

KS. JAN SZLAGA

ROLA KAIN'ΟΣ I N'ΕΟΣ W TEOLOGICZNYM SŁOWNICTWIE NOWEGO TESTAMENTU

Wymienione w tytule przymiotniki, jedne z najczęściej używanych w języku greckim, począwszy od jego epoki klasycznej, wyrażały ideę nowości, przy czym *neos* oznaczało coś, czego jeszcze nigdy nie było, co od niedawna zaczęło istnieć lub co dopiero się pojawiło, natomiast *kainos* zwracało jedynie uwagę na elementy danej rzeczy, która wprawdzie istniała już przedtem, ale w porównaniu ze swą dawną postacią była czymś nowym lub osobliwym¹. Inaczej mówiąc, *neos* ujmowało nowość w aspekcie czasu jej istnienia i pochodzenia, czyli jako rzecz (lub fakt), która jest historycznie nowa, zaś *kainos* określało, iż dana rzecz jest inna od tej, do jakiej się przywykło². J. A. H. Tittman i R. Ch. Trench³ nazwali to kwalitatywnym aspektem nowości.

Sledząc stosowanie obydwu tych przymiotników w klasycznym języku greckim, zauważa się, że *neos*⁴ najczęściej bywało używane w powiązaniu z rzeczami⁵, często także (w tym wypadku podobnie jak i *kainos*) z ubocznym znaczeniem czegoś niespodziewanego, niezgodnego z przyjętymi schematami⁶. W odniesieniu do osób przymiotnik *neos* określał nowo objęte stanowisko lub zdobytą godność⁷. W konstrukcji wołaczowej przymiotnikiem *neos* określał Ajschylos⁸, zapewne nie bez ironii, nową pozycję bogów z Zeusem na czele, jaką wywalczyli sobie, pokonu-

1 J. Behm. *Kainos*. TWNT III 450.

2 Ksenofont. *Kyrou paideia* III 1, 30; Demostenes. *Orationes* 35, 1; Isokrates 5, 84; Ajschines 3, 208; Platon. *Eutyfron* 3b; Justyn. *Apologetyk* 5, 3; Filon. *De specialibus legibus* I 28.

3 J. A. H. Tittman. *De synonymis in Novo Testamento*. Bd. 1. Leipzig 1829 s. 59-61; R. Ch. Trench. *Synonyms of the New Testament*. Ed. 9. London 1880 (Grand Rapids 1960) s. 219-225.

4 J. Behm. *Neos*. TWNT IV 900.

5 Gorgiasz. *Palamedous enkomion* fr. 11a; Filon. *De aeternitate mundi* 89; Klemens Aleksandryjski. *Stromata* I 72, 3.

6 Platon. *Polityk* 294c; Herodot V 106, 4; V 35, 4; V 19, 2; Ksenofont. *Historia Graeca* V 2, 9; Demostenes. *Orationes* 11, 17. Por. Dz 17, 21.

7 Ajschylos. *Prometeusz* 96.

8 Tamże 955, 960; Eumenides 162, 721 n., 778.

jąc i detronizując stare pokolenia boskich tytanów. W hellenistycznym i rzymskim kulcie wodzów *neos* w połączeniu z imieniem boga (np. nowy Eskulap, nowy Dionizos) miało oznaczać, że w osobie sławionego bohatera należy widzieć nowe wcielenie bóstwa⁹.

Mogło wreszcie *neos* oznaczać wiek młodociany (do 30 roku życia), w przeciwieństwie do *presbyteroi* albo *gerontes*, lub jako eponim być określeniem młodzieńczego charakteru, temperamentu lub niedojrzałości życiowej¹⁰.

Zbliżony jest sens terminów *neos* i *kainos* w znaczeniach: nieznany, nieoczekiwany, cudowny, niesłychany¹¹. Podobne idee, wyrażane terminami *neos* i *kainos*, sprawiły, iż z biegiem czasu, jeszcze w okresie klasycznego języka greckiego, pierwotnie starannie rozróżniane zakresy pojęciowe tak się zaczęły zazębiać, że dla wyrażenia idei czegoś absolutnie nowego używano *kainos* i *neos* łącznie¹². Owa synteza nie pozostawiła jednak śladów w dzisiejszym języku greckim, w którym *kainos* jest określeniem literackim, a *neos* słowem potocznym¹³.

