

promowanych na podstawie dysertacji o tej tematyce. Trzy spośród nich poświęcono kultowi świętych i błogosławionych (św. Jadwiga Śląska, bł. Kinga i bł. Wincenty Kadłubek). W poszukiwaniu przyczyn tak znikomego zainteresowania problematyką liturgiczną należy upatrywać w nieobsadzeniu katedry teologii pastoralnej, w zakresie której wchodziła liturgika po przejściu na emeryturę ks. Antoniego Bystrzonowskiego w 1948 r.¹⁵ Stan ten, utrzymany do końca działalności fakultetu w strukturach Uniwersytetu, w decydujący sposób zaważył na znikomej liczbie dysertacji liturgicznych.

Kraków

Ks. STANISŁAW PIECH

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB

**DIALOGICZNOŚĆ PRZYMIERZA
A POCZĄTEK GRZECHU**

Nie ma takiego elementu w orędziu chrześcijańskim, który nie byłby częściową odpowiedzią na pytanie o zło.

Katechizm Kościoła Katolickiego 309

Spotykając się z zagadnieniem istnienia i działania zła, człowiek chce znaleźć jego wyjaśnienie w odniesieniu do samego siebie, do swojego, konkretnego przypadku. Intetpretuje zatem zło najczęściej w sensie fizycznym, jako własne, przeżywane przez siebie cierpienie tu i teraz. Koncentruje się na sobie, co jest zrozumiałe. Refleksja jednak musi iść dalej. Na wyższym poziomie myśli znajduje się zło w postaci nieuchronnej śmierci człowieka. Takie myślenie jest już natury ogólnej. Sens fizyczny staje się problemem etycznym, bada-

¹⁵ S. Piech, *Katedra teologii pastoralnej w Uniwersytecie Jagiellońskim*, „Analecta Cracoviensia” 27:1995, s. 557–558.

nym na gruncie różnych nurtów w filozofii. Kwestia zła jednak znajduje swoje rozwiązanie wyłącznie na gruncie religijnym, gdzie własne doświadczenie skonfrontowane jest nie tylko z wiedzą ogólną ale i z Objawieniem. Zło przyjmuje wymiar moralny, gdzie nie jest tylko 'doświadczane' i 'sprawiane'. Syntezą wydaje się być spotkanie w sobie doświadczenia zła doznawanego bądź czynionego z przeżyciem miłości Boga. W tym kontekście rozwiązania aspirujące do obiektywności napotykać trudności nierozwiązywalne. Stają się obiektywne relatywnie. Wynika to zarówno z epistemologicznego statusu Biblii jak i z niepowtarzalnego, niezwykle indywidualnego przeżycia zła i doświadczenia Boga: misterium iniquitatis i misterium boni. „Usiłując zrozumieć grzech, trzeba najpierw uznać *głęboką więź człowieka z Bogiem* ponieważ poza tą relacją zło grzechu nie ujawnia się w swojej prawdziwej istocie jako odrzucenie Boga i przeciwstawienie się Mu, ciężąc w dalszym ciągu na życiu człowieka i na historii” (KK 386).

W poszukiwaniu wyjaśnienia zła funkcjonują w biblistyce różne modele: model odpowiedzialności indywidualnej, model odpowiedzialności kolektywnej, model odpowiedzialności Boga, model mejsjański (cierpiącego Sługi), model upadku-grzechu w Rdz 2–3 (który można też nazwać modelem paradygmatu protohistorycznego)¹. Wszystkie poprzedzające modele zdają się zawierać czy też są wyprowadzone z tego ostatniego. Znane są też paradygmaty, na których opierają się we współczesnej teologii różne koncepcje wyjaśniania zaistnienia zła: paradygmat teologiczny, socjologiczny, feministyczny, psychologiczny, kosmologiczno-metafizyczny². Wydaje się, że można przyjąć jeszcze jeden model: model przymierza, w którym odnajdujemy postulowaną przez KKK 386 'głęboką więź człowieka z Bogiem'. Przymierze byłoby tutaj kluczem żydowskiej, zawartej w ST, paradosi³ o grzechu człowieka. Źródłem dla tego modelu jest również Rdz 2–3.

