

O. Augustyn Jankowski OSB

## BIBLIJNE POJĘCIE ŚWIĘTOŚCI CZŁOWIEKA

Sobór Watykański II podkreślił powszechne powołanie do świętości. Tym samym sprawę uświęcenia postawił jako pierwszoplanowy problem duszpasterski. Tym samym niedopuszczalny jest minimalizm zadań w rodzaju dewizy: „Wystarczy, żeby ludzie w łasce umierali, żeby zaś w niej żyli — to zbyt trudne wymaganie”. Żeby zarówno w wiernych, jak duszpasterzach, obudzić zapał do sprawy uświęcenia, przed wszelkimi wnioskami praktycznymi trzeba podać zasady teoretyczne najbardziej niezawodne, bo oparte na Objawieniu. Szkic niniejszy nie ma na celu zastąpić wysiłków ascetyki formułującej drogi świętości, ma je tylko na nowo uzasadnić. Pewnej, wszakże modyfikacji musi ulec samo pojęcie świętości człowieka, zbyt często dotąd modelowane na konkretnych wzorach kanonizowanych świętych. Ten model wprawdzie jednych pobudza, ale innych zniechęca do trudzenia się nad czymś rzekomo nieosiągalnym. Biblijne pojęcie natomiast prowadzi drogą niezawodną, gdyż na pierwszy plan wysuwa nie sam ludzki wysiłek, lecz Bożą inicjatywę zbawczą.

### DANE SŁOWNICTWA

Warto od nich zacząć, gdyż tu czeka nas pierwsza niespodzianka i zarazem konieczna korekta potocznych zapatrywań. Doskonałość moralna mianowicie nie jest cechą pierwotną, lecz wtórną świętości. Natomiast pierwotna jest więź ontyczna z Bogiem jedynie Świętym.

W Biblii hebrajskiej przymiotnikiem *qādōš* określa się zasadniczo tylko Jahwe<sup>1</sup>. Rzeczownik abstrakcyjny *qōdeš* = „świętość”, używany też dla oznaczenia osób, miejsc i przedmiotów świętych, całą swoją sakralność zawdzięcza jedynie odniesieniu do Boga. Źródło słów ten uchodzi za pierwotnie kananejski, nie hebrajski. Dawniej wywodzone go od czasownika *hādaš* = „być nowym, a więc czystym”, dziś raczej wyprowadza się go od *qādad* = „odciąć, oddzielić”, domyślnie od tego, co jest świeckie — *hōl*. Jako analogie podobnego formowania się pojęcia świętości mogą posłużyć greckie

<sup>1</sup> Oprócz Niego, ale w ścisłym związku z Nim, „święci” mogą być aniołowie, lud Boży, kapłani, nazirejczycy, a raz jeden tylko jednostka: prorok Elizeusz w ustach Szunemitki (2 Krl 4, 9).

określenie ograniczonego kręgu świętości *témnos* od *témno* = „odcinam” oraz łaciński przymiotnik *sanctus* od czasownika *sancire* = „zachować nietkniętym”. Dodatkowym potwierdzeniem dla wyżej nakreślonej drogi semantycznej na gruncie języka hebrajskiego są dwie okoliczności: 1) w częściej występującej formie pi'el: *qiddaš* oraz *jeqaddēš* silniej dochodzi do głosu moment separacji, np. „Oznacz granicę wokół góry i ogłoś ją jako świętą” (Wj 19, 23 por. Wj 31, 13; Kpł 20, 8; Lb 6, 11); 2) LXX oddaje ów pień słowny niemal wyłącznie przez złożenia greckiego pnia *hag* w postaci *hagiadzo*, *hagiasmos*, *hagios*. Ten zaś pień wiąże się ze starogreckim pojęciem *hagos* = „przedmiot lęku, czci”. Pochodne tego pnia *hagomai*, *hagnós* zawierają również ideę czci i zarazem oddalenia.