W LXX *kainos* jest zazwyczaj tłumaczeniem hebrajskiego *ḥādāš*, z jednym wyjątkiem (Iz 65, 15), gdzie chodzi o hebrajskie *'ahēr*¹⁴. Podobnie i *neos* jest przekładem hebrajskiego *ḥādāš*, ale częściej, jakby dla *ḥādāš* rezerwując przymiotnik *kainos*, jest odpowiednikiem *n'ar*, *ša'ir*, *qātān*¹⁵. Także LXX używa przymiotnika *neos* na określenie młodzieńczej niedojrzałości i podatności na zewnętrzne, najczęściej złe wpływy (Lb 14, 23; Pwt 1, 39; Job 13, 2). Charakterystyczny jest tu zwłaszcza tekst Prz 22, 15, gdzie różga i dyscyplina zostały uznane za nieodzowne środki wychowawcze w stosunku do *neos*¹⁶.

W NT *kainos* oznacza rzecz nową, dotychczas nie używaną. Tak właśnie zostały określone bukłaki, które jako nowe (nie używane) nadają się do przechowania młodego wina (Mt 9, 17; Mk 2, 21; Łk 5, 36). *Tertium*

⁹ Por. O. Weinreich. *De diis ignotis quaestiones selectae*. ARW 18:1915 s. 23-26. Obszerną egzemplifikację por. Behm. *Neos* s. 900.

¹⁰ Arystoteles. *Polityka* VIII 6p 1340b 29; Lizjasz 24, 16; Platon. *Rzeczpospolita* II 378a.

¹¹ Eurypides. *Hecuba* 689; Hippokrates. *De morbis internis* 17; 1 Ol 42, 5; Justyn. *Apologetyk* 15, 9; Filon. *De migratione Abrahae* 50; Plu. Cic. 14 (867d), gdzie określenie „rzeczy nowe” oznacza rewolucje.

¹² Polibiusz 1, 68, 10; V, 75, 4; Klemens Aleksandryjski. *Paedagogus* I 5, 14.

¹³ J. H. Moulton, G. Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament*. T. 2. London 1917 s. 314.

¹⁴ Behm. *Kainos* s. 450.

¹⁵ Tenże. *Neos* s. 901.

¹⁶ Por. G. Bertram. *Die religiöse Umdeutung der altorientalischen Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments*. ZAW 13 1936 s. 162.

comparationis tego porównania stanowi stwierdzenie, że stare i nowe stoi w stosunku do siebie w ciągłej opozycji, gdyż rządzą się swoimi prawami¹⁷. Przymiotnikiem *kainos* określono też grób, w którym został złożony Jezus. Wyjaśnienie tego określenia podają Łukasz (23, 53) i Jan (19, 41), stwierdzając, że w grobie tym nikt przedtem nie był pochowany.

Kainos ma w NT także znaczenie czegoś niezwykłego, co fascynuje lub może zainteresować swą nowością. Tak właśnie charakteryzuje Łukasz zainteresowania Ateńczyków, skupiające się na tym, co nowe (Dz 17, 21). Stojący tu *comparativus kainoteron* może mieć także sens stopnia równego lub najwyższego, przy czym idea porównania doskonale mieści się także w stopniu równym¹⁸. Aspekt niezwykłości podkreślony jest także w stwierdzeniu, że nauka Jezusa wywarła na słuchaczach olbrzymie wrażenie, gdyż była *didachē kainē* połączona z mocą (Mk 1, 27)¹⁹.

Przeciwieństwem *kainos* jest *palaios*. Sekcja przypowieści kończy się u Mateusza pytaniem Jezusa skierowanym do uczniów, czy zrozumieli wszystko (13, 51). O ile zrozumienie nauki Jezusa nie było łatwe dla tłumów (Mt 13, 34), o tyle dla uczniów — przynajmniej według Mateusza — odpowiedź twierdząca na pytanie Mistrza: „czy zrozumieliście to wszystko?” nie stanowiła trudności. Dlatego też oni, jak stwierdził Jezus, w całej pełni zasługują na miano autentycznych uczonych w Piśmie²⁰, którzy znają nie tylko dawne objawienie, lecz także nowe tajemnice królestwa Bożego. Zrozumienie nauk Jezusa sprawiło, że otrzymali władzę nad słowem Bożym, podobnie jak mieli ją także uczeni żydowscy, komentujący Prawo Mojżeszowe. Dla rabinów właśnie ono było czymś starym, ich zaś komentarz był elementem nowym²¹. Misja jednak apostołów jako nowego rodzaju uczonych w Piśmie polegała na tym, że w arkana rozumienia Pisma św. zostali wprowadzeni przez samego Jezusa i wprost od niego otrzymali wyjaśnienie tajemnic królestwa Bożego, pouczeni, jak ze skarbcza tych tajemnic wydobywać rzeczy stare (*palaiā*) i nowe (*kainā*)²².

