

Sebastian Duda

PRAWO W ETOSIE STAREGO  
I NOWEGO TESTAMENTU

**D**la etyki biblijnej Prawo wydaje się być pojęciem podstawowym. Termin ten w różnych znaczeniach występuje zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Można stąd wnioskować, że biblijny etos w dużym stopniu na pojęciu tym się opiera. W jego kontekście należy widzieć genezę i uzasadnienie norm etycznych zawartych w Biblii. Żeby jednak mówić w ogóle o teonomicznej podstawie etosu biblijnego (szczególnie starotestamentowego), należy uświadomić sobie, że etos ten kształtował się długi czas i wraz z nim zmieniał się zakres użycia i znaczenie terminu Prawo. W związku z tym można w nim wyróżnić trzy zasadnicze części powstałe w różnych okresach historycznego rozwoju judaizmu: pierwsza część obejmowałaby problematykę związaną z Torą (w znaczeniu Pięcioksięgu Mojżeszowego), druga piśmiennictwo proroków, a trzecia tzw. Księgi Mądrościowe. Nowotestamentalna koncepcja Prawa także nie doczekała się jednoznacznych interpretacji<sup>1</sup>. Bardzo często przeciwstawiano Chrystusowe rozumienie Prawa z Listów św. Pawła i z Listu św. Jakuba. Wnikliwa egzegeza sugeruje jednak, że poszczególne interpretacje Prawa w pismach Nowego Testamentu nie wykluczają się wzajemnie, natomiast osiłą, wokół której wszystkie one są zbudowane, jest krytyka tradycyjnego żydowskiego legalizmu. W niniejszej pracy chcę w dużym skrócie przedstawić teonomiczny charakter biblijnego etosu, jego rozwój i modyfikacje.

W Starym Testamencie Prawo (heb. *Tora*) miało kilka znaczeń. Było więc to przede wszystkim Prawo Mojżesza (*torat Mosze*), które inaczej zwano Prawem Jahwe. W odniesieniu do tego Prawa stosowano także wiele synonimów. Były to: *dabar* lub *imrah* oznaczające słowo; *derek* – droga, *chuqqim* – przepisy;

<sup>1</sup> Por. tu przede wszystkim podstawową na gruncie polskim książkę H. Langkammera *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.

*micwot* – przykazania i *miszpaticim* – wyroki. Terminy te odnoszono przede wszystkim do Pięcioksięgu Mojżesza lub w nieco węższym sensie do Dekalogu<sup>2</sup>. Słowo Tora jako określenie Pięcioksięgu stosuje się również w egzegezie współczesnej. Jest to słuszne dlatego, że Pięcioksiąg Mojżesza zawiera wiele zbiorów religijnych i państwowych norm prawnych. Jedna wszakże rzecz wymaga tutaj szczególnego wyjaśnienia. Biblia, zarówno Stary, jak i Nowy Testament, nie zna pojęcia normy w znaczeniu, jakie temu słowu przypisujemy współcześnie<sup>3</sup>. O normach (łac. *norma* – węgielnica cieśli) mówi się obecnie w filozofii i teologii przy zasadach (*principia*), zjawiskach, wartościach czy sytuacjach, które uznaje się za ostateczne i autoratywne w odniesieniu do postawy czy zachowania się. Charakterystyczne, że św. Tomasz z Akwinu nie zna jeszcze pojęcia „normy” w zastosowaniu do etyki. Używa raczej terminów *regula* i *lex*, pytając następnie o *ratio*, *species* lub *finis*, dalej o daną *virtus* jako *habitus* postępowania odpowiednio do danego zakresu rzeczowego i bytowego. *Regula voluntatis* to reguła przeznaczona do decyzji woli określającej ludzkie postępowanie. Jednak dla Tomasza nie stanowi ona żadnej normy, lecz po prostu ludzki rozum, który sam ma już swoją miarę w „wiecznym prawie” (*lex aeterna*), czyli w samym Boskim rozumie. Przy takich założeniach pojęcie normy może być tylko pochodne. Jest odniesieniem do „normującego” rozumu człowieka, który uzasadnienie znajduje w Boskiej *ratio*<sup>4</sup>. Gdy te założenia scholastyczne stały się problematyczne, pojęcie normy zyskało na samodzielności. Normę ujmuje się obecnie bądź w znaczeniu formalistycznym, bądź jako autonomicznie rozumiany ludzki rozum, bądź jako formalnojurydystycznie rozumiany „autorytet Boski”. Norma może być więc zewnętrznym pojęciem porządku lub formalnym i powszechnym postulatem rozumu (u Kanta), albo też pojmuje się ją jako samowolę autorytetu po prostu narzucającą swe ustawy. Zatem ani *arete* i *virtus* w świecie grecko-łacińskim, ani tym bardziej przykazania biblijne nie są „normami” w dzisiejszym znaczeniu. Biblia, poczynając od jej najstarszych fragmentów, nie zna autonomicznego, niezależnego od religijnej podstawy systemu wartości. Dlatego wszystkie zbiory przepisów moralnych zawartych w Biblii są równocześnie zbiorami religijnymi. Pięcioksiąg oczywiście stoi u podstaw prawodawstwa Izraela. Prawa w nim zawarte wykazują duże podobieństwa z innymi zbiorami prawnymi Starożytnego Wschodu, zwłaszcza z babilońskim kodeksem Hammurabiego<sup>5</sup>. Pięcioksiąg jest jednak w dużym stopniu zbiorem oryginalnym, co wiązało się także ze specyfiką judaizmu jako

<sup>2</sup> Szerzej o tym w: M. Peter *Prawodawstwo Starego Testamentu*. Poznańskie Studia Teologiczne 4: 1983, s. 7–26.

<sup>3</sup> Całość tego wywodu podaję za znakomitym artykułem J. Blanka umieszczonym w: *Concilium* (edycja polska) 2–3: 1966–67, s. 228–236.

<sup>4</sup> Por. *Summa theologiae I, II*, questio 19, articulus 4c.