Spokrewnione, choć nie identyczne, jest biblijne pojęcie *tāhōr* = „czysty (rytualnie)”. Mianowicie spośród „czystych” niektóre osoby lub rzeczy staną się „święte” przez usunięcie ich spod pospolitego „świeckiego” użytku. Dalej — tylko w stanie czystości rytualnej można bezpiecznie zbliżyć się do rzeczy świętych. Są one jakby nanaładowane tajemniczą mocą, która nakazuje lęk religijny wobec siebie, jak to ilustrują dzieje Arki Przymierza: plagi spadające na Filistynów, póki ją więzili (1 Sm 5, 1 — 7, 1) i śmierć Uzzy (2 Sm 6, 7 — 11.19 n).

Biblijne pojęcie świętości zawiera trzy aspekty, powiązane wprawdzie wewnątrznie, lecz nie stale razem występujące. Są to:

1. Związek z Bogiem (w aspekcie *numinosum*), mianowicie z Jego zupełną transcendencją („ganz Andere”), którą w ST obrazuje „chwała” *kābōd*; LXX: *doxa*.
2. Odłączenie — w kontekście kultycznym — od użytku świeckiego, z przeznaczeniem dla Boga, czyli konsekracja.
3. Doskonałość moralna jako cecha osobowa: Boga, aniołów, ludzi. Jest to jednak na pierwszym miejscu zaprzeczenie „świeckości”, a więc pierwsze następstwo transcendencji. W Bogu należy do Jego tajemniczej istoty do tego stopnia, iż „Święty” (zawycyżaj z dodatkiem: „Izraela”) jest po prostu zastępnikiem nazwy Bóg. Paradoxem jednak biblijnym jest to, że ta cecha w zasadzie wyłącznie Boża, ma się stać — z Jego woli — udziałem stworzeń. Z tą wszakże różnicą to następuje, że inaczej osoby, a inaczej rzeczy mają udział w tej świętości.

Trzeba więc zacząć od świętości samego Boga, wprawdzie transcendentnego, a więc poznawalnego tylko analogicznie, ale Tego, który mimo to pragnie w swej miłości najbardziej bliskiej, zażytej immanencji, jak się okaże z niejednego tekstu tu analizowanego.

## TRZYKROĆ ŚWIĘTY BÓG IZRAELA

Określenie naszej liturgii rzymskiej TU SOLUS SANCTUS oddaje trafnie zastosowanie omówionego wyżej przymiotnika *qādôs* do Boga. „Święty” jest zastępczym imieniem Boga (np. Iz 40, 25; Ha 3, 3). Hebrajczyk nie zaprawiony do tworzenia pojęć abstrakcyjnych najchętniej oddawał Bożą transcendencję posługując się terminem „Święty”. Tę „inność” Boga doskonale uwydatnia tekst Proroka: „Bogiem jestem, nie — człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja — Święty” (Oz 9, 11). Najwyrazistszy jednak obraz świętości Boga oglądamy w scenie powołania Izajasza: Iz 6, 1—6. Na jej pojęcie składa się tam nieskończona odległość Boga od stworzenia nawet duchowego, skoro serafiny zakrywają sobie przed Nim twarze, niewypowiedziany, a straszliwy majestat podkreślony słowem *kābôd* (w. 3), absolutna doskonałość moralna, wobec której prorok czuje się splamionym, wreszcie wszechwładna potęga uwypuklona imieniem JAHWE *S<sup>E</sup>BAÔT*<sup>2</sup>. Ta świętość ma wprawdzie cechy *numinosum tremendum* (R. Otto) wspólne z pojęciem bóstwa w religiach ościennych (por. wspomniane już 1 Sm 6, 19 n; 2 Sm 6, 6—11), ale też w zupełnym przeciwieństwie do nich ma charakter nie tylko kultyczny, ale i moralny. Bóstwa Kanaanu są amoralne. Natomiast ilekroć Jahwe o sobie stwierdza, że jest Święty, ukazuje tym samym w sobie wzór postępowania dla swego ludu (np. Wj 19, 6; Kpł 11, 44 n; 19, 2; 21, 8). Tak też ją rozumieją jego przedstawiciele (Joz 24, 19; Ps 99/98), 3—5. 8 n; Iz 5, 16). *Numinosum* i doskonałość występują jako cechy od początku nierozdzielnie związane tak, iż żadnej ewolucji nie da się w Piśmie św. wyśledzić (P. van Imschoot). U proroków jednak drugi moment dochodzi silniej do głosu. Stosunkowo najczęściej u Izajasza spotykany tytuł „Święty Izraela” mówi nie tylko o czci, jaką lud otacza Jahwe, ale i to przede wszystkim o tym, że to Jahwe pierwszy wybrał go i powołał do naśladowania Siebie (por. Kpł 11, 44; 20, 26), że tajemnicza obecność Boga uświęca lud (Ez 20, 12).