Przeciwieństwem starego porządku są nowe (od *kainos*) zasady i przykazania zaprowadzone przez Jezusa, jak też nowy jest stan człowieka w erze mesjańskiej. Nowy jest zatem człowiek, który na wzór Jezusa

17 Por. P. G a e c h t e r. *Das Matthäusevangelium*. Innsbruck 1963 s. 299; W. N a g e l. *Neuer Wein in alten Schläuchen* (Mt 9, 17). *VigCh* 14:1960 s. 1-8 (omawia szczegółową kwestię z krytyki tekstu w oparciu o Ewangelię Tomasza — logion 48b).

18 Por. M. Z e r w i c k. *Graecitas biblica*. Ed. 5. Roma 1966 § 150 s. 50.

19 Podobne sformułowania por. Pap. Oxyrh. X 1224 Fr 2 verso.

20 Por. J. S c h m i d. *Das Evangelium nach Matthäus*. Regensburg 1965 s. 229.

21 Tamże.

22 Por. też J. H o h. *Der christliche grammateus* (Mt 13, 52). *BZ* 17:1925/26 s. 265-269.

ma nie skrępowany żadnymi przepisami dostęp do Ojca (Ef 2, 15), nowe jest przymierze, zawarte za pośrednictwem Jezusa i dzięki przezeń przelanej krwi (Łk 22, 20²³; Hbr 8, 8. 13. 15), i nowe jest przykazanie wzajemnej miłości (J 13, 34; 1 J 2, 7-8; 2 J 5). Adresatom Listów Jana było ono wprawdzie znane od dawna (1 J 2, 7), ale ta dawność jest względna, dotycząca tylko czasu poznania. W rzeczywistości bowiem idea tego przykazania, choć od dawna znanego, w porównaniu z partykularyzmem żydowskim wciąż będzie nowa²⁴.

Idea nowego stworzenia jest ideałem, ku któremu zmierza życie chrześcijańskie, już na ziemi partycypujące w dobrach, jakie dopiero w całej pełni mają stać się jego udziałem. W 2 Kor 2, 17 apostoł stwierdza: „jeśli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (por. Ga 6, 15). Epoka Chrystusa przyniosła z sobą ideę nowego stworzenia i ideę nowego człowieka. Jak Adam zapoczątkował historię ludzi, którzy muszą umierać, tak Chrystus stanął u początków nowej historii, upływającej pod znakiem odkupienia i życia. Wokół dwóch Adamów koncentrują się dwa etapy historii zbawienia²⁵. Etap związany z pierwszym Adamem już się zakończył, a przed ludźmi otworzyła się perspektywa włączenia się w historię nowego Adama — Chrystusa. Zgodnie ze świadectwem kerygmatu nowotestamentalnego Chrystus jest przyszłością świata i ludzi. Przyszłość ta z jednej strony już jest obecna w terażniejszości, z drugiej zaś — ma dopiero nadejść. Chrystus bowiem już przyniósł ludzkości usprawiedliwienie i już odczuwalna jest obfitość jego łask, ale pełne współkrólowanie z Nim ma dopiero nastąpić (Rz 8, 18-25). Wszystkie Listy Pawła, w tym przede wszystkim dwa teksty ukazujące charakterystyczną dla Pawła typologię Adam—Chrystus (1 Kor 15, 22. 44-49; Rz 5, 12-21), tchną nadzieją nowego i pełnego życia. Doczesny bowiem eon, choć już stoi pod znakiem usprawiedliwienia dokonanego przez Chrystusa, jest tylko kolejną fazą ku ujawnieniu się pełni życia i pełni świętości (por. 1 Kor 13, 12; 1 J 3, 2). Chrystus zatem zapoczątkował nowy rodzaj ludzkości, w przeciwieństwie do tej, której protoplastą był Adam, już nie podległej ani grzechowi, ani śmierci. Jako nowy Adam jest Jezus centralnym punktem całej historii zbawienia, która w Nim znalazła dopełnienie wszystkich dotychczasowych obietnic, zapowiedzi, oczekiwań i wydarzeń²⁶. Ponieważ Chrystus jest nowym

²³ U pozostałych synoptyków lekcja dłuższa *kainē diathēkē* jest słabiej udokumentowana.