DIALOGICZNOŚĆ PRZYMIERZA STAROTESTAMENTALNEGO

W Biblii odnajdujemy kilka opisów zawierania przymierzy. Odnoszą się one bądź do tego synajskiego, tworzącego 'lud Przymierza', bądź do jego odnowień i uaktualnień historycznych.

¹ Zob. V. M a n n u c c i. *Il problema del male: 'modelli' di soluzione nell'Antico Testamento*. *Vivens Homo* 3:1992 nr 2, 195–223.

² Przedstawia je pokrótce S. W i e d e n h o f e r. *Główne formy współczesnej teologii grzechu pierwotnego*. *Communio* 11:1991 nr 4, 87–102.

³ Znaczenie tego terminu komentuje J. C h m i e l. *Biblia, tradycja, hermeneutyka*. *RBL* 46:1993 nr 3–4, 128–134.

Przymierze jest metaforą określającą więź z Bogiem. Pierwszym elementem przymierza jest jego dialogiczność. Już pole semantyczne terminu *berit* sprowadzić można do ujęcia relacji międzypersonalnej jako programowego działania w budowaniu trwałości więzi. Nierzadko przymierze oparte jest o symbolikę relacji małżeńskiej (np. Oz; M1) czy też relacji synowskich (np. Jr). Przymierze w ST jawi się jako wezwanie człowieka przez Boga do dialogu⁴. Dialog ten uwiadcza się w opisie zawarcia przymierza w Wj 19–20, a jego wyrazem jest mowa Boża do Mojżesza oraz polecenie przekazania tych słów do akceptacji ludowi. Na dialogiczny charakter przymierza, wskazuje forma warunkowa z Wj 19,19,5: ‘jeśli będziecie słuchać głosu mego’. Forma warunkowa zawiera w sobie pewne możliwości, z których dwie są oczywiste: akceptacja bądź odrzucenie. Na dialogowy charakter przymierza wskazuje obwarowanie go pewnymi normami, mającymi charakter zobowiązań. Zobowiązania człowieka zostały wyrażone w formie Dekalogu, zaś zobowiązania ze strony Boga to stwierdzenie o szczególnej własności pośród narodów – Wj 19, 5. Szerzej wypowiedź o zamiarach Boga wyraża tekst Wj 23, 20–33, zbudowany dwudzielnie: ja (Bóg) wam – wy (lud) mnie⁵. Ta dwudzielność doskonale ilustruje wezwanie do dialogu, ukazane jako możliwość, przy czym autorytet Boga nie pozwala wątpić w jego deklaracje. Możliwości zatem tkwią w decyzjach człowieka.

Kolejnym potwierdzeniem formy dialogicznej przymierza jest wypowiedź ludu z Wj 24,3: ‘Wszystkie słowa, jakie wyrzekł Jahwe wypełnimy’. Po odczytaniu Księgi Przymierza po raz wtóry brzmi ta sama aklamacja, z charakterystycznym dodatkiem: ‘i będziemy posłuszni’ – Wj 24,7. Zobowiązanie do posłuszeństwa słowom Jahwe ujawnia całą gamę możliwości, które w jak najbardziej negatywnym sensie ukażą się w historii Izraela. Autorzy biblijni ukażą to jawisko poprzez specjalne słownictwo, wyrażające relację dialogiczną. W opisie odnowienia przymierza zawartym w Wj 34 również widoczne są uwarunkowania, wskazujące na relacyjność w dialogu Boga z Izraelem. 34,11 ujawnia zależność między wypełnianiem warunków przymierza a posiadaniem ziemi.

W Pwt stylizowanej na szereg mów Mojżesza, znajdujemy wiele różnorodnie wyrażanych zachęt odnoszących się do zachowywania przymierza: 4,40; 28,1.15.58. Szczytem dialogiczności wydaje się być tutaj formuła ‘dwóch dróg’ z Pwt 30,15: ‘Daję przed twoje oblicze dziś życie i dobro oraz śmierć i zło’⁶, ukoronowane przez ‘wybierajcie’

⁴ A. B o n o r a. *Człowiek w Starym Testamencie*. *Communio* 2:1982 nr 2, 13.

