

# Józef Kudasiewicz

---

## Jezus Chrystus a dziedzictwo prawne Starego i Nowego Testamentu

---

Kieleckie Studia Teologiczne 8, 93-104

---

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Ks. Józef Kudasiewicz – Kielce

## JEZUS CHRYSZTUS A DZIEDZICTWO PRAWNE STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

Tytuł niniejszego studium zaczerpnięty został z Konstytucji apostołskiej *Sacrae disciplinae leges* Jana Pawła II. Konstytucja ta jest wstępem do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, wydanego w polskim przekładzie w 1984 r.<sup>1</sup> We wstępie tym papież dwa razy przypomina, że Kodeks Prawa Kanonicznego wywodzi się „z długiego dziedzictwa prawa, które zawiera się w księgach Starego i Nowego Testamentu”. Nazywa je prazródłem tego Prawa. A nieco dalej dodaje, że Kodeks jako podstawowy dokument ustawodawczy Kościoła opiera się na dziedzictwie prawnym i ustawodawczym Objawienia i Tradycji. Papież pisze:

Chrystus Pan przebogatego dziedzictwa Prawa i Proroków, które z historii doświadczenia Ludu Bożego w Starym Testamencie powoli wzrastało, bynajmniej nie zniszczył, lecz wypełnił (Mt 5,17), tak że ono w nowy i doskonały sposób należy do dziedzictwa Nowego Testamentu (...). Tak więc pisma Nowego Testamentu pozwalają, abyśmy znacznie lepiej rozumieli doniosłość dyscypliny i abyśmy głębiej mogli pojąć więzy, które ją w sposób wznioślejszy łączą ze zbawczym charakterem samego orędzia Ewangelii<sup>2</sup>.

Celem tego artykułu jest biblijne zilustrowanie i uzasadnienie tezy papieża, oraz próba odpowiedzi na pytanie, jak ten związek Kodeksu z Bożym Prawem Starego i Nowego Testamentu rzutuje lub powinien rzutować na praktykę kanoniczną w Kościele współczesnym.

---

<sup>1</sup> Tekst łacińsko-polski Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* znajduje się jako wstęp do polskiego wydania Kodeksu Prawa Kanonicznego, Poznań 1984, s. 5–17. Przekładu Konstytucji i Kodeksu dokonał ks. E. Szafronowski. Konstytucja będzie cytowana według tego przekładu.

<sup>2</sup> Tamże, s. 11.

## 1. Jezus Chrystus „nowym Mojżeszem”

Łączenie postaci Jezusa z Mojżeszem spotyka się w sposób szczególny w Ewangelii Mateusza. W jego wizji teologicznej Jezus jest nowym Mojżeszem i nowym Izraelem<sup>3</sup>. Ewangelista nie używa wprawdzie takich określeń, lecz wyraźnie je sugeruje, nakładając życie Jezusa na tło wydarzeń ze Starego Testamentu. Czyni to najpierw w Ewangelii dzieciństwa. W opisie ucieczki Jezusa do Egiptu Mateusz wzorował się na ucieczce Mojżesza do ziemi Madian, gdy wszedł on w konflikt z egipskim prawem. Między tymi dwoma opisami istnieją nawet zbieżności słowne. Mateusz chciał przez to powiedzieć, że Chrystus jest nowym Mojżeszem, a nawet kimś więcej niż on, ponieważ uwolni lud nie z niewoli egipskiej, ale z niewoli grzechu (por. Mt 1,21). Podobieństwo między życiem Jezusa a kolejami losu Izraela widoczne jest przy Jego kuszeniu. Jezus znajduje się na pustyni, a po czterdziestodniowym poście odczuwa głód. W tej sytuacji szatan podsuwa Mu myśl, aby wykorzystał swą moc mesjańską i przemienił kamienie w chleb. Jezus odpowiada na to wersemtem Pwt 8,3. W najbliższym jego kontekście mówi się o próbie, jakiej poddany został Izrael. Bóg prowadził lud przez czterdzieści lat przez pustynię, by go *trapić, wypróbować i poznać* (w. 2). Dawał mu odczuć głód i żywił go manną, żeby go przekonać, że *nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Jahwe* (w. 3). Bóg chciał wypróbować na pustyni swego pierwotnego syna, jakim był Izrael, i jego przywódcę – Mojżesza. W podobnym położeniu jest teraz Jezus; natychmiast po uroczystej proklamacji Jego Bożego synostwa w chwili chrztu w Jordanie (Mt 3,17) wyprowadził Go Duch na pustynię *aby był kuszony przez diabła*. Czterdzieści lat na pustyni odpowiada czterdziestu dniom postu Jezusa (por. Lb 14,34). Można więc owo kuszenie porównać z wypróbowaniem Izraela na pustyni. Fragment Księgi Powtórzonego Prawa (8,2-5) nawiązuje do historii wyjścia (Wj 16). Lud jest niezadowolony i narzeka, ponieważ nie ma co jeść. Bóg obiecuje przez Mojżesza zesać chleb. *Chcę ich także doświadczyć (kusić), czy pójdą za moimi rozkazami, czy też nie* (Wj 16,4). Jezus jako nowy Mojżesz i nowy Izrael, prawdziwy Syn Boży, musiał również się spotkać z taką samą pokusą. Jest jednak różnica: Mojżesz zachwiał się w wierze, Izrael uległ pokusie, Jezus – „nowy Mojżesz” przezwyciężył ją i dlatego mógł w sensie pozytywnym odnieść do siebie cytat z Deuteronomium: *Nie samym chlebem żyje człowiek*. Odrzucając pokusę za pomocą cytatu biblijnego, Chrystus uczy, że zasadą postępowania winna być wola Boża i plany Boże wyrażone w Piśmie. Realizacja misji mesjańskiej jest równocześnie pełnieniem woli Bożej.