²⁴ R. S c h n a c k e n b u r g. *Die Johannesbriefe*. Freiburg 1965 s. 111 n. Herder TKNT XIII 3.

²⁵ Por. J. S z l a g a. *Chrystus jako nowy Adam w Listach Pawła Apostoła*. RTK 22 : 1975 z 1 s. 85-96.

²⁶ Por. H. B. B e y e r. *Heteros*. TWNT II 701; L. S h a r p e. *The Second*

Adamem, Jego wyznawcy, czyli Kościół, jest nową ludzkością, jak każdy z osobna chrześcijanin jest też nowym człowiekiem (Ef 4, 24) w zmienionej rzeczywistości nowego przymierza²⁷.

Ramy starego porządku, czyli Starego Testamentu, są tak różne od tego, jaki zaprowadza Jezus, że wszelki kompromis między starym a nowym niechybnie prowadzi do katastrofy. Doskonałą ilustracją tego nowego jest Kazanie na górze ze swymi antytezami między starym a nowym. Jakkolwiek Jezus oświadczył, że nie przyszedł znosić Prawa i proroków, to jednak ukazał je w takim świetle, że nabrały one nowego znaczenia i otrzymały kierunek nowej i jedynie poprawnej interpretacji.

W relacji Ewangelii synoptycznych na czoło wysuwa się stwierdzenie Chrystusa, że Prawo miało charakter tylko tymczasowy — wystarczające w okresie przygotowawczym, w nowej historii zbawienia domaga się uzupełnienia („powiedziano przodkom [...] a ja wam powiadam”, Mt 5, 21 i passim). Chrystus stwierdził przy tym, że nie zmieni się w Prawie najmniejsza nawet litera czy znak, dopóki nie nastąpi ostateczne wypełnienie się czasów (Mt 5, 17). Nie tyle zatem trzeba mówić, że Chrystus przeciwstawił się Prawu, ile raczej, że domagał się pogłębionego rozumienia jego wymogów, nadając staremu prawu nową moc. Stąd też na pytanie o środki wiodące do życia wiecznego przytoczył pochodzące z Prawa przykazania dekalogu (Mt 19, 16-19 i par.) bądź, także znane w ST, dwa przykazania miłości (Łk 10, 25-28). Sam również dawał dowody przestrzegania Prawa Mojżeszowego co do uczestnictwa w nabożeństwach świątynnych (Łk 2, 41-49) i synagogałnych (Łk 4, 15), w płaceniu podatku świątynnego (Mt 17, 24-27) czy w świętowaniu Paschy (Mt 26, 17-19). Z ostrą natomiast i bezkompromisową krytyką Jezusa spotkało się połowiczne i obłudne wypełnianie Prawa przez faryzeuszów (Mt 15, 1-9; Łk 11, 37-52), zwłaszcza ich praktyka zachowywania postów (Mt 6, 16; por. Mt 9, 14-15 i par.). Wszędzie tam, gdzie w grę wchodziło dobro człowieka, musiało ono mieć pierwszeństwo przed kultem samej tylko litery Prawa (Mt 12, 1-8). Stąd też Chrystus nie wahał się uzdrawiać w szabat (Mt 12, 9-14 i par.; Łk 13, 10-17); bezwzględna również

Adam in the Apocalypse of Moses. CBQ 35:1973 s. 35-46 (ukazuje tę oryginalną myśl Pawłową w kontekście analogicznej paraleli z ApMż).