⁵ Formuła ta w mniej lub bardziej zmienionej postaci pojawia się 19 razy w ST.

⁶ Lepiej wyraża to LXX, poprzez zestawienie przeciwieństw; życie – śmierć; dobro – zło.

z 30,19. Warunkowe 'o ile' z 26,17 w powiązaniu z wyrażeniem woli w dialogu (16,18) podkreśla wręcz konieczność zaangażowania, również emocjonalnego w realizacji przymierza. Dialogiczność zostaje wzmocniona stwierdzeniem o możliwości wypełnienia słów Boga (30,11) i o obecności słowa na ustach i w sercu, aby można je było wypełnić (30,14).

Podobnie w opisie przymierza zawartego przez Jozuego w Sychem, znajdujemy elementy dialogu partnerów przymierza. Najpierw forma warunkowa *im* – 'jeśli', wyrażająca przynajmniej dwójką możliwość – Joz 23,12. Następnie aklamacja wolitywna z Joz 24,21: 'Będziemy Jahwe służyć', określająca pozytywną decyzję, możliwą tylko w ramach dialogu w przymierzu.

Odnalezienie Księgi Prawa w okresie reformy Jozjasza, stało się inspiracją do odnowienia przymierza. W wyroczni Huldy pod adresem Jozjasza (2Krl 22,15–20) znajduje się wyraźne stwierdzenie odnoszące się do oceny przez Jozjasza dotychczasowego życia narodu. Pokuta króla jest swoistym dialogiem z Bogiem przebacającym. Podobnie w następującym potem akcie odnowy przymierza, znajdują się pozytywne zobowiązania wobec Boga, wzywającego lud do życia w świetle prawa przymierza. Dialogiczność tego aktu ukazuje się pierwiej w możliwości pozytywnej odpowiedzi, a potem w słowach: 'I cały lud przystąpił do przymierza' – 2Krl 23,3.

Przymierze z Dawidem (2Sm 7; 1Krn 17; Ps 89; Ps 132) [przymierze *stricte*, zawierające charakterystyczne elementy przymierza: przytoczenie przeszłości i warunków na przyszłość, odniesienie suwerena do wasala, zobowiązanie suwerena oraz formuła przymierza; brak wezwania świadków], zaświadczone przez 2Sm 23,4 odsłania nowe aspekty dialogiczności przymierza. Owa dialogiczność ujawnia się nie tyle w samej obietnicy-przymierzu z Dawidem, ile w jego konsekwencjach. Skutki proroctwa Natana będą wypełniać się z czasem w formie zapowiedzi nowego przymierza. Przywołam tutaj tylko te, zawierające najczęściej konkluzję formuły przymierza, jak najbardziej w konwencji dialogicznej: 'Ja będę im Bogiem, oni będą mi ludem: Jr 24,7; 31,31–33; 32,38–41.

Jr 31,31–32 obrazuje nowe przymierze negatywnie, tzn. jakim ono nie będzie. Wersety 33–34 przedstawiają pozytywne cechy nowego przymierza. Bóg sam 'wypisze' nowe prawo we wnętrzu odnowionego ludu, czyli udzieli wewnętrznego daru, mocą którego prawo to stanie się wyrazem dążeń i pragnień człowieka. Dialog polegał będzie na ustalaniu wewnętrznej harmonii, wewnętrznej relacji. Istota różnicy starego i nowego przymierza jest tak głęboka, że odmienia ona porządek rzeczywistości. Nie może bowiem w nowym przymierzu dojść do spotkania woli człowieka z nakazami zewnętrznymi (prawo), jako że człowiek prawo nosił będzie w swoim sercu. Dialogiczność zatem przenosi się na płaszczyznę wewnętrzną, której

wyrazem jest to, co odnajdujemy w Rdz 1,27 (P). Jr akcentuje antropologiczną stronę dzieła zbawienia, poprzez ukazanie znajomości słabości ludzkiej kondycji. Dialogiczność polega tutaj na uświadomieniu konieczności przyjęcia tego, co Bóg obiecał uczynić dla swego ludu, oraz na wezwaniu do szczerego dialogu z Bogiem (podkreśla to kontekst sądu).