<sup>5</sup> Por. M. Peter *Prawodawstwo Starego Testamentu*, op. cit.



religii (nawet we wczesnym okresie rozwoju), jego odmiennością w stosunku do innych religii Starożytnego Wschodu. Na Pięcioksiąg Mojżesza składa się kilka zbiorów praw. Są to: Dekalog (Wj 20, 1–17; Pwt 5, 6–21; tzw. Kodeks Przymierza (Wj 20–23, 19); Tora kapłańska (Wj 25, 31, 35–40; Kpł 1–15; 23–27; Lb 1–10, 17–19; 28–29); tzw. Kodeks Świętości (Kpł 17–25) oraz Prawo Deuteronomistyczne (Pwt 12–26)<sup>6</sup>. Według interpretacji deuteronomistycznej Dekalog pochodzi bezpośrednio od Jahwe, reszta zaś Prawa od Mojżesza. Całość Prawodawstwa to mądrość życiowa (Pwt 4, 6–8).

Nie będę tu szczegółowo opisywał wszystkich kodeksów. Warto jednak zwrócić uwagę na różnicę w sposobie formułowania praw. Prawodawstwo Biblii można tradycyjnie podzielić na prawo kazuistyczne i apodyktyczne<sup>7</sup>. Prawo kazuistyczne odnosi się do przepisów formułowanych *ad casum*, tzn. od konkretnego przypadku, od danej sytuacji. Zdania, które opisywały taki przypadek, formułowane były w trybie warunkowym. Takie określenie gwarantowało danemu prawu znaczenie ogólne. Przypuszcza się, że tego rodzaju przepisy musiały powstać bardzo wcześnie, najpewniej jeszcze przed zajęciem Kanaanu przez plemiona, które później złożyły się na naród izraelski. Przykładów stosowania prawa kazuistycznego w Starym Testamencie znajdujemy wiele. Szczególnie dużo jest ich w Księdze Kapłańskiej. Charakterystyczna jest stała forma gramatyczna tych sformułowań. W zdaniu warunkowym występuje zazwyczaj czasownik wyrażony w 3 os. liczby pojedynczej. Najpierw też zwykle opisuje się przypadek (*protasis*), który powoduje określone rozwiązanie prawne (*apodosis*) wynikające z danego zajścia<sup>8</sup>. Jako przykład można tu wskazać kazuistyczne prawa odniesione do ofiar zadośćuczynienia: „Jeżeli kto popełni nieuczciwość i zgrzeszy przez nieuwagę, przywłaszczając sobie rzeczy poświęcone dla Jahwe, to przyniesie jako swe zadośćuczynienie dla Jahwe baranka bez skazy, wziętego spośród drobnego bydła...” (Kpł 5, 15 nn.). Szczególną grupę spośród sformułowań kazuistycznych stanowi tzw. prawo *karet* (wyniszczenia). Ustalono je dla ochrony szczególnych zwyczajów plemiennych. Tych, którzy mu się nie chcieli podporządkować, wydalano nawet ze wspólnoty. Sformułowania *karet* kierowane były bezpośrednio przeciwko temu, który zawinił (por. Kpł 17, 3 nn). Przepisy, które odnosiły się bezpośrednio do popełnionej winy (np. mordu), zwano *bicarta*. W prawach tych bardzo często przytaczano imię Jahwe, co nie tylko podkreślało wartość przewinienia, ale też wskazywało na Boga jako na ostatecznego i jedyne prawo dawcę Izraela. Nie wszystkie sformułowania zawierają bezpośrednie odniesienia do imienia Bożego, ale niewątpliwie każde z nich zachowuje związek z monoteizmem jahwis-

<sup>6</sup> Por. H. Langkammer *Etyka Nowego testamentu*, op. cit., s. 13.

<sup>7</sup> Należy tu podkreślić historycznie doniosłą rolę prac Albrechta Alta, m.in. *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, Leipzig 1934.

<sup>8</sup> H. Langkammer *Etyka*, op. cit., s. 17–19.

tycznym. Wszystkie prawa zatem mają charakter biblijny. Izraelici wierzyli, że zostały im dane przez Boga i tylko w Nim mogą być w pełni uzasadnione.

Obok praw kazuistycznych w Torze spotykamy także inny typ sformułowań. Są w Starym Testamencie prawa, od których nie ma odwołania. Wymagają one bezwarunkowego przestrzegania. O ile przy prawie kazuistycznym wiara w Jahwe była motywacją do podejmowania działań etycznych, to drugi rodzaj praw wysuwa Boga jako prawodawcę absolutnego, który domaga się wypełniania jednych czynów, a zakazuje innych. Sformułowania takie zwykło się określać mianem prawa apodyktycznego. Są to więc przede wszystkim zakazy i nakazy, rzadziej napomnienia i zachęty. Formułowane zazwyczaj w 2 os. liczby pojedynczej, choć spotykamy formy prawa apodyktycznego także w 3 os. liczby pojedynczej lub mnogiej (najpewniej są późniejszego pochodzenia). Najważniejszym zbiorem tych praw w Starym Testamencie jest oczywiście Dekalog. Biblia łączy ustanowienie Dekalogu z wydarzeniami na Synaju, z zawarciem przymierza przez Jahwe z Jego ludem. Nie pomylimy się, jeśli stwierdzimy, że istotą etosu biblijnego jest właśnie przymierze. Pojmować je należy w kategoriach relacji międzyosobowej. Sugeruje to znaczenie hebrajskiego słowa *b'rit*<sup>9</sup>. Oznacza ono przede wszystkim obietnicę lub rodzaj zobowiązania, co łączy się z formą jakiegoś związku zawieranego między dwoma partnerami. Podstawą moralną tworzącą i podtrzymującą ten związek jest *hesed*<sup>10</sup>. Wyrażenie to może mieć wiele znaczeń w zależności od kontekstu, w którym występuje. Tam, gdzie chodzi o przymierze z Bogiem *hesed* łączy się z miłością lub z miłosierdziem. W przypadku człowieka, z którym Bóg zawiera przymierze, słowo to oznacza odpowiedź na miłość Bożą, tj. wierne i całkowite oddanie się Bogu. Dlatego *hesed* tak często w Biblii występuje obok słowa *emet*. *Emet* to nie tylko prawda, tak jak zwykliśmy ją rozumieć współcześnie (czy tak, jak ją rozumieli Grecy – „zgodność z rzeczywistością”). Znaczeniem tego słowa jest przede wszystkim wierność. Na *hesed* i *emet* opiera się przymierze Boga z Izraelem na Synaju. Z chwilą, gdy Izrael otrzymał Prawo, podstawową sprawą dla każdego członka narodu wybranego stało się posłuszeństwo temu Prawu. Bóg objawił swoją wolę w słowie. Ono więc stało się rękojmnią przymierza. „Wszystko, co powiedział Jahwe, uczynimy i będziemy posłuszni” (Wj 24, 7b)<sup>11</sup>. Posłuszeństwo stanowiło dobrowolne poddanie się woli Boga. Słowo i wola Boga dla Izraelity nie są czymś zasadniczo różnym od Jahwe. Oddzielenie przepisów od Boga powodowałoby nastawienie formalistyczno-kazuistyczne. Posłuszeństwo zaś Prawu było przede wszystkim posłuszeństwem w wierze<sup>12</sup>. Według późniejszej, faryzejsko-rabinicznej interpretacji w Prawie, szczególnie

<sup>9</sup> Por. A. Świderkówna *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994, s. 164.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, s. 165, 282–283.