²⁷ Por. G. B o r n k a m m. *Taufe und neues Leben* (Röm 6). W: *Das Ende des Gesetzes*. 5. Aufl. München 1966 s. 47: „Der Vollzug des neuen Lebens kann darum nicht anderswo einsetzen als in der Tat Christi selbst. Es ist gekennzeichnet durch einen neuen Anfang, eine neue Situation, einen neuen Horizont”, i str. 48: „Das neue Leben der Getauften ist gekennzeichnet durch eine neue Dringlichkeit. Jetzt ist den Glaubenden der Horizont seiner eigenen Entscheidungen aufgetan; er ist in den Kampf zwischen Gott und der Sünde, zwischen dem alten und dem neuen Äon hineingestellt”.

walkę wypowiedział formalizmowi w wykonywaniu przepisów Prawa (Mt 15, 1-18) ²⁸.

Podobne stwierdzenia Jezusa o Prawie Mojżeszowym referuje Jan ewangelista. Idąc za Chrystusem nie można się zatrzymać na etapie Prawa nadanego przez Mojżesza, lecz należy przyjąć prawdę i łaskę, pochodzące od Jezusa (J 1, 17). Owszem, sumienne wypełnianie Prawa ułatwia drogę do Chrystusa (J 5, 46-47), z zalem jednak musiał Jezus stwierdzić, że nikt spośród faryzeuszów nie zachowywał we właściwy sposób Prawa Mojżeszowego (J 7, 19).

Również w Ewangelii Jana Chrystus przestrzegał wymogów Prawa co do udziału w liturgii świątynnej; Ewangelia Jana mówi nawet o trzykrotnym (czterokrotnym?) udziale Jezusa w uroczystości Paschy (J 2, 13; 6, 4; 11, 55 i 5, 1 [?]), a także w innych świątach żydowskich (J 7, 1-2; 10, 22-23). Gwarancją jednak prawdziwego kultu nie jest samo wypełnianie zewnętrznych obrzędów, ale cześć Ojca w Duchu i prawdzie (J 4, 23). Także i tu skorzystał Jezus ze sposobności, by podkreślić „nowe” czasów mesjańskich. Zarówno Żydzi, jak i Samarytanie byli przekonani o trafnym wyborze swojego miejsca kultu. Tymczasem w erze mesjańskiej kryteria decydujące o tego rodzaju wyborze przestają się liczyć, gdyż na miano kultu autentycznego zasługuje taki, który niezależnie od miejsca łączy się ściśle z osobą Jezusa, ku któremu prowadzi Duch prawdy. „Bóg jest Duchem”, zatem ograniczenie Jego kultu do dwóch tylko miejsc jest zakwestionowaniem Bożej wszechobecności. W zapowiedziach prorockich czasy mesjańskie ukazywano m. in. w aspekcie uniwersalizmu kultu Bożego, czyli jego rozszerzenia się po całym świecie (Ml 1, 11) ²⁹.

Nowy Izrael zerwał całkowicie, choć nie od razu (Dz 2, 46; 3, 1), ze starą świątynią w Jerozolimie. Było wolą Bożą, że została zbudowana, i wydawało się, że będzie wieczna, ale Kościół pierwotny dość wcześnie uświadomił sobie, że „Najwyższy nie mieszka w dziełach rąk ludzkich” (Dz 7, 48). To stwierdzenie Szczepana stanowiło wprawdzie wyzwanie rzucone synagodze, ale było jednocześnie autentycznym świadectwem o Jezusie, który powiedział o sobie: „Oto powiadam wam, że tu jest coś większego niż świątynia” (Mt 12, 6). Religia Mojżeszowa z przepisami o kulcie świątynnym i szabacie podlegała również — jako część „pedagogicznej” funkcji Starego Testamentu (Ga 4, 4) — Chrystusowi, który

²⁸ Por. P. Noll. *Jesus und das Gesetz. Rechtliche Analyse der Normenkritik in der Lehre Jesu*. SGV 253: 1968 s. 3-30; G. Bouwman. *Berufen zur Freiheit*. Düsseldorf 1969 s. 73-86, zwł. 81; A. Sand. *Die Polemik gegen „Gesetzlosigkeit“ im Evangelium nach Matthäus und bei Paulus*. BZ 14 1970 s. 112-125.

²⁹ Por. J. Szlaga. *Jezus przeciwnikiem kultu liturgicznego?* AK 85 1975 s. 312-320.