---

<sup>3</sup> Por. S. Cavaletti, *Gesù Messia e Mosè*, „Antoniano”, 36 (1961), s. 94–101; D. C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology*, Mineapolis 1993; A. Kowalczyk, *Cykle typologiczne epizodów w Ewangelii Mateusza*, STV 36 (1998), s. 31–48.

Jeszcze wyraźniej ideę „nowego Mojżesza” rozwinię Mateusz w Kazaniu na górze. Porównuje on tu Jezusa-Nauczyciela z Mojżeszem-prawodawcą przez samo umiejscowienie tej słynnej mowy na górze. Przytaczając przykazania Dekalogu (por. Mt 5,21-48), czyni wyraźnie aluzję do góry Synaj, na której Mojżesz otrzymał je od Boga. Wymowne jest także zestawienie tekstów: *Mojżesz wszedł na górę* (Wj 19,3) i *Jezus wszedł na górę* (Mt 5,1). Łukasz tę samą mowę zlokalizował „na równinie” (por. Łk 5,17). Mateusz, mówiąc o kazaniu „na górze”, osiągnął podwójny cel: nawiązał do wydarzeń z Synaju oraz podkreślił teologiczne znaczenie góry w życiu Jezusa, co stanowi zresztą o specyfice tekstów pod jego redakcją. Drugi element w kazaniu, który wyraźnie wskazuje na zamiar porównania Jezusa z Mojżeszem, to formalna wzmianka o przykazaniach: Mateusz cytuje w dosłownym brzmieniu piąte (Mt 5,21-26) i szóste (Mt 5,33-37). Na górze Synaj Mojżesz otrzymał od Boga Dekalog (Wj 20,1-21) i ogłosił go ludowi. Na górze błogosławieństw Jezus promulguje i interpretuje te same przykazania. Jezus jednak, jako nowy Mojżesz, przewyższa wielkością i godnością Mojżesza biblijnego. Wskazują na to formuły czasownikowe, jakich używa Mateusz, mówiąc o prawodawstwie, którego Mojżesz był pośrednikiem: „Powiedziano (*errethe*) przodkom” – czasownik ten w aoryście oznacza fakt przeszły historyczny o względnej trwałości. Natomiast gdy Mateusz mówi o promulgacji i interpretacji w przypadku Jezusa, posługuje się czasem teraźniejszym: „A Ja wam powiadam” (*lego*), podkreślając w ten sposób aktualność i ciągłą trwałość Jezusowego słowa, wieczną trwałość Jego nauki oraz absolutny autorytet prawodawcy. Jezus jest więc wyższy od Mojżesza<sup>4</sup>.

## 2. Jezus interpretuje stare Prawo

Jak Mojżesz na Synaju otrzymał od Boga Prawo i przekazał je ludowi (por. Wj 19,1-21), tak również Jezus, jako nowy Mojżesz, dał Prawo nowemu ludowi Bożemu. Prawo to zostało sformułowane w sposób szczególny w Kazaniu na górze (Mt 5-7). Prawo to nie jest zniesieniem Starego Przymierza, lecz jego nową interpretacją i radykalizacją<sup>5</sup>.

Czy uczniów Jezusa obowiązuje jeszcze stare Prawo? Odpowiedź na to pytanie była konieczna, ponieważ w Kościele czasów Mateusza ścierały się ze sobą dwie skrajne postawy. Pierwszą postawę określa ewangelista mianem *anomia* – bezprawie, nieprawość (7,23). Termin ten występuje tylko u Mateusza (7,23; 13,41; 23,28; 24,14) i oznacza prawdopodobnie jakąś grupę

<sup>4</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 2006, s. 209; T. Jelonk, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, RBL 26 (1973), s. 100–109.