<sup>11</sup> Wszystkie cytaty biblijne podaję za trzecim wydaniem Biblii Tysiąclecia.

<sup>12</sup> Por. H. Muszyński *Istota etosu biblijnego*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 29, 1978, s. 117–139.



w Dekalogu mamy do czynienia z samym Bogiem i Jego roszczeniem. Dekalog stał się dla Izraela wielką kartą przymierza z Bogiem. Jahwe objawił się swemu ludowi, aby przypieczętować na zawsze Prawem przymierze z nim zawarte. Dlatego Prawo obejmuje nie tylko moralność, ale i całość konkretnego życia Izraela. Bóg, który Prawo dał, będzie czuwał nad zachowywaniem Jego przepisów. W takim kontekście zrozumiała się staję działalność proroków. Skoro Prawo jest słowem Boga, należy go bezwzględnie przestrzegać. Przestrzeganie polega na wypełnianiu czynów zgodnych z przepisami. Jeśli ktoś nie wypełniał Prawa, ten grzeszył. Według tradycji prorockiej (choć ukazują to też pierwsze przykazania Dekalogu broniące żydowskiego monoteizmu), grzech jest w pierwszym rzędzie wykroczeniem człowieka przeciwko Bogu<sup>13</sup>. Skoro wierzyć (hebr. *aman*) znaczyło przede wszystkim całkowicie zaufać Bogu, a posłuszeństwo w wierze było podstawą zachowywania Prawa, to grzech stanowił zaprzeczenie tej ufności, stawał się wykroczeniem przeciw Bogu. Przykazania zatem chronią naród i jednostkę przed złamaniem przymierza ludu Bożego z Bogiem. Prawo było jedyną gwarancją tego przymierza. W tradycji prorockiej interpretacja Prawa szła w kierunku uprzytomnienia narodowi wybranemu, że bez szacunku dla współczłonka wspólnoty, jaką stanowił Izrael, cały naród pojmowany jako zbiór jednostek nie mógłby być rzeczywistym partnerem dla Boga. Dlatego Jahwe, który woła, zachęca i upomina, grozi także karą. Prawo będące dla Izraela łaską może także się stać źródłem potępienia. Taki jest właściwy sens nauki o dwóch drogach z Księgi Powtórzonego Prawa (Pwt 30, 15–20). Prorocy często stwierdzali (i to już w najstarszych znanych nam tekstach), że Izrael wybrał złą drogę. Można z niej zawsze zawrócić przez wypełnianie uczynków Prawa. To była przecież owa dobra droga wskazana przez Boga. Dobrem dla Izraelity powinna być miłość Prawa (hebr. *miszpat*), tzn. jego pełna realizacja. Tak należy odczytywać znamienne zdania z Księgi Amosa: „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli! Wtedy Jahwe, Bóg zastępów, będzie z wami, tak jak mówicie” (Am 5, 14n). Prawo w tradycji deuteronomistycznej i prorockiej postrzegano jako dobro najwyższe. Było zatem także wykonalne. Należało go przestrzegać, bo nie przekraczało ludzkich możliwości (Pwt 30, 11–14). Według proroków było źródłem ocalenia Izraela. Jednak nie zawsze traktowano je jako dobrodziejstwo, dar Boga. Wtedy pojawiali się właśnie prorocy, którzy grozili, zapowiadali sąd i karę za nieposłuszeństwo względem woli Bożej. Nieprawości Izraela według tradycji prorockiej powodują odwrócenie się Boga. Naród pozostawał zwykle głuchy na wołania proroków, co zawsze prowadziło do klęski. Liczne grzechy społeczności spowodowane były właśnie odwróceniem się Jahwe od swego ludu (por. Iz 59, 1–15). Jeremiasz tak właśnie interpretował sytuację, która bezpośrednio doprowadziła do niewo-

<sup>13</sup> Temat bardzo wnikliwie potraktowany był w artykule M. Notha *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, w: *Theologische Bücherei* 6, München 1957, s. 9–141.

li (por. Jr 16, 11–13). Słuszne jednak wydaje się twierdzenie, że to nie niewola była największym złem dla Izraela. To zło stanowił grzech, czyli niewierność względem Boga i bunt przeciwko Prawu. Nie ma prawdziwego nawrócenia bez świadomości grzechu. Jego konsekwencje godzą w przymierze oparte na *hesed* i *emet*.