„otrzymał w udziale o tyle wznioślejszą (= od Mojżesza) służbę, o ile stał się pośrednikiem lepszego przymierza, które oparte zostało na lepszych obietnicach” (Hbr 8, 6). Ponieważ Bóg jest zawsze obecny w Jezusie, dlatego traci sens pytanie o miejsce kultu, istotną zaś troską powinno być dążenie do nieustannej jedności z Nim, gdyż za Jego pośrednictwem w miejsce dawnej świątyni, a przy tym w sposób nie ograniczony ramami, jakie stwarzało Prawo Mojżeszowe, Bóg rozdaje swe łaski.

Jezus jest zatem dla swego ludu twórcą nowego i prawdziwego kultu Bożego. W nowej społeczności sam Chrystus, bez pośrednictwa świątyni jerozolimskiej, umożliwia swoim wyznawcom spotkanie z Bogiem. W Ewangelii Jana (2, 19-23) Chrystus wskazał na swoje ciało jako na nowe sanktuarium. Paweł apostoł zaś tak stwierdza: „W nim bowiem mieszka pełnia Bóstwa na sposób ciała, bo zostaliście napełnieni w Nim, który jest głową wszelkiej zwierzchności i władzy” (Kol 2, 9-10). Wierni zatem jako członkowie Ciała Chrystusa, które zajęło miejsce świątyni, uczestniczą w całej pełni bóstwa.

Taki Kościół nigdy nie chciał być ani synagogą, ani czymś przeciw synagodze czy obok synagogi, lecz mesjańską gminą przymierza, która będąc spadkobierczynią tradycji reprezentowanej przez synagogę, doprowadzi lud do celu ostatecznego. Gmina nowego przymierza, będąc prawdziwym Izraelem, resztą Izraela, łącząc to, co dotychczas było li tylko pogaństwem albo żydostwem, tworzy trzeci rodzaj, nowe plemię, lud świętych, królewskie kapłaństwo (1 P 2, 9). Stare przymierze streszczało się w słowach „Ja będę waszym Bogiem, wy będziecie mi ludem”; Kościół pierwotny przejął te słowa jako obietnicę, którą sam sobą zaczął urzeczywistniać (2 Kor 6, 16b) w ogłoszonej całemu światu dobrej nowinie nowego przymierza³⁰.

Również w Ewangelii Jana, gdzie spotykamy tak ostro sformułowaną zasadę nowego kultu czasów mesjańskich, z bezwzględną krytyką, powołując się na wolę samego Ojca³¹, występuje Jezus przeciw formalizmowi i wierności samej literze Prawa. Przeciwnikom swoim udowodnił Jezus, że nawet prawo szabat uступить musi wówczas, kiedy przyjsć trzeba z pomocą człowiekowi (J 5, 1-18; 9, 1-14). Uczniowie, których Jezus posyła do ludzi, znają już wymogi nowego Prawa („przykazanie nowe” — J 13, 34 i „przykazanie moje” — J 15, 11).

³⁰ Por. tenże. *Chrystus i apostołowie jako fundament Kościoła*. RTK 18 1971 z. 1 s. 113-130.

³¹ Por. E. Lohse. *Jesu Worte über den Sabbat*. W: *Judentum, Urchristentum, Kirche (Festschrift J. Jeremias)*. Berlin 1960 s. 79-89; R. Schnackenburg. *Das Johannesevangelium*. Freiburg 1971 s. 126. Herder TKNT IV 2.

Wydaje się zatem, że *kainos* w NT akcentuje ideę nowego sposobu istnienia dawnych treści, tak dalece jednak zmienionych, że stają się one czymś nowym, innym, godnym czasów ostatecznego dopełnienia się dziejów zbawienia³². Takie rozumienie *kainos* dochodzi do głosu zwłaszcza w Apokalipsie, w której zakończenie historii zbawienia zostało ukazane w obrazie nowego nieba, nowej ziemi, nowego Jeruzalem, nowej pieśni i w ogóle wszystkiego (Ap 21, 5). Jak przeminęły dawne czasy, tak przeminęło też przymierze zawarte z patriarchami, gdyż miało stanowić jedynie fazę wstępną i inaugurującą lud Boży. Idea odnowienia świątyni, zapoczątkowana przez Ezechiela (Ez 40), rozpracowana potem także w literaturze judaistycznej (Jub 4, 26; 4 Ezd 8, 52; 10, 54 i in.), doczekała się spełnienia w czasach mesjańskich, które z natury rzeczy są czasami ostatecznymi (por. Hbr 1, 2).