Świętość Boga u proroków ma cechy paradoksalne: jest ogniem niszczącym wobec grzechu (Iz 10, 17), ale dla „Reszty”, która chce się poddać Jego działaniu (Iz 4, 3), „odkupicielem jest Święty Izraela” (Iz 41, 14) i „miłosiernym” (Iz 43, 3. 14; 45, 18 n). Z tych dwóch cech miłość Boża silniej dochodzi do głosu (Oz 11, 9), gdyż „nie chce zatracać”.

Taki właśnie Święty Bóg Izraela wymaga świętości od ludzi. Na tle tego, co dotąd powiedziano, wymaganie to nie może być brane dosłownie, gdyż Boża transcendencja i doskonałość są niedostępne dla człowieka. Polega zaś to wymaganie na tym, że Bóg sobie rezerwuje z jednej strony: miejsca, czasy, przedmioty, a z drugiej stro-

<sup>2</sup> Zachodzi tu tzw. *pluralis intensitatis*, co można sparafrazować: „Jahwe najpotężniejszy w pełnym znaczeniu” (T. C. Vriezen).

ny — ludzi, odsuwając ich w różnym stopniu od tego, co jest nie-święte (= pro + fanum). Pozostawmy na boku świętość rzeczową miejsc, czasów i przedmiotów, co można by nazwać sakralnością, a zajmijmy się samą świętością człowieka według ST. Z góry trzeba się zastrzec, że w języku ST przymiotnik „święty” w zastosowaniu do ludzi, zarówno jednostek, jak i całego Ludu Bożego, nie ma tak daleko idącego znaczenia, jakie my dziś kojarzymy z tym przymiotnikiem.

Zacząć trzeba od negatywnego stwierdzenia: prawdziwą świętość, przysługującą samemu Bogu, trzeba odróżnić od sakralnego znamienia ludzi powołanych przez Niego do szczególnej służby. Stoją oni niejako pomiędzy świętością (transcendencją) Boga a tym, co „nie-święte”. Drugą cechą negatywną tej świętości jest jej niepodobieństwo do nieczystości legalnej, rytualnej. Tę zaciąga się przez sam kontakt, niejako automatycznie. Natomiast świętości udziela tylko Bóg (por. Kpł 20, 8) swoją wolną decyzją, zazwyczaj za pośrednictwem obrzędów, które sam ustala. Nieskończona odległość świętości Bożej od ludzkiej (por. Job 15, 15), wyraża się wymownie w obrzędach Dnia Przebłagania (Jôm Kippurim: Kpł 16, 1—16). Natomiast pozytywną stroną świętości wymaganej od ludzi jest swoista bliskość względem Boga: kultyczna i moralna.

Znamienne dla ST w tej sprawie jest pierwszeństwo zbiorowości przed jednostką, przy czym zaznacza się wewnętrzna więź kultu i moralności, objaw nieznaną w starożytności poza Izraelem: „Wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 6; por. Pwt 7, 6). Uprzedzający wybór Boży, ożywiony niewytłumaczalną miłością (por. Kpł 7, 7n), rozstrzyga o bliskości Izraela względem Jahwe, o tym, że staje się on jakoś obiektywnie „święty”, tzn. sakralny, mimo że tu chodzi już nie o rzeczy, lecz o osoby, które mają świadomie odpowiedzieć na Boże wezwanie do bliskości. Mają więc Izraelici zachować w swoich obyczajach ową odrębność, na jaką wskazuje omówiony wyżej pień czasownika qdš — „odłączać”. Na pierwotnym szczeblu ich świadomości moralnej warunkiem do spełnienia są łatwo uchwytnie przepisy poczynając od pokarmowych kończąc na odnoszących się do życia moralnego. Za przykład pierwszych może służyć: „Będziecie dla Mnie ludźmi świętymi (dosłownie: ludźmi świętości)”. Nie będziecie spożywać mięsa zwierzęcia rozszarpanego przez dzikie zwierzęta, ale je rzucicie psom” (Wj 22, 30 por. Kpł 11, 44). Ten zestaw znamienny kończy w tekście listę nakazów i zakazów, które częściowo pokrywają się z dekalogiem, częściowo stanowią jego szczegółową interpretację. Podobnie w Kpł 19, 2—8 wymaganie świętości powtarza po części dekalog i stawia wymagania kultyczne w sprawie ofiar. Streszczając sens wymagania świętości: chodzi o służenie Bogu w sposób doskonalszy, niż to jest u pogan, w sposób przy tym wyraźnie od nich odrębny: „Będziecie dla