W czasach po niewoli babilońskiej, gdy etos prorocki powoli zastępował etos mądrościowy (tzn. ten, który możemy odczytywać z tzw. Ksiąg mądrościowych), Prawo obok pierwszego znaczenia zyskało także i drugie. Wiązało się to przede wszystkim ze szczególnymi cechami mądrościowej interpretacji Prawa. Etyka mądrościowa ma niewątpliwie teologiczny charakter. Dominuje w niej myśl o Izraelu jako partnerze Bożego przymierza. Postępowanie moralne wiąże się zatem z przestrzeganiem Prawa, skoro przymierzem określano wtedy przekazanie Prawa na Synaju. Największą przeto mądrością było zachowanie Prawa, które pochodziło wprost od Boga. Do Izraela jako ludu Bożego Bóg przemówił przez Mądrość. Ona jest zawsze przy Jahwe, bliska Mu, bierze udział w stworzeniu świata, pośredniczy między Bogiem a ludźmi, przynosi im bowiem ocalenie. To Ona przenikała każdą dziedzinę życia społecznego. Odnajdzie ją niewątpliwie każdy, kto Jej szuka. Literatura mądrościowa to przede wszystkim zbiory sentencji. Wiele z nich pochodzi na pewno ze starszych zbiorów. Stare i nowe sentencje (np. w Księdze Przysłów) przeplatają się wzajemnie. Wynika z nich, że mądrość oznacza zdobycie roztropności, umiejętności praktycznych, zawodowych, pewnych określonych sprawności. Jest to jednak tylko wrażenie pozorne. Sentencje te nie mogłyby wchodzić po prostu w skład innych systemów etycznych z uwagi na ich oczywisty związek z religią jahwistyczną. Nastąpiła identyfikacja Prawa i mądrości (por. np. Prz 1, 8 i 3, 1)<sup>14</sup>. Stało się tak dlatego, że w nauce mądrościowej zniknęły wyroczone prorockie, które Prawa nie komentowały, tylko nawoływały do jego przestrzegania. W księgach mądrościowych wołanie do cnotliwego życia i sprawiedliwości idzie w parze z jednoczesnym odniesieniem postępowania prawych do tzw. bojaźni Bożej, która jest „początkiem mądrości” (por. Ps 111, 10). Terminem tym określano nie strach, tylko postawę należytej pokory w stosunku do Prawa, bez której Prawo przyjęte i wypełniane być nie może. Charakter obowiązujący otrzymują napomnienia mądrościowe nie ze względu na ich mądrościowe podłoże, ale ze względu na ich związek z przepisami religii jahwistycznej. Mądrość objawiona ludziom ma służyć ich doprowadzeniu do Boga. Głupcem i bezbożnikiem jest zatem ten, kto postępuje tak, jakby Boga nie było. Być może dlatego tak wiele w literaturze mądrościowej znajdujemy tekstów, w których konkretne napomnienie związane jest w sposób bezpośredni z Bogiem. Wtedy mamy do czynienia z obostrzoną interpretacją przepisu pierwotnego. Wypadki te dotyczą większości zasadniczych kwestii etycznych, takich jak: sprawiedliwość i dobroć (np. Ps 112, 5;

<sup>14</sup> Por. H. Langkammer *Etyka*, op. cit., s. 46–59.



133, 1; Prz 22, 22n), harmonijne życie społeczne i rodzinne (np. Prz 28, 24n; Syr 7, 27n), odpowiedni stosunek do bogactwa i ubóstwa (np. Koh 6, 9; Prz 15, 16; 16, 8. 19; 19, 1. 22; 28, 6). W tych przypadkach właściwe postępowanie określa się słowem *tob* – dobre.

W okresie powygnaniowym zaczęło się właściwie to, co zwykliśmy nazywać dzisiaj judaizmem. Po powrocie z Babilonu Izraelici zaczęli stopniowo pojmować, że sami nie są w stanie odbudować narodowej monarchii. Dlatego też wtedy pojawiają się pierwsze świadectwa etyki o przyszłej nagrodzie. Są one jednak w dużym stopniu uwarunkowane myśleniem nacjonalistycznym niż teologicznym. Szczęście upatrywano dalej w wypełnianiu Prawa, ale zniknęła gdzieś pierwotna z nim związana zasada uwewnętrznienia. Doprowadziło to w końcu do powstania wśród Izraelitów podejścia legalistycznego, w którym wierność Bogu pojmowano jako wierność literalnemu czysto wypełnianiu przepisów. Sam termin Prawo uzyskał przy tym znaczenie nowe. Określano w nim w ten sposób bowiem system (ostatecznie 613) nakazów i zakazów, które winien spełniać pobożny Żyd, by zyskać miano sprawiedliwego takie rozumienie Prawa piętnował Jezus, co znalazło swój wyraz w jego nauce o wypełnieniu Prawa. Wreszcie w związku z kodyfikacją kanonu biblijnego (pierwotną, nie faryzejską z I w. po Chrystusie) pojawiło się także trzecie znaczenie Tory. Słowo to w czasach Chrystusa oznaczało zbiór wszystkich ksiąg biblijnych, a więc pisma Starego Testamentu (pojmowane właśnie przede wszystkim jako zbiory praw). I Chrystus, i św. Paweł gdy mówią o Prawie mają na myśli właśnie to trzecie znaczenie. Oczywiście w ich rozumieniu nie było żadną miarą zbiorem norm prawnych, tak jak zwykliśmy to pojmować współcześnie, a o czym pisałem już wyżej. Należy więc pamiętać, że wszystkie przepisy moralne w Biblii zawarte są jednocześnie zbiorami religijnymi. Wierność Prawu jest zatem zawsze wiernością względem żyjącego Boga<sup>15</sup>. Podobnie jest również w Nowym Testamencie. Nie można mówić o Prawie, tzn. o „normach etycznych” Nowego Testamentu, jeśli się przez nie rozumie tylko szereg moralnych wskazań, które przedstawia się jako „etykę nowotestamentową” o walorze uniwersalnym, usamodzielniając je w charakterze ogólnych wskazań, a odrywając je od ich teonomicznego zaplecza. Jest zatem rzeczą znamienne, że na pytanie o absolutną normę nie można jednak znaleźć żadnej zadowalającej odpowiedzi w Nowym Testamencie, choćby się jej bardzo szukało. Wydaje się (a próbowałem to tu wykazać), że starotestamentowy zasób treści w ogóle się nie daje uzgodnić z takim sposobem pojmowania.

Dla zrozumienia Chrystusowej Chrystusowej modyfikacji znaczenia starotestamentowego Prawa warto skomentować słynny logion (lub raczej dwa logiony należące do tej samej tradycji) Jezusa z Ewangelii według św. Mateu-

<sup>15</sup> Por. H. Muszyński *Istota etosu*, op. cit.