DIALOGICZNOŚĆ PRZYMIERZA 'W CHRYSZTUSIE'

Proroctwo Jeremiasza o nowym przymierzu (Jr 31,31–34) zapowiada odpuszczenie występków i zapomnienie o grzechach. W sposób nader wyraźny nawiązują do tego słowa konsekuracyjne nad winem w opisach Wieczery paschalnej Jezusa Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20). Niedwuznacznie również opisy te odnoszą czynności i słowa Jezusa do przymierza synajskiego. Jeśli tamto przymierze posiadało wyraźne elementy dialogiczne, to należy domniemywać, że Jezus i ten wymiar przejmuje i tak rozumie wypełnienie przymierza w sobie samym. Element dialogiczności stanowi polecenie 'czynienia tego na Jego pamiątkę' – Łk 22,19, czyli polecenie nieustannego dialogu z Bogiem przez pośrednictwo Jezusa. Pośrednictwo owo odnosi się najwyraźniej do ekspiacyjnej śmierci za grzechy i jako takie rozumiane jest w Rz 3,25, Ef 1,7 i Kol 1,13.

Innym elementem dialogicznym jest, bazujące na istocie przymierza synajskiego, ustanowienie poprzez Eucharystię nowego ludu przymierza. Polecenie 'czynienia tego' z Łk 22,19 musi odnosić się do kogoś (w znaczeniu kolektywnym), kto istotnie będzie to 'czynił'. Ten imperatyw w kontekście nowego przymierza stanowi niezwykle mocny argument eklezjotwórczy. Kościół zaś to przecież szczególnie miejsce teologiczne realizacji dialogicznego spotkania Boga ze swoim ludem. Prawdą jest, że Mt ani Mk nie zawierają takiego przekazu, ale przecież nie ulega wątpliwości, że ustanowienie Eucharystii dokonuje się w ramach żydowskiej Paschy, której niepodobna rozumieć inaczej niż tak jak ona sama wyjaśniała się w historii Izraela – była zasadniczym faktorem tworzącym lud przymierza.

DIALOGICZNOŚĆ PRZYMIERZA A RDZ

Z punktu widzenia krytyki historyczno-literackiej istotne są badania nad elementami struktury przymierza w Rdz 3⁷. Tekst ten uważam za prezentujący teologię Przymierza⁷, na co wskazuje kilka

⁷ Zob. szerzej S. Jędrzejewski. *U korzeni zła*. Rdz 1–11 w interpretacji apokaliptyki żydowskiej. Lublin 1997.

przesłanek płynących z innych tekstów należących do grupy 'jahwistycznych'. Opis potopu w Rdz 6–9 kończy się przymierzem Boga z Noem. Rdz 3,15 wydaje się domagać gwarancji wypełnienia się obietnicy Jahwe, co stanowi element klasycznego przymierza. Inne elementy to: suweren – Jahwe, uzasadnienie przekleństwa – Przymierza 'ponieważ to uczyniłeś'.

Elementem dialogicznym wydaje się być stwierdzenie z Rdz 2,18: „Nie jest dobrze, żeby człowiek był sam”⁸. Stwierdzenie to określa elementarną strukturę człowieka, w której występuje pewien brak i na nim zasadza się pierwszy grzech. Jeśli uznać, że *adam* oznacza rodzajowo człowieka, to zwrot ten mówi o człowieku tęskniącym za Bogiem, za bardzo personalnym dialogiem z Nim. Jest więc założeniem hagiografa, że trwający uprzednio dialog został przerwany czy też zaistniała w nim jakaś przeszkoda. Kluczem zatem wydaje się być przekonanie autora o dialogicznym charakterze przymierza z Bogiem i o odczuwanej a niewyjaśnionej barierze w dialogu. Odczucie owo zasadza się na dostrzeganym i przeżywanym dramacie realizacji przez Boga przekleństw zawarowanych w traktacie przymierza. Suponuje się tutaj zatem istnienie jakiegoś przymierza najbardziej pierwotnego, które acz nieznanne, ale stanowiło model dla przymierza synajskiego.