Mnie święci, bo Ja jestem Święty, Ja Jahwe. I oddzieliłem was od innych narodów, abyście byli moimi” (Kpł 20, 26).

Gdy chodzi o świętość jednostek, ów moment większej bliskości z Bogiem<sup>3</sup>, a zarazem większej ilości zakazów wyodrębniających je od pozostałych ludzi, ulega znacznemu podkreśleniu. Wystarczy w r. 21 Kpł porównać różnicę, jaka zachodzi między ograniczeniami obowiązującymi zwykłego kapłana, a tymi, które wiążą arcykapłana, nazwanego „świętością dla Jahwe” (Wj 28, 36). Dochodzi tu do głosu postulat tylko większej sakralności, gdyż temuż arcykapłanowi nie stawia się wcale wymagań moralnych większych niż innym kapłanom. Tak jest w Torze. Natomiast u proroków zyskuje na sile moment moralny, nawet z wyraźną dezaprobatą samego rytualizmu, choć nie bez związku z kultem właściwie pojętym (por. Iz 52, 11; Ez 20, 34—41). Prorockie wizje przyszłości Izraela rozciągają przywilej „należenia do Jahwe” poza jego granice etniczne (por. Iz 44, 5; 56, 6 n; 62, 11 n). Jako nieodłączna cecha czasów mesjańskich jawi się świętość już ściśle moralna jednostek „Reszta będzie świętym nasieniem” (Iz 6, 13). „Panowanie i władzę i wielkość królestw pod całym niebem otrzyma lud święty Najwyższego” (Dn 7, 27). W Psalmach „świętymi” nazywają się pobożni Izraelici (Ps 16 (15), 3; 34 (33), 10).

Na czasy mesjańskiej odnowy Izraela zapowiada Ezechiel wielkie oczyszczenie moralne Ludu Bożego, którego dokona sam Jahwe dając mu swego Ducha (Ez 36, 22—27). Przymierze nowe będzie trwało wiecznie (Ez 37, 26), a w nim Bóg zapewni swemu ludowi taką moralną doskonałość (por. Jr 31, 31—34), że w pełni będzie zastępował na nazwę świętego. Ale wszystko to sprawi SOLUS SANCTUS.

Klasyczny tekst o Bożym działaniu uświęcającym w erze mesjańskiej jest Ez 37, 15—28. Prorok wymienia w nim następujące czynniki Bożego działania uświęcającego:

1. objawienie transcendentnej świętości Bożej,
2. zamieszkanie Boga pośród ludu,
3. eliminacja zła moralnego,
4. szczególna pomoc Boga do wykonania przez lud Jego prawa.

Łatwo tu dostrzec pełną realizację faktu przymierza, które uczyniło Izraela szczególną własnością Jahwe. Ludzi więc uświęca Boże działanie, a sama ich świętość polega na tym, że ujawniają oni w sobie coś z Bożej transcendencji. Nadto jednostka znów jest podporządkowana wspólnocie, gdyż jako jej właśnie uczestnik podlega działaniu uświęcającemu.

<sup>3</sup> Na tej zasadzie bliskości aniołowie w ST noszą nazwę „świętych” lub „synów Bożych” (Job 5, 1; 15, 15; Ps 89, 6 nn; Mdr 5, 5).

## NOWE AKCENTY W NOWYM TESTAMENCIE

Nowotestamentowa nauka o świętości człowieka wykazuje w zestawieniu ze starotestamentową: ciągłość, rozwój i transpozycję. Podobnie jak w ST świętość Ludu Bożego i jednostki ściśle była zależna od Trzykroć Świętego Jahwe, który powołuje do świętości i przez proroków obiecuje pełną jej realizację w Nowym Przymierzu, tak i w NT „wypełnia się Pismo” i świętość człowieka ściśle jest zależna od dzieła Odkupienia w Chrystusie.

Jak w ST podobnie i w NT trzeba wpieryw wspomnieć o świętości Boga, ale już Trójjedynego, ukazanej w dziele Odkupienia. Trishagion z Iz 6, 3 powtarza się w uroczystej dokologii niebian w Ap 4, 8. Ale już apelem do moralnej świętości Boga, mianowicie do Jego sprawiedliwości jest apostrofa męczenników: „Święty i Prawdziwy” (Ap 6, 10). „Ojcie święty” modli się Chrystus Arcykapłan (J 17, 11), który też w pierwszej prośbie „Ojcie nasz” nakazuje troskę o uświęcenie imienia Bożego, tzn. samej Osoby. U Piotra echem wezwań ze ST jest apel do wiernych: „w całym postępowaniu stańcie się w również świętymi na wzór Świętego, który was powołał” (1 P 1, 15).

Świętość Chrystusa występuje bądź jako atrybut Boży (Ap 3, 7; 6, 10) bądź jako mesjański już w najstarszej warstwie tradycji (np. Mk 1, 24) z aluzją wszakże do wewnętrznej świętości Tego, który preegzystuje. Są też powiązania z Duchem Świętym (Łk 4, 1; 5, 8). Ta więź jeszcze mocniej uwypukla się w dziele uświęcenia ludzi, gdzie KYRIOS i PNEUMA działają równolegle.

Nazwa „Duch Święty” wprawdzie została przejęta ze ST, ale gdy w NT oznacza Trzecią Osobę, punkt ciężkości tytułu przesuwa się ku czynności uświęcania wiernych, zapowiedzianych na erę mesjańską. Zesłanie Ducha Świętego, ostatni z faktów paschalnych, stanowi zakończenie dzieła odkupienia przez Chrystusa (Dz 2, 33. 38 n). Odtąd zaczyna się posłannictwo eschatologiczne Parakleta, wykonywane głównie za pośrednictwem Kościoła.

Św. Paweł dorzuca własne akcenty pneumatologiczne, gdy mowa o dziele uświęcenia wiernych. Trzy jego aspekty dadzą się wyróżnić:

1. liturgiczny, gdy mówi o Duchu Świętym w związku z obrazem Kościoła jako nowej świątyni i poszczególnych wiernych jako Bożych świątyń jakby w miniaturze (można by ukuć terminy: makrónaos i mikrónaos na podstawie tekstów: 1 Kor 3, 16; 6, 19; Ef 2, 20 nn);

2. sakramentalny w związku z chrztem (1 Kor 6, 11; 12, 13; Tt 3, 5) i z Eucharystią (1 Kor 11, 26; 12, 13);

3. eschatologiczny, wyrażony w trzech oryginalnych metaforach pneumatologicznych: „zadatku”, „pierwszych darów” i „pieczętowania” (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13 n; 4, 30), oraz w nauce

o zmartwychwstaniu ciała (Rz 8, 11). Dla wszystkich tych akcentów Pawłowych tłem niezmiennie jest wewnętrzna więź w dziele kontynuacji odkupienia: Kyrios i Pnema łącznie działają na wiernych.

## ŚWIĘTY KOŚCIÓŁ — ESCHATOLOGICZNY LUD BOŻY

Powyższe sformułowanie jest poprawnym wnioskiem z dwóch przesłanek: prorockich zapowiedzi o erze mesjańskiej i stwierdzenia ich realizacji o typie znanym z pierwszego kerygmatu św. Piotra w Dz 2, gdzie J1 3 otrzymuje swój *sensus plenior*. Ustalony już w ST ścisły związek świętości człowieka z Trzykroć Świętym Bogiem, podobnie jak tam było, przechodzi na ludzi Bożego wyboru z tą jednak różnicą, że przyczyna, istota i zasięg tej świętości będą całkiem transponowane, nowe. Kontrast ten wychodzi na jaw w zestawieniu danych NT z poglądami wspólnoty z Qumran, która też się uważała za mesjański, eschatologiczny lud boży. Członkowie jej byli dziećmi ST: brakło im tak transcendencji Mesjasza, jak i Ducha, co nadaje nową głębię świętości u ludzi Kościoła. Ta świętość jest ontyczna. Jej przyczyną jest nie sam wysiłek moralny w zachowaniu Prawa, lecz Chrystus, Bóg, Człowiek, Arcykapłan Nowego i Wiecznego Przymierza, a Dawcą jest działający w Kościele Chrystusa Duch Paraklet.

Przede wszystkim rzuca się w oczy nowe użycie przymiotnika „święty” orzekanego o ludziach. W ST było ono raczej wyjątkowe, nieco częściej pojawiało się u rabinów, ale z akcentem raczej wyjątkowej doskonałości moralnej, na czele z czystością obyczajów. Tymczasem inaczej jest w NT. Zgodnie z prorocत्वami eschatologicznymi ST cały mesjański lud Boży jest „święty”, a zatem „święci” są również jego poszczególni członkowie. We wszystkich „warstwach” pism NT można zauważyć rozszerzanie się zakresu pojęcia „święci”. Najpierw są to członkowie kościoła jerozolimskiego, zwłaszcza ci, na których zstąpił Duch Święty (Dz 9, 13; 1 Kor 16, 1. 3; Ef 3, 5), potem Żydzi ochrzczeni zamieszkali w Ziemi Świętej (Dz 9, 31 n), wreszcie wszyscy wierni (Rz 1, 7; 16, 2; 2 Kor 1, 1; 13, 12) nie wyłączając pochodzących wyraźnie spośród pogan (Ef 2, 19; Flp 4, 21 n).

Ta świętość jest sprawą powołania: Rzymian w adresie listu nazwa Apostoła *klētoi hagioi*. Ten bowiem stan zawdzięcza się Chrystusowi, gdyż to samo greckie określenie w 1 Kor 1, 2 następuje po znamienym imiesłowie *hēgiasménois en Christō Iēsou* (part. perf.! — stan stały). „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego siebie samego, aby go uświęcić” (Ef 5, 26). Równoległe jednak przypisuje się ten skutek także Duchowi Świętemu. Apostoł się trudzi po to, „by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Z Chrystusem bowiem równoległe działa Duch Święty począwszy od chrztu: „zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa

i przez Ducha Boga naszego" (1 Kor 6, 11). U początku zaś tego stanu jest pełna miłości Boża inicjatywa: „wybrańcy Boży — święci i umiłowani" (Kol 3, 12) nazywają się nie znani osobiście Apostołowi chrześcijanie frygijscy. Taki jest sens zbawczego planu: „(Bóg) wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" (Ef 1, 4).

#### NOWOTESTAMENTOWY CZASOWNIK „UŚWIĘCAĆ”

Syntetyczny rzut oka na użycie w NT czasownika *hagiázzein* pozwoli nam na lepsze ujęcie specyfiki świętości Nowego Przymierza. Czasownik ten w NT jest dziedzictwem języka LXX wraz z literaturą od niej zależną, jak pisma Filona. Odpowiada zasadniczo hebrajskiemu pniowi *q d š*, a logicznym jego podmiotem jest zawsze Bóg, choć na pierwszy rzut oka czasem to nie jest oczywiste.