sza<sup>16</sup>. Oto interesujące nas zdania: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni” (Mt 5, 17–18). Bardzo często wskazywano na rzekomą rozbieżność słów Chrystusa z tezami z Listów św. Pawła. Postaram się wykazać, że tak nie jest. Dwa komentowane tutaj logiony Chrystusa należą do tradycji, która przywiązywała wagę do uprzywilejowanej pozycji Tory, oczywiście nie w tym sensie, że należało przestrzegać jej najdrobniejszych przepisów i pod groźbą kary wprowadzać je w życie. Obydwa te wiersze zdają się raczej wskazywać na to, że całe Prawo musi być nauczane i spełniane w nowy, doskonały sposób. Jezus jednak zastosował wobec Prawa żydowskiego traktowanego jako jedność kryteria różne formalnie i treściowo. W Ewangeliach wiele dowodów jest na to, że Jezus wyżej stawiał nakazy moralne niż kultyczne, rytualne (por. Mk 12, 33). Starał się przy tym dowieść wyższości moralnego usposobienia (czyli usposobienia wewnętrznego) nad zewnętrznym legalizmem tak charakterystycznym dla judaizmu (patrz niżej). Co jednak w tym kontekście znaczy „wypełnienie Prawa”? Grecki czasownik *pleroun* może mieć następujące znaczenia: napełnić, zapełnić, nasycić, zapłodnić, wypełnić, uzupełnić; dopełnić, spełnić, urzeczywistnić; zwrócić, oddać, spłacić w pełni; zbierać, gromadzić w komplecie; poświęcić, być w pełni. Wyraz ten jest trochę podobny znaczeniowo do wyrazu *telein* – kończyć<sup>17</sup>. W określeniu *pleroun ton nomon e tous profetas* można zatem widzieć urzeczywistnienie tego, co było dotąd niewykonane. Wypowiedź ta w tym sensie byłaby deklaracją dalszego działania Jezusa. Jego zadanie polegałoby na stworzeniu nowego prawa, urzeczywistnieniu tego, co dotąd było jeszcze niewykonane lub też dokonane było tylko w części. Takie rozumienie tego logionu narzuca zarówno kontekst poprzedzający, jak i następujący bezpośrednio po nim (jako antycypacja występują błogosławieństwa i wezwanie uczniów, którzy są „solą ziemi i światłością świata”; jako następnik wprowadzone są wypowiedzi Chrystusa komentujące niektóre elementy Starego Prawa)<sup>18</sup>. Jezus jest zatem interpretatorem (interpretatorem doskonałym) Starego Zakonu. Prawo Starego Testamentu byłoby zatem przejściowe, ale nie sprzeczne z Nowym Prawem<sup>19</sup>. „Wypełnić Prawo i Proroków” oznacza to, że do starego porządku, który był

<sup>16</sup> Na temat tych logionów por. bardzo dobry artykuł J. Łacha: *Logion Chrystusa o przestrzeganiu starotestamentowego Prawa* (Mt 5, 17). „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2, 1978, s. 3–17.

<sup>17</sup> *Słownik grecko-polski*, t. 3, Warszawa 1962, s. 557. W. Trilling twierdzi, że wyraz *pleroun* ma wybitnie teologiczny charakter. Autor Ewangelii wg św. Mateusza stosuje go w opisach męki, aby podkreślić, że na Jezusie dokonało się to wszystko, co prorocy mówili o Mesjaszu. Por. W. Trilling *Das wahre Israel*, w: *Gesammelte Studien zum Alten und Neuen Testament 10*. München 1964

<sup>18</sup> Por. J. Dupont *Les béatitudes*, t. 3, Paris 1973, s. 670.

<sup>19</sup> Por. P. Blaser *Gestetz*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz 1967, s. 347.



przygotowaniem nowego, zostanie dodane to, czego mu było brak, oraz że będzie wyjaśnione to, co w dawnym prawie już istniało, ale nie było dość znane i w pełni rozumiane.

Czym więc jest owo Nowe Prawo w kontekście wypowiedzi Chrystusa z Kazania na Górze?<sup>20</sup> Wydaje się, że kryteria oceny stosowane w nich przez Jezusa dają się ułożyć w trzy zasady<sup>21</sup>.

Pierwszą z nich jest zasada jedności i ciągłości. Jedność tych kryteriów objawia się w tym, że przykazania miłości stały się ośrodkiem wszelkiej moralności. Przykazania miłości znane były już co prawda wcześniej w judaizmie, ale to dopiero Jezus przyznał im funkcję priorytetową. Zasada ciągłości ujawnia się w tym, że Jezus, interpretując przepisy Starego Prawa, wydaje się ujawniać ich zgodność z właściwym celem i intencją Ustawodawcy (Boga). W ten sposób mówi np. o prymacie miłości (*agape*) nad sprawiedliwością, która tradycyjnie w judaizmie odgrywała najważniejszą rolę. Dla wypełnienia sprawiedliwości „legalnej” (hebr. *redaqah*) Starego Prawa wystarczało wypełnić dokładnie wszystkie przepisy, które to Prawo obejmowało. Człowiek je wypełniający był sprawiedliwy, ale nie doskonały, jako że miarą doskonałości jest jedynie doskonałość i świętość samego Boga<sup>22</sup>. Miłość, w której wszystkie przepisy miały swoje źródło, nadała Prawu znamię całkowitości i niepodzielności. Znamię to, jest drugą z zasad stosowanych przez Chrystusa w Kazaniu na górze. Zasada ta streszcza się najlepiej w tzw. „złotej regule” (Mt 7, 12 i Łk 6, 31), która w Mateuszowej wersji brzmi następująco: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”. Miłość, która stanowi podstawę i istotę Prawa, ma jednocześnie charakter uprzedzający i powszechny. Uprzedzający dlatego, że ten, kto miłuje wychodzi naprzeciw potrzebom drugiego człowieka na miarę własnego zrozumienia i własnego pragnienia dobra. Powszechny, bo miłość ludzka jest odbiciem miłości Boga (ureczywistnia się to np. w zasadzie miłości nieprzyjaciół) i dlatego jest miłością bez żadnego wyjątku. W związku z tym w Nowym Testamencie pojęcie bliźniego zyskuje na dużo szerszą konotację niż ta, którą miało w Starym. Bliźnim staje się po prostu każdy człowiek, a nie tylko ten, który jest członkiem narodu wybranego.

Trzecia zasada to zasada uwewnętrznienia (uduchowienia). Chrystusa niewątpliwie mniej interesują przepisy prawne zorientowane przede wszystkim na zewnętrzny czyn i zewnętrzne okoliczności, na których podstawie osądza się wielkość przestępstwa, ale raczej moralna ocena czynów nawiązująca przede

<sup>20</sup> Warto tu polecić książkę W.D. Daviesa *The setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964

<sup>21</sup> Por. H. Muszyński *Istota etosu biblijnego*, op. cit.