Poznanie dobra i zła, bycie jak Bóg to zlekceważenie suwerena Jahwe w Przymierzu, życie według własnego zamysłu, działanie na swoją odpowiedzialność, postawienie siebie w roli Boga, twórcy Przymierza. Wyrażenie 'poznali że są nadzy' wprowadza w terminologię nierządu w Przymierzu. Nierząd zaś był negacją jahwizmu. Wydaje się jednak, że Jahwista występując z pozycji jednego z członków Ludu Przymierza, szuka jakiegoś innego, pierwotnego, hipotetycznie uniwersalnego Przymierza, w którym zawarte są przymierza partykularne. R. Koch⁹ odnosi Rdz 2–3 do Przymierza synajskiego po wyjściu z Egiptu, podczas gdy C. H. Dood mówi o drugim wyjściu po niewoli babilońskiej, gdzie owa niewola byłaby rozciągnięta i uniwersalnie odnoszona do pierwszego grzechu. Właśnie ten grzech daje o sobie znać poprzez fakt licznych buntów ludu o twardym karku (Wj 32,9; 33,3–5; Pwt 9,6) i oznacza negatywną jakość ludzkiego doświadczenia egzystencji.

Rdz 4,7 mówi o grzechu, który czyha na człowieka. Taki stan rzeczy domagał się ciągle, w dialogu potwierdzenia przez Boga istoty

⁸ H. S p a e m a n n. *Erbsünde in biblischer Sicht*. W: GuL 3:1992, 212–220.

⁹ R. K o c h. *Il peccato nel Vecchio Testamento*. La rottura dell'Alleanza. Roma 1973, 109–121.

przymierza, co wyraża wiele późniejszych aktów odnowienia przymierza. Problemem staje się więc potrzeba wyjaśnienia negatywnego stanu dialoga w przymierzu. Można zatem powiedzieć, że podstawową przesłanką autora Rdz 2–3 jest przekonanie i głębokie odczucie jakiejś niewłaściwości w realizacji Przymierza człowieka z Bogiem.

Przymierze Boga z człowiekiem wydaje się być ujęte jako istniejące od stworzenia: ‘Czy nie On twym ojcem, który cię posiadł, on uczynił cię i stworzył cię?’ (Pwt 32,6). Przymierze synajskie uwyrażnia element wspólnototwórczy w ramach historii zbawienia. Poszukiwane i przeczuwane przez hagiografa pierwotne przymierze zdaje się być antropotwórcze. Człowiek bowiem w świetle Biblii istnieje jako taki w pełnym swym znaczeniu, o ile pozostaje w relacji do Boga. Relacja ta, o charakterze dialogicznym może być stanem pozytywnym bądź negatywnym. Właśnie te możliwości wskazują na dialogiczność przymierza. Stan negatywny w dialogu przymierza domaga się interwencji Boga. Ma to być – w świetle prorockich zapowiedzi nowego przymierza – interwencja szczególna, przywracająca pozytywny stan relacji w dialogu, przy czym owa pozytywność nosi cechy stałości. Stałość nie oznacza tutaj trwałości dobra w człowieku, ale trwałą możliwość zbawienia, którą przyniósł Jezus Chrystus, a która w nieustannym dialogu eucharystycznym, uobecniającym i uaktualniającym ciągle nowe przymierze we krwi Jezusa, staje się permanentną możliwością człowieka. Ma to być również interwencja ustanawiająca nowe przymierze, które staje się sensowne, jeśli przewartościowuje to stare, niedoskonałe, jako że było zrywane przez jednego z partnerów. Takim przymierzem jest to, które ma moc zbawczą i które jest źródłem życia, w przeciwieństwie do tego, które stało się przyczyną śmierci. ‘Jeżeli nie będziecie spożywać ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie’ – J 6, 53. Takie ujęcie dialogiczności przymierza pozwala mówić o przymierzu jako modelu wyjaśniania zaistnienia zła w nie tylko w Rdz 3, ale w całej Biblii.