Na 27 miejscach w NT występuje ten czasownik, a jego użycie może następująco poklasyfikować:

- A) w stronie czynnej ma za wyraźny podmiot Boga lub Chrystusa. Najstarszy tekst: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca..." (1 Tes 5, 23). Łączność z Odkupicielem jest niedwuznaczna: „Ten, który uświęca jak i ci, którzy mają być uświęceni, z jednego są wszyscy" (Hbr 2, 11). Chrystus Arcykapłan prosi Ojca o to, by uczniów „uświęcił w prawdzie" na tej zasadzie, że On sam wpierv „poświęca w ofierze samego siebie za nich" (J 17, 17. 19). Pozostałe miejsca: Ef 5, 26 (wyżej cyt.); Hbr 13, 12 (krew XP uświęca lud); J 10, 36 (Bóg wobec XP jako posłanego). Nawet tam, gdzie podmiotem gramatycznym są rzeczy święte (Mt 23, 17. 19; Hbr 9, 13), logicznym podmiotem jest Bóg, z którego świętość niejako przechodzi poprzez te rzeczy na ludzi (por. Ez 20, 12).
- B) W stronie biernej, gdy ludzie są uświęceni, mamy do czynienia z tzw. *passivum theologicum*, którego podmiotem logicznym jest Bóg — niekiedy wbrew potocznemu naszemu ujęciu. „Święć się imię Twoje" (*hagiasthētō*: Mt 6, 9; Łk 11, 2) znaczy: niech Bóg otoczy swe Imię (= Siebie samego) chwałą eschatologiczną, podobnie jak to jest w Ez 37, 15—28. Nasza w przekładach strona zwrotna („uświęca się") jest faktycznie też *passivum*. Widoczny jest aspekt soteriologiczny (1 Kor 6, 11; 7, 14), liturgiczny (1 Tm 4, 5 — rzeczy dzięki modlitwie) i moralny (Ap 2, 11).

Imiesłów „uświęceni" (*hēgiasmēnoi* medio-passivum) w Corpus Paulinum i Dz jest następstwem zbawczego działania Chrystusa. Tekst klasyczny: „Na mocy tej woli (= Boga, który zamienia dawne ofiary na nową) uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze" (Hbr 10, 10 por. 10, 14). Pozostałe teksty: Dz 20, 32; 26,



18; Rz 15, 16; 1 Kor 1, 2; 2 Tm 2, 21). To ostatnie jest prawidłowym wnioskiem z realizacji prorocत्व mesjańskich ST: sprawiedliwość Boża daje usprawiedliwienie i uświęcenie, które zawdzięczamy Mesjaszowi Jezusowi i obecności w nas Ducha Świętego w eonie eschatologicznym szerzej pojętym.

Przy dziedzictwie ze ST, jak widać, czasownik „uświęcać” w NT zawiera zrozumiałą transpozycję: w nowej „ekonomii” dokonuje tego Bóg Ojciec, inicjator zbawczego planu, poprzez dzieło Jezusa Chrystusa, kontynuowane przez Ducha Świętego.

Obok czasownika trzeba wziąć też pod uwagę pochodzący od niego rzeczownik „uświęcenie” (*hagiasmos*), jako *nomen actionis*, urobiony raczej według znaczenia biernego (E. v. Dobschütz). Oznacza on przede wszystkim drogę chrześcijanina ku dostępnej dla niego „świętości” (*hagiosynē*). Termin to niemal wyłącznie Pawłowy<sup>4</sup>. Wychodząc z pierwotnego znaczenia Bożej czynności konsekrującej, słowo to mówi także o dalszym już dostrzegalnym procesie w człowieku. Że jest taki proces wynika ze słów: „Święty niechaj się jeszcze uświęci” (Ap 22, 11). Skutki tego procesu przechodzą z „ducha i duszy” (por. 1 Tes 5, 23) aż na ciało: „Wola Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci...” (1 Tes 4, 3 n). Zasadą tego procesu jest Chrystus: „Który stał się dla nas ... uświęceniem” (1 Kor 1, 30). Głównym zaś, jeśli tak można powiedzieć, wykonawcą tego procesu jest Duch Święty, jak stwierdza to dwa razy użyte w NT określenie „uświęcenie Ducha” (2 Tes 2, 13; 1 P 1, 2). Jest to oczywiście typowo biblijne skrótowe określenie, które należy rozwinąć do formy: „uświęcenie człowieka jako dzieło Ducha” (gen. auctoris).