Z kolei *neos* ma w NT wyraźniejsze powiązanie z czasem, oznaczając coś, co jest świeże, niedawne, co jest, w przeciwieństwie do tego, czego przedtem nie było. W tym znaczeniu nowy jest zaczyn, dopiero sporządzony i jeszcze nie zakwaszony (1 Kor 5, 7). Analogicznie — nowe, czyli dopiero co przygotowane, jest wino, którego proces fermentacji jeszcze się nie zakończył (Mk 2, 22). *Neos* służy w NT także na oznaczenie młodego wieku (Tt 2, 4), a jako *comparativus* na określenie ludzi młodych jako grupy społecznej w odróżnieniu od starszych wiekiem lub urzędem (1 P 5, 5; 1 Tm 5, 1-2)³³.

Przymiotnik *neos* nie ma jednak tak głębokiego wydźwięku teologicznego jak *kainos*³⁴, kładąc nacisk bardziej na sam fakt istnienia rzeczy nowej aniżeli na jej jakość, albo inaczej — akcentując to, że ona jest, a przedtem jej nie było. W tym właśnie znaczeniu nową jest także nauka Jezusa, którą On sam przyrównał do nowego wina (Mk 2, 22; Mt 9, 17; Łk 5, 37).

Także nowy eon, który zaczął się czasami Jezusa, jest inny i nieporównywalny ze starym, który już przeminął. W nauce uczonych żydowskich dzieje świata dzieliły się na dwie epoki: *'olām hazze* i *'olām habbā'*, przy czym ten drugi termin odnosiło się do epoki mesjańskiej, która będzie i nową, i ostatnią, dopełniającą historię ludzkości³⁵. Temat ten wielokrotnie powracał w teologii hagiografów NT, omawiany przy pomocy różnych metafor i przypowieści, zawsze jednak ukazywał erę mesjańską jako nowe wydarzenie, wprawdzie następujące po dawnych

³² Behm. *Kainos* s. 451; H. Haarbeck, H. G. Link. *Neu.* TBNT II/1 972-976.

³³ Behm. *Neos* s. 901.

³⁴ Tamże; Haarbeck, Link, jw. s. 976.

³⁵ StrBill IV 816.

dziejach, ale tak różne od nich, jak różni się noc od dnia, a światło od ciemności ³⁶.

Ukazywanie zaś tego, co jest nowe, było celem kerygmatu apostołskiego. W parenezie z 1 Kor 5, 7 cel ten określił apostoł jako uprzątnięcie starego kwasu, aby wierni stali się nowym zaczynem (*neon phyrama*), ponieważ są „przaśni” Aluzje do dawnego rytuału nie przesłaniają różnic między dawną a nową Paschą. Chrześcijańską bowiem Paschą jest sam Chrystus. Jak nową w swej doniosłości była zmiana żertwy paschalnej — zamiast baranków paschalnych ofiarowany został jeden Baranek — tak odpowiedzią na to wydarzenie zbawcze musi być u chrześcijan postawa doskonale harmonizująca z sensem zbawczym tej ofiary ³⁷. Tak więc życie chrześcijańskie dzięki ofierze Jezusa jest nowym życiem, zastępującym dawny okres kwasu, czyli złości i przewrotności.

Tę samą myśl w nieco innym ujęciu rozwija Kol 3, 9-10: „Wyzuwszy się ze starego człowieka razem z jego uczynkami, przyobleczcie się w nowego (*ton neon*) człowieka, wciąż się odnawiającego na wzór tego, który go stworzył” Przemiana ta jest tak głęboka i tak radykalna, że nie można jej porównywać z ideałem postulowanym przez ascezę gnostycką. O ile ta bowiem domagała się zmiany określonych i szczegółowo opisywanych postaw życiowych, o tyle chrześcijańska przemiana ukazuje człowieka jako nowe stworzenie i jako jedną, zjednoczoną w Chrystusie ludzkość bez względu na różnice narodowościowe, kulturowe, językowe czy społeczne ³⁸.