<sup>22</sup> Jako że takie znaczenie utrwaliło się ostatecznie w okresie powygnaniowym, w literaturze tego okresu należałoby szukać źródeł ściśle semickiego pojmowania sprawiedliwości. Por. tu książkę C. Tassina *Le judaïsme de l'Exil au temps de Jésus*, Paris 1986

wszystkim do wewnętrznych motywów postępowania. Motywy te leżą u podstaw ludzkiego działania i w sposób istotny decydują o wymiarze zła i grzechu. Czyn zewnętrzny to jedynie dopełnienie, realizacja zła popełnionego w sercu. Jego źródłem jest słaba ludzka wola. Jezus reinterpretuje tu legalistyczną moralność judaizmu w duchu „moralności serca”, której postawę stanowią przykazania miłości.

Te trzy zasady określają w pełni istotę Nowego Prawa ustanowionego przez Chrystusa. Jezus nie zniósł Starego Prawa, dokonał tylko jego reinterpretacji. Dwa zatem aspekty samej miłości określają stosunek Jezusa do Prawa. Jest to miłość nieprzyjaciół i miłość bliźniego. Nakaz miłości przybiera różne formy w Nowym Testamencie. Trzeba też stwierdzić, że jest to nakaz zawsze konkretny. W Ewangelii Marka podkreślono kontrast między posłuszeństwem moralnym a rygorystycznym zachowywaniem przepisów. Kontrast ten również w Ewangelii Mateusza stanowi klucz interpretacyjny w odniesieniu do całego Prawa (oczywiście w znaczeniu nadawanym mu przez Jezusa)<sup>23</sup>. U Łukasza podkreślony został przede wszystkim wymiar praktyczny wypełniania miłości (por. np. historię o miłosiernym Samarytaninie). Posłuszeństwo Nowemu Prawu to główna myśl Kazania na górze. Etos posłuszeństwa Nowemu Prawu to kwestia centralna Mateuszowej Ewangelii. Prawa miłości należy przestrzegać bezwzględnie aż do czasów ostatecznych, gdy wszystkie narody zostaną zebrane, by zdać sprawę ze swego posłuszeństwa, czyli z wypełniania czynów miłości. W Ewangelii Łukasza jest to konkretny nakaz pomocy biednym i czynienia pokoju na świecie. Na odmienny aspekt wskazuje Ewangelia Marka. Wypełnianie prawa miłości postawiono w niej na drugim planie. Najważniejszą sprawą dla autora wydaje się być „podążanie za Chrystusem”. Wreszcie w Czwartej Ewangelii prawo miłości ukazane zostało w nowej perspektywie eschatologicznej. Chrystus nakazuje uczniom miłość wzajemną. Ona to ma przyciągnąć świat do wiary. To ona też właśnie ma być znakiem odróżniającym chrześcijaństwo od świata. W tzw. Tradycji Janowej, w Pierwszym Liście św. Jana stwierdza się wręcz, że „Bóg jest miłością” (1J 4, 16). Skoro miłość pochodzi od Boga, to wszyscy, którzy miłują, z Niego są zrodzeni (por. 1J 4, 7). Miłość wzajemna wśród nich jest dowodem zbawienia.

Ciekawe jest w Nowym Testamencie użycie greckiego słowa *agape*. Aż do pierwszego wieku przed Chrystusem czasownik *agapao* był rzadziej używany niż czasownik *phileo*. W czasach Chrystusa czasowniki te pozostawały synonimami (widać to np. w Ewangelii Janowej, por. J. 21). Trzeba jednak zaznaczyć, że rzeczownik odczasownikowy *agape* był znaczeniowo silniejszy niż *philia*, która oznaczała przyjaźń. *Agape* wskazywało zatem na szczególnie wymiar miłości, tak mocno podkreślany w całym Nowym Testamencie<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Por. książkę Bernarda Häringa *La morale del Discorso della Montagna*, Edizioni Paoline 1967

<sup>24</sup> Por. E. Osborn *La morale dans la pensée chrétienne primitive*, Paris 1984, s. 70.



Wydaje się, że stanowisko św. Pawła w takim kontekście może być uzgodnione z Ewangeliami, a w szczególności z komentowanymi słowami Chrystusa z Kazania na górze. Oczywiście jest bowiem, że Paweł utrzymuje prymat prawa miłości. Według niego to Bóg zapoczątkowuje, inspiruje w człowieku miłość, którą później człowiek może we własnym zakresie przekazywać (por. Rz 5, 6–8). Człowiek „żyjący w Chrystusie”, wezwany do służenia Bogu w „królestwie łaski” staje się za każdym razem wolny przez miłość, którą czyni. Bez miłości wszystko jest zatem bezwartościowe. W ujęciu Pawłowym Nowe Prawo – prawo miłości należy już do nowej ery, która zaczęła istnieć wraz z chrześcijaństwem i nie będzie miała końca, jak mówi Apostoł w zakończeniu swego „hymnu o miłości” (1Kor 13). Miłość i jej wypełnianie streszczają zatem całe Prawo (por. Rz 13, 9–10; Ga 5, 14).

Paweł jednakże równocześnie głosi wolność od Prawa Starego Testamentu (Ga 3, 10–29), ale jest to Prawo, które przez brak uwewnętrznienia stało się „przyczyną śmierci” (por. Rz 7, 1–4). Kto kieruje się bezdusznym legalizmem i w taki tylko sposób Prawu podlega, tzn. wypełnia je, nie kierując się prawem miłości, trwa w grzechu mimo świętości Prawa. Paradoksalnie to właśnie Prawo pozwalało poznać, czym grzech jest (por. Rz 3, 20), ale w związku z tym „przestępstwo jeszcze bardziej się wzmoгло” (Rz 5, 20). Stało się jednak tak dlatego, by łaska Boga dla każdego mogła stać się jawna. Grzech u św. Pawła niewątpliwie związany jest z Prawem. Ale grzeszy nie tylko ten, kto przeciw Prawu występuje lub omija je. Popelnia grzech także i ten, kto od legalistycznej wykładni Prawa uwolnić się nie potrafi. Takie znaczenie pojęcia grzechu stanowi w Listach Pawłowych podstawę rozróżnienia człowieka cielesnego i duchowego. Człowiekiem cielesnym jest bowiem ów, który tkwi w grzesznej podstawie i w złych skłonnościach. Człowiekiem duchowym zaś ten, który uwierzył w łaskę Chrystusa i stara się postępować według Nowego Prawa. Ważną przy tym rolę odgrywa dla św. Pawła pojęcie sumienia. W *Corpus Paulinum* grecki termin *syneidesis* występuje aż 20 razy, podczas gdy w pozostałych księgach Nowego Testamentu tylko 10 razy. Termin ten znany był w I wieku przed Chrystusem w potocznym języku greckim. Występował wtedy także w łacińskich pismach filozoficznych (*conscientia*)<sup>25</sup>. Znaczenie nadawane temu terminowi na pewno nie było stałe. W odniesieniu do moralności mogło znaczyć „być świadomym czegoś”. Dla św. Pawła niewątpliwie *syneidesis* ma również i takie znaczenie. Pojawiają się jednak także pewne różnice. Św. Paweł powiada, że sumienie stanowi podstawę postępowania wszystkich ludzi. Stało się dla nich Prawem dlatego, że „treść Prawa wpisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie sumienie ich staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (por. Rz 2, 14–15). Synonimem dla terminu *syneidesis* jest słowo *pistis* – wiara (w Biblii Tysiąclecia – przekona-