Tę czynność zapowiedzieli na erę mesjańską prorocy, głównie Iz 32, 15—20 i Ez 36, 26 n. Streścić to można następująco: w erze mesjańskiej Bóg będzie działał przez swego Ducha, który dokona ostatecznej przemiany ludzkiego wnętrza, co zapewni nowemu przy mierzu wieczystą trwałość. Ta „obietnica Ojca” stanie się biosferą, w którą zostaje „zanurzony” załazek Kościoła jako nowego Ludu Bożego (Dz 1, 4 n). Dla przystępujących wówczas do Kościoła Duch Święty jest darem ściśle związanym z faktem ich metanoi i przyjęcia chrztu (Dz 2, 38; 9, 17). Najpełniej, rzecz jasna, rozwija tę naukę św. Paweł łącząc ją z koncepcją „nowego życia” (Rz 6, 4): KYRIOS i PNEUMA działają łącznie. Baza chrzcielna (1 Kor 6, 11) daje radykalne, ontyczne przekształcenie wnętrza człowieka. Charakteryzują je związane ściśle z Duchem Świętym rzeczywistości: „świętynia”, „przybrane synostwo” i „wspólnota” (*naós, hyiothesia, koinōnia*). „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Od chrztu do zmartwychwstania

<sup>4</sup> U Pawła zachodzi on 8 razy (Rz 6, 19, 22; 1 Kor 1, 30; 1 Tes 4, 3 n.; 2 Tes 2, 13; 1 Tm 2, 15), a poza jego pismami tylko 2 razy, i to w listach mocno zależnych od jego doktryny: Hbr 12, 14; 1 P 1, 2.

ciała trwa immanentny proces uduchowienia całej osobowości wier-nych aż do ciała włącznie (1 Kor 15, 44). Ta współpraca z łaską darmo daną zakłada w procesie uświęcenia zmagania moralne z pier-wiastkiem „ciała” (*sarx*), które mają zapewniony wynik pomyślny dzięki stałej pomocy obecnego w nas Ducha Świętego (Rz 8, 1—10; Ga 5, 16—25). O docelowej dynamice tego działania mówią nam wspomniane już trzy przenośnie Pawłowe „zadatku”, „pierwszych darów” i „pieczętowania”. Trzecia Osoba działa w nas personalistycz-nie na sam środek naszej osobowości, stwarzając w nim niejako własną strefę (*pneuma* w szerszym znaczeniu). Działa zaś w kierunku nadania kształtu ostatecznego, podobieństwa do Chrystusa także pod względem ciała uwielbionego.

### WNIOSKI KOŃCOWE

Na tle powszechnych dziś skłonności do wyłącznie moralno-asce-tycznego traktowania sprawy naszej świętości dobrze jest na zakoń-czenie tego wywodu raz jeszcze zsumować wnioski z niego na temat biblijnej koncepcji świętości ludzkiej:

1. Świętość w Piśmie św. jest przede wszystkim cechą samego Boga, wyrazem Jego niewysłowionej transcendencji, a następnie do-skonałości moralnej. Jej przejawem jest zbawcza ekonomia po-dytkowana miłością. Określenie „Święty Izraela” jest synonimem Boga, który zbawia.
2. Świętość stworzeń (duchów czystych, ludzi, rzeczy, czasów itp.) zależy ściśle od uprzedzającej inicjatywy Boga: od Jego wyboru, a gdy chodzi o istoty rozumne, nadto od powołania, na które one winny odpowiedzieć swoim współdziałaniem, otwarciem się na Boga.
3. Człowiek otwiera się na to uświęcające działanie Boże uznając najpierw własną grzeszność, która go dzieli od Trzykroć Świętego, następnie współpracując z Nim przez wysiłek moralno-asce-tyczny.
4. Na zasadzie uprzedniego wyboru Bożego świętość człowieka jest w swej przyczynie ściśle zależna od Odkupienia w Chrystusie wraz z Jego kontynuacją w Kościele jako współnocie Ludu Bo-żego, który jest pierwszym i bezpośrednim przedmiotem Bożej czynności uświęcania.
5. Tak w Kościele, jak w poszczególnych jego członkach, główne za-danie uświęcające przypada w udziale Duchowi Świętemu jako Dokonawcy zbawczego planu. Kresem tego działania będzie chry-stomorficzne wskrzeszenie martwych podczas paruzji.