii rozwodów: Mk 10,2-11 par.)<sup>74</sup>

Odczytanie owej pierwotnej intencji Boga jest zatem jednym z głównych wyznaczników Jezusowej hermeneutyki Dekalogu. Jezus głosi stałą, bliską obecność Boga w życiu oddanych Mu ludzi (Jk 5,12 / Mt 5,34a.37)<sup>75</sup> Cały materialny świat – w wymiarze przestrzennym i czasowym, wraz z tradycyjnymi sferami *sacrum* – został człowiekowi poddany, by człowiek mógł z niego odpowiedzialnie korzystać na drodze głoszenia i realizowania Królestwa Bożego (Mk 2,25-28 par.). Człowiek powołany jest przez Boga do życia w duchowo-emocjonalno-cieleśnej integralności (Mk 3,4), umożliwiającej mu całkowite oddanie się służbie Bogu-Królowi<sup>76</sup>

Całkowita integralność intencji i czynów jest także fundamentem właściwych, odpowiadających pierwotnemu zamysłowi Stwórcy, relacji międzyludzkich. Przykazania Dekalogu w interpretacji Jezusa chronią autentyczność i dobro tych rozmaitych ludzkich odniesień. Chrystus wzywa zatem do radykalnego oczyszczenia niszczonych przez grzech relacji pomiędzy mężczyzną a kobietą (Mt 5,27n). Troszczy się o właściwy, odpowiedzialny stosunek dzieci do rodziców (Mk 7,10-12 par.). Nawołuje do uzdrowienia relacji społecznych, tak często opartych na kłamstwie i nieuczciwości (Jk 5,12 / Mt 5,34a.37). W miejsce nieudolnie skrywanej wrogości i pychy w

<sup>74</sup> R. SCHNACKENBURG, dz. cyt., 73; N. T. WRIGHT, dz. cyt., 285. J. GNILKA, dz. cyt., 269, n. 44 twierdzi na podstawie CD 4,21, że analogiczne do Jezusa poglądy w sprawie nierozzerwalności małżeństwa mieli również esseńcy. Jednakże, jak wskazuje analiza kontekstu bliższego (CD 4,21-5,2), *halacha* Kodeksu Damasceńskiego odnosi się w CD 4,21 nie tyle do kwestii nierozzerwalności małżeństwa, ile do problemu poligamii, aprobowanej w wielu miejscach przez Biblię hebrajską, choć sprzecznej z pierwotną wolą Stwórcy.

<sup>75</sup> Widowym znakiem tej niezmiennej, zbawczej obecności Boga-Króla w Izraelu jest dla Jezusa Świątynia Jerozolimska (Mt 23,16-19). Jednakże Świątynia sama w sobie jest tylko znakiem – Bóg Jezusa obecny jest jako Sędzia i Zbawca w każdej sytuacji indywidualnego, ludzkiego życia.

<sup>76</sup> R. SCHNACKENBURG, dz. cyt., 71; J. GNILKA, dz. cyt., 260n; N. T. WRIGHT, dz. cyt., 290.

inaugurowanym przez Jezusa Królestwie Boga panuje wzajemna życzliwość, gotowość do pomocy, duch wspólnoty i braterstwa (Mt 12,11 / Łk 14,5; Mt 5,21n).

Intencją Jezusa nie jest zatem, jak się dość często uważa, zrelatywizowanie znaczenia starotestamentalnych przykazań z perspektywy nowego przykazania miłości. Jezusowa interpretacja Dekalogu nie wiąże się bezpośrednio z głoszonym przez Niego przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Jednakże, jak wynika z powyższych analiz, Dekalog w interpretacji Jezusa stanowi niejako nieodzowny fundament dla zrozumienia i przyjęcia tego najważniejszego przykazania nowej, ostatecznej epoki zbawienia.

### The Decalogue in the Teaching of Jesus (Summary)

Jesus has left us no thorough comment to the Ten Commandments (Exod 20:2-17; Deut 5:6-21). His only extensive citation of the text of the Decalogue (Mark 10:17-22 par.) is, probably deliberately, imprecise – Jesus quotes only half of the commandments, changing their order and adding a new one. This feature might suggest that Jesus meant to abolish the binding character of the Mosaic commandments.

There are, however, other Gospel passages that may be surely attributed to Jesus and that bear witness to the basic continuation between the will of God as revealed in the Decalogue and the principles of the Kingdom of God as taught by Jesus. Jesus proclaims God as the Creator, Lawgiver, Judge, and King. God's omnipresence and omniscience should not be called into question (Jas 5:12 / Matt 5:34a.37). He has the power to judge and condemn all, even hidden, human attitudes: hostility, contempt, lust, and egoism (Matt 5:21n; 5:27n; Mark 7:10-12 par.).

Jesus' summons to proclaim the eschatological Kingdom of God can sometimes prevail over the traditionally cherished religious values as Sabbath rest (Mark 2:25n par.; 2:27; Matt 12:11 / Luke 14:5) or personal care for one's own parents (Mark 7:10-12 par.). More important for Jesus is, however, revealing the proper, soteriologic sense of the Commandments (Mark 2:27; 3:4; Matt 12:11 / Luke 14:5).

The eschatological Kingdom of God restitutes also the original order of creation, spoiled later by the human sin (Mark 2:27; 10:2-11 par.). God remains always close to humans (Jas 5:12 / Matt

5:34a.37). The whole world (including traditionally acknowledged, cultic spheres of *sacrum*) is subject to the faithful that strive together with Jesus for God's Kingdom (Mark 2:25-28 par.). Humans are called to live in personal, spiritual-emotional-bodily integrity (Mark 3:4), faithfully serving God the King. God's eschatological Rule restores proper social relationships: between men and women (Matt 5:27n), between adult children and older parents (Mark 7:10-12 par.) and in the whole society (Matt 5:21n; Jas 5:12 / Matt 5:34a.37; Matt 12:11 / Luke 14:5).

The Decalogue, as interpreted by Jesus, is a necessary presupposition for the greatest commandment of the Kingdom – the commandment of love.