<sup>25</sup> Por. H. Langkammer *Etyka...*, op. cit., s. 167.

nie). Gdy więc Paweł mówi: „Wszystko bowiem, co czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem” (Rz 14, 23b), to ma bez wątpienia na myśli sumienie pojmowane jako ostateczna instancja wszystkich decyzji moralnych. Pawłowe sumienie będące w tym znaczeniu Prawem należy odnosić oczywiście do Nowego Prawa. Tylko Prawo zinterpretowane przez Chrystusa może stać się rzeczywistym wskaźnikiem wszelkich moralnych ocen. Paweł zatem nie tylko mówi o „obaleniu” Prawa, nakazuje także jego wypełnianie: „Czy więc przez wiarę obalamy Prawo? Żadną miarą! Tylko je właściwie ustanawiamy” (Rz 3, 31). Owo „właściwe ustanowienie” oznacza, że Stare Prawo należy interpretować w duchu Nowego, które oparte na przykazaniach miłości wskazuje zawsze na wewnętrzną motywację wszystkich działań człowieka.

Pojęcie Prawa reinterpretowane w bardzo szczególny sposób pojawia się w jeszcze jednym piśmie Nowego Testamentu – w Liście św. Jakuba. Tekst ten jest jednym z najbardziej komentowanych tekstów biblijnych. Wielość i sprzeczność interpretacji dowodzi, że tezy tego listu są w dużym stopniu dyskusyjne i z wielkim trudem dają się uzgodnić z całością nauki moralnej Nowego Testamentu<sup>26</sup>. Świadectwem tego jest z pewnością to, że List został włączony dopiero w 367 roku do oficjalnego kanonu pism Nowego Testamentu.

Przyjrzyjmy się zatem swojej interpretacji Prawa w tym tekście zawartej. Po raz pierwszy termin ten pojawia się po wstępnych rozważaniach dotyczących aktualizowania słowa w działaniu. Słowo należy obracać w czyn. Nie wystarczy tylko pilne jego słuchanie. „Kto zaś pilnie rozważa doskonale Prawo, Prawo wolności, i wytrwa w nim, ten nie jest słuchaczem skłonny do zapominania, ale wykonawcą dzieła; wypełniając je, otrzyma błogosławieństwo” (JK 1, 25). Czym więc jest owo zagadkowe „doskonale Prawo wolności”? Wydaje się, że chodzi tu przede wszystkim o czynność („dzieło”), która polega na doskonałym wsłuchiowaniu się w „słowo”, co sugerują przecież wiersze poprzedzające. Zatem najważniejsza norma postępowania chrześcijańskiego polegałaby na wypełnianiu przykazania miłości braterskiej<sup>27</sup>. Takie tłumaczenie wynika z wywodów zawartych w dalszej części Listu (por. JK 1, 26n i 2, 1–13); czyli to swoiście tłumaczone ewangeliczne prawo miłości. Czy jednak do końca? Autor Listu sugeruje przecież wyraźnie, że istnieje tylko jedno Prawo (Jk 2, 10). Byłoby to zatem równocześnie i Stare, i Nowe Prawo. Trzeba więc określić, co właściwie znaczy w Liście św. Jakuba „słowo”. Pochodzi ono bezpośrednio od „Ojca światel” (Jk 1, 18) i powoduje nowe narodzenie. Zaszczepiono je w wierzących (por. Jk. 1, 21). Jest zapisane w sercu i jeśli tylko zostanie wprowadzone w czyn, niezawodnie przyniesie zbawienie. Przypomina to znany fragment z Księgi Jeremiasza (Jr 31, 33). Serce w tym kontekście oznacza „wnętrze” człowieka,

<sup>26</sup> Por. R. Schnackenburg *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 311–321.

<sup>27</sup> Por. H. Langkammer *Etyka...*, op. cit., s. 188–190.