Zbierając wnioski z tego przeglądu funkcji *kainos* i *neos*, stwierdzić należy, że jakkolwiek przymiotniki te w NT można uznać za synonimy, to nie wolno jednak przeoczyć rezerwowanej dla każdego z nich specyfiki teologicznej. *Kainos* pojawia się w NT zawsze tam, gdzie chodzi o podkreślenie zbawczego dzieła Jezusa i jego dopełnienia się w rzeczywistości eschatycznej. *Neos* z kolei uwypukla tę rzeczywistość w aspekcie jej realizowania się także w teraźniejszości. Wprawdzie R. A. Harrisville ³⁹ zdecydowanie opowiedział się za tym, iż obydwa te przymiot-

³⁶ Por. L. R. Stachowiak. *Die Antithese Licht-Finsternis — ein Thema der paulinischen Paränese*. ThQ 143:1963 s. 385-421, zwł. 409; W. Harnisch. *Eschatologische Existenz*. Göttingen 1973 s. 125-131.

³⁷ Por. E. Dąbrowski. *Listy do Koryntian*. Poznań 1965 s. 181. PNT VII.

³⁸ H. Conzelmann. *Der Brief an die Kolosser*. 13. Aufl. Göttingen 1972 s. 151. NTD VIII. Por. Bornkamm, jw. s. 49.

³⁹ *The Concept of Newness in the NT*. Minneapolis 1960 s. 108: „We may then conclude that the concept of newness in the NT, when integrated about the eschatological theme, brings unity to elements in the NT which till now have been regarded as disparate and unrelated, and that that concept with its attendant aspects of continuity, contrast, finality and dynamic is central to the NT literature as a whole”.

niki, określające centralny temat kerygmatu nowotestamentalnego, są tylko i wyłącznie synonimami, to jednak przyznał, że służą one uwypukleniu pewnych jego szczególnych znamion — bądź to ciągłości dzieła zbawczego, bądź przeciwstawieniu Nowego Testamentu Staremu lub też ukazaniu nieodwołalności (czyli ostateczności) NT i jego dynamizmu.

Mając to na uwadze, z tym większym zainteresowaniem należy się przyjrzeć koncepcji nowości nowego przymierza w Liście do Hebrajczyków, w miarę możliwości wnikając w te racje, które sprawiły, że jego autor, mówiąc o nowym przymierzu, zasadniczo posługuje się przymiotnikiem *kainos*, a tylko raz (12, 24) nazywa je *diathēkē nea*. Nie uprzędając wyników dalszych analiz⁴⁰, lecz korzystając jedynie z przeprowadzonych tu rozróżnień, można powiedzieć, że nowe przymierze jawi się dla autora Hbr zarówno jako nowa postać starego przymierza, jak też jako przymierze całkowicie nowe, którego przedtem nie było. Czy użyty jeden raz przymiotnik *neos* trzeba widzieć jako zwykły synonim *kainos*, czy też w dystynkcji tej widzieć oryginalną myśl teologiczną autora? Jeżeli tak, wówczas jawi się kolejne pytanie o odczytanie tej treści teologicznej, jaką mają dla Hbr dwa różne przymiotniki: *kainos* i *neos*.

LA FUNZIONE DI KAINOS E NEOS NEL VOCABOLARIO TEOLOGICO DEL NT

S o m m a r i o

Dopo le ricerche fatte da J. A. H. Tittman e R. Ch. Trench che costatarono che *kainos* e *neos* esprimono diversi aspetti della novità, R. A. Harrisville concluse invece che in NT da questa distinzione non si possono con tutta la certezza trarre delle conclusioni teologiche, perché ambedue gli aggettivi secondo lui esprimono „continuity, contrast, finality and dynamic” di kerygma neotestamentario. Qui presentato articolo é a dir la verità soltanto una rassegna dei testi del NT nei quali si trovano questi due aggettivi, però, anzitutto in rapporto con Ebr, dove *kainos* e *neos* vengono usati per la descrizione della *diathēkē*, ci induce all'impugnazione dell'identità dei loro aspetti. L'autore Ebr vede la nuova alleanza parimetri come una nuova forma dell'antica alleanza, e parimetri come l'alleanza totalmente nuova (12, 24) che prima non c'era mai.

⁴⁰ Artykuł jest integralną częścią większego opracowania na temat istoty nowości nowego przymierza według Listu do Hebrajczyków.