<sup>5</sup> Por. C. H. Dodd, *Prawo Chrystusa*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 284–298; S. Czyż, *Postulat starotestamentalnego Prawa (Mt 5,17-20)*, Pz ST 4 (1983), s. 47–68.

antynomistów, którzy utrzymywali, że stare Prawo już jest nieaktualne. Drugą grupę natomiast reprezentował faryzeizm i rabinizm: była to postawa skrajnie legalistyczna, domagająca się skrupulatnego zachowania starego Prawa. W Kazaniu na górze Mateusz ustosunkowuje się do obu tych kierunków, przedstawiając zarazem rozumienie Prawa oparte o naukę, jaką głosi Jezus.

Najpierw odpowiada antynomistom, podkreślając trwałe wartości Prawa (por. 5,17-19). Odpowiedź ta zawiera dwa elementy. W pierwszym podkreśla trwałość i wiążący charakter Prawa, powołując się na słowa samego Jezusa: *Zaprawdę bowiem, powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni* (5,18). Werset ten ma swoją paralelę u Łukasza: *Lecz łatwiej niebo i ziemia przeminą, niż żeby jedna kreska miała odpaść z Prawa* (Łk 16,17). Logion ten sięga samego Jezusa; Łukasz zachował jego formę pierwotną, Mateusz natomiast przepracował go redakcyjnie. Praca ta nie zmieniła sensu logionu, lecz tylko mocniej uwypukliła jego pierwotne znaczenie. W podobny sposób o wiecznej trwałości Tory mówili rabinzi: „Bóg powiedział: Salomon i tysiąc jemu podobnych przeminie, ani jednej kresce z ciebie (tj. Tory) nie pozwolę przeminąć” (Sanhedrin, 2,20c). A więc i uczniowie Jezusa obowiązani są zachować Prawo. Antynomizm wobec tego jest błędem.

Dlaczego uczniów Jezusa obowiązuje zachowanie Prawa? Odpowiada na to Mateusz, powołując się na przykład i naukę Jezusa: *Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić* (5,17). Owo „nie sądzcie” wskazuje na to, że Mateusz stykał się z ludźmi błędnie rozumiejącymi sens misji Pana. Sądzieli oni, że Jezus powinien znieść Prawo i naukę proroków. „Znieść” (*katlyein*) jest wyrażeniem bardzo mocnym, oznacza „zniszczyć”, „zburzyć”. Wskazuje na tendencję do uwolnienia ludzi od powagi Prawa. Jezus nie przyszedł jednak w tym celu, aby Prawo znieść lub obalić, lecz aby je wypełnić (*pleroun*). Co oznacza „wypełnić” u Mateusza? Po pierwsze – w stronie czynnej (3,15; 5,17): wypełnić własnym czynem wolę Bożą, Boże przykazanie. Gdy odniesiemy to do wersetu 5,17, sens jest następujący: Jezus nie przyszedł znieść Tory, lecz ją wypełnić, realizować. Po drugie – w znaczeniu biernym i w kontekście wypełnienia się Pisma (1,22; 2,15; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54; 26,56) *pleroun* ma taki sens: w Chrystusie i przez Chrystusa oraz przez Jego dzieło zbawcze dokonuje się wypełnienia Tory. Jezus w sposób autorytatywny wykazuje w Prawie definitywne zamiary Boże; czyni to w ten sam sposób, w jaki całe Pismo zostało przez Niego wypełnione. Jest to realizacja eschatologiczna: Jezus uczy, co jest punktem kulminacyjnym zawartej w Prawie woli Bożej<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Na temat Mt 5,17 powstało wiele interesujących studiów. Omawia je H. Ljungmann, *Das Gesetz erfüllen*, Lund 1954, s. 19–36; J. Łach, *Nie sądzcie, że przyszedłem rozwiązywać Prawo albo proroków*, w: *Biblia Księga Ludu Bożego*, red. S. Stach, Lublin 1990, s. 79–89.

Biorąc pod uwagę cały kontekst Ewangelii Mateusza, trzeba powiedzieć, że *pleroun* (5,7) zawiera w sobie obydwie te znaczenia. Jezus wypełnił Prawo, poddając się jego wymaganiom, pełniąc swym czynem wolę Bożą (3,15), oraz wyjaśnił prawdziwą doniosłość i zasięg Prawa. Kontekst najbliższy zawiera Jezusową naukę o Prawie; jest ona w sposób szczególnie uwidocznioma w tzw. antytezach, w których Jezus wyjaśnia sens Dekalogu (por. 5,21-47). Prawo więc, wbrew poglądom antynomistów, obowiązuje również uczniów Jezusa.