jego podmiotowość – sferę, w której okazuje się być zdolny do przyjęcia Prawa. Według autora Listu Jakuba „słowo” wyzwoliło Prawo, czyli zastąpiło je. Przez „słowo” Prawo zostało uzupełnione, ponieważ to „słowo” właśnie stało się gwarantem przymierza i posłuszeństwa woli Boga. Na Prawo składają się różne zakazy i nakazy, ale wszystkie one znajdują swe uzasadnienie w czynieniu miłosierdzia (por. Jk 2, 11–13). Prawo uzupełnione przez „słowo” to zatem ewangeliczne Nowe Prawo. Nie jest to więc tylko zbiór przykazań, lecz rodzaj manifestu skierowanego bezpośrednio przez Boga do człowieka. W przykazaniach bowiem, powtórzmy jeszcze raz, mamy do czynienia z samym Bogiem i jego roszczeniem. Autor Listu wyraźnie przy tym przeciwstawia oczywiście Prawo Starego Testamentu „doskonałemu Prawu wolności”. Przymiotnik „doskonały” znaczy tu tyle, co „nowy”. Podstawową zaś cechą nowego przymierza jest jego powszechność. Stare Prawo miało przecież tylko moc wybawienia członków narodu wybranego. Natomiast jeśli ktoś spełnia wymogi Nowego Prawa, ten może stać się chrześcijaninem autentycznym. Wypełnienie „doskonałego Prawa” oznacza wytrwanie w nim. Jakubowe „wykonanie dzieła” (por. Jk 1, 25) odnosi się do chrześcijańskiej postawy, którą powinna cechować trwałość. Wypełnienie nakazu miłości nie powinno być jednorazowe. Prawo stanowi bowiem trwałą postawę każdego „uczynków miłosierdzia”, ponieważ wola Boga stoi za każdym z tych nakazów i żądań. W szczególnie sposób powinno się to przejawiać we wzajemnych kontaktach tych, którzy już Prawo przyjęli. Autor Listu wyszczególnia niektóre nakazy Tory, by uzasadnić tę tezę. Szczególnie ostro traktuje tych, którzy wyrządzają innym krzywdę. Osądzanie i oczernianie to najcięższe z wykroczeń. Gdy ktoś tak czyni, „uwłacza Prawu i osądza Prawo”. Zapomina wtedy o tym, że „jeden jest tylko Prawodawca i Sędzia, w którego mocy jest zbawić lub potępić” (por. Jk 4, 1 nn). Autorowi Listu chodzi przede wszystkim o konkretyzację chrześcijańskiego postępowania. Jego podstawowym probierzem stałoby się urzeczywistnienie „doskonałego Prawa wolności”. Wiara stała się właśnie dlatego wielką konkretyzacją tego prawa. Trzykrotnie w Liście autor powtarza, że „wiara bez uczynków jest martwa” (por. Jk 2, 17, 20, 26). Charakterystyczne przy tym jest to, że w Liście św. Jakuba uczynki nigdy z Prawem nie są łączone. Uczynki nie mogą bowiem zastąpić samej wiary, ale są jej koniecznym uzupełnieniem. Widać tu oczywiście ślad Pawłowej koncepcji usprawiedliwienia przez wiarę. Autor Listu św. Jakuba pisze jednak tak, gdy podaje jako przykład wiary wiarę Abrahama: „Widzisz, że wiara współdziałała z jego uczynkami i przez uczynki stała się doskonała” (Jk 2, 22). Najpewniej nie mamy tutaj do czynienia z polemiką z fałszywymi interpretacjami odnoszonymi do tez Pawłowych. Autor Listu Jakuba zwrócił ostrze swej krytyki przeciwko tym chrześcijanom, których wiara żadnymi uczynkami poparta nie była. Warto jednak pamiętać o takiej interpretacji słów z Listów Pawłowych i z Listu św. Jakuba, gdy poddaje się wnikliwej analizie egzegetyczne teksty (np. Lutra), które tezę o wyłącznym

usprawiedliwieniu przez wiarę traktują jako najważniejszą w całej etyce Nowego Testamentu. Jakubowa interpretacja Prawa przypomina sens cytowanych i komentowanych tu wyżej logionów Chrystusa z Ewangelii św. Mateusza, Nowe Prawo nadawane przez Chrystusa wymaga postawy aktywnej. Tylko w ten sposób może być wypełniane i urzeczywistniane.

W niniejszym tekście większość problemów biblijnej etyki Prawa została ledwie zasygnalizowana. Z tego pobieżnego wykazu znaczeń, jakie nadawano temu terminowi w Biblii, wynika, że dla biblijnej nauki moralnej jest on bardzo istotny i ważny. Prawo to słowo przymierza, przez które Bóg przemówił do człowieka. Dlatego biblijne pojęcie Prawa trzeba zawsze rozpatrywać w kontekście religijnym, który ze sobą niesie. Teonomiczny charakter etosu biblijnego zawsze związany jest z jego religijnymi korzeniami. Stosunek do Prawa zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie określało nie tylko wypełnianie czynów zgodnych z przepisami, lecz przede wszystkim relacja z Bogiem pojmowanym zawsze na sposób osobowy, który był tego Prawa gwarantem i ostoją<sup>28</sup>. Należy jednak zdać sobie sprawę z tego, że etyka biblijna, którą rekonstruujemy na podstawie tekstu Biblii, wycytując z niej intencje jej autorów, jest często czymś zasadniczo różnym od późniejszych interpretacji, których i w judaizmie, i w chrześcijaństwie było przecież bardzo dużo. Trzeba było całkowitej zmiany myślenia, nowej egzegezy (historycznej), by zdać sobie sprawę z wielości problemów, także etycznych, biblijnego judaizmu i chrześcijaństwa. Właściwe znaczenie Starego Prawa, które w końcu upatrywano w Mądrości będącej atrybutem i sens Nowego Prawa – biblijna miłość (*agape*) w takim kontekście ukazały się nam jeszcze raz jako niewątpliwie oryginalne i istotne dla historii etyki.

### Wybrana literatura

- Blank J. *W sprawie „norm etycznych” w Nowym Testamencie*. Concilium (edycja polska) 2–3; 1966–67.
- Davies W.D. *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.
- Dodd C.H. *Prawo Chrystusa*. W: J. Kudasiewicz (red.), *Biblia dzisiaj*, Kraków 1969.
- Dupond J. *Les béatitudes*, t. 3, Paris 1973.
- Häring B. *La morale del Discorso della Montagna*, Edizioni Paoline 1967.
- Langkammer H. *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.
- Łach J. *Logion Jezusa o przestrzeganiu starotestamentowego Prawa (Mt 5, 17)*. „Studia Theologica Varsaviensia” 2, 1978.
- Muszyński H. *Istota etosu biblijnego*, „Orędownik Diecezji Chełmińskiej” 29, 1978.

<sup>28</sup> Por. H. Muszyński *Etos biblijny*, „Studia z Bibliistyki” 2, 1980, s. 9–63.



- Osborn E. *La morale dans la pensée chzétienne primitive*, Paris 1984.
- Peter M. *Prawodawstwo Starego Testamentu*. Poznańskie Studia Teologiczne 4: 1983.
- Schnackenburg R. *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- Świderkówna A. *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994.
- Tassin C. *Le judáisme de l'Exil au temps de Jésus*, Paris 1986.
- Trilling W. *Das wahre Israel*, w: *Gesammelte Studien zum Alten und Neuen Testament 10*, München 1964.

#### LAW IN THE ETHOS OF THE OLD AND THE NEW TESTAMENT

The article talks of an evolution of a Biblical notion of Law. The author shows the way, the meaning of the Hebrew term „Torah” was transformed throughout the Pentateuch, in the prophetic tradition and in the wisdom books. He puts into analysis the relationship between the Judaism as a religious formation and the Law as a code. The Law included basic regulations to the moral, religious and political life of Israel.

The second part talks of the ethics of the New Testament and of a new interpretation of the Law by Jesus. According to the author, the New Law based on the Greek notion of *agape* is inherent in the whole New Testament despite the differences between the gospels and Corpus Paulinum.