Nie oznacza to, że Nauczyciel staje w jednym szeregu z legalistami. Stare Prawo obowiązuje bowiem chrześcijan nie w takim samym sensie, jak rozumiał je faryzeusz czy uczony w Piśmie, lecz jak je rozumiał i wypełniał sam Jezus; obowiązuje ich Prawo zgodnie z interpretacją i wzorem Mistrza. Co nowego w reinterpretację Prawa wnosi Jego nauka i przykład? Wnosi ona trzy bardzo istotne elementy: radykalizację, interioryzację i eliminację zbyt surowych Praw starotestamentalnych, koncentrując całe Prawo na przykazaniu miłości.

Na czym polega radykalizacja i interioryzacja wymagań Bożych? Widać to szczególnie w antytezach (5,21-48), które są skierowane nie przeciw samemu Prawu, lecz przeciw rabinackiej interpretacji tego Prawa. Antytezy: pierwsza (5,22), druga (5,28) i czwarta (5,44) wcale nie znoszą starych przykazań, lecz je zaostrzają i radykalizują. W myśl tych antytez nie tylko nie wolno zabijać, ale także gniewać się na brata; nie tylko nie wolno cudzołożyć, ale również pożądliwie patrzeć na kobietę; nie tylko nie wolno fałszywie przysięgać, lecz w ogóle unikać przysięgania. Inny natomiast charakter mają antytezy piąta (5,38-42) i szósta (5,42-48): ta ostatnia znosi jedynie błędną interpretację przykazania miłości (nienawiść nieprzyjaciół – 5,43c), natomiast w stosunku do właściwego przykazania (5,43b; Kpł 19,18) jest tylko zaostrzeniem i radykalizacją wymagań. Jedynym prawem, które zostało całkowicie odrzucone, a które zawiera Stary Testament, jest prawo odwetu (por. 5,38-39; Wj 21,23n; Pwt 19,21). Zastąpiło je zastosowanie przykazania miłości, które ma obowiązywać jako zasada interpretacji całego Prawa i nauki głoszonej przez proroków (por. 12,12). Antytezy więc, z wyjątkiem jedynie piątej, nie znoszą Prawa, lecz zaostrzają i radykalizują wymagania, przewyższając przez to sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszy<sup>7</sup>.

### 3. Większa sprawiedliwość ewangelicznego Prawa Jezusa

W antytezach ewangelista chciał pouczyć Kościół o tym, co go dzieli od faryzeizmu i co go nad niego wynosi. To, co „powiedziano przodkom” (tj. objawienie synajskie w aktualnej wówczas tradycji i interpretacji rabinicznej),

<sup>7</sup> Por. G. Strecker, *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,21-48 par.)*, ZNW 69 (1978), s. 36-72; I. Broer, *Die Antithesen der Bergpredigt. Ihre Bedeutung und Furektion für die Gemeinde des Matthäus*, Bi Ki 48 (1992), s. 128-133.

stanowiło fundament judaizmu i umożliwiała faryzeuszom uznawanie się za sprawiedliwych (por. 5,20). To zaś, co zostało powiedziane na innej górze (5,1 – *a Ja wam powiadam*), ma znaczenie dla Kościoła, stanowiąc fundament nowego rozumienia Prawa oraz takiej jego interpretacji, która umożliwi „sprawiedliwość większą” od sprawiedliwości w wydaniu faryzejskim (5,20). Wyrażenie „Ja wam powiadam” to autorytatywny sposób mówienia prawodawcy. Dzięki temu Kazanie na górze jest podstawą chrześcijańskiej tradycji prawno-etycznej. Jest ona w porównaniu z tradycją faryzejską czymś zupełnie nowym. Tę nowość i oryginalność zawdzięcza osobie Mesjasza-Nauczyciela.

W chrześcijańskim rozumieniu Prawa kładzie się duży nacisk na aspekt wewnętrzny, na jego głębszy wymiar; odrzuca się w nim nie tylko zewnętrzny przejaw grzechu, ale też dociera do najgłębszych korzeni zła, ukrytych w ludzkim sumieniu (5,21-31); postuluje się absolutną szczerość i prawdomówność wobec bliźnich (5,33-37); zdecydowanie odrzuca się odwet (5,38-42), zalecając zarazem powszechny zasięg miłości (5,43-48). Chodzi więc o nowe, pogłębiane i radykalizowane wypełnienie Dekalogu, a szczególnie pierwszego i największego przykazania.

Ten nowy sposób realizacji Prawa nazywa Mateusz „sprawiedliwością” – *dikaiosyne*. Jest to u Mateusza ulubione określenie (por. Mt 3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). U pozostałych synoptyków występuje bardzo rzadko, u Łukasza tylko raz (1,75). Najczęściej pojawia się ono w Kazaniu na górze, stanowiąc jeden z głównych jego wątków.

Co oznacza ta sprawiedliwość? Aby na to odpowiedzieć, trzeba przyjrzeć się bliżej tamtym czasom. W późnych księgach biblijnych oraz w judaizmie czasów Chrystusa było to centralne pojęcie religijne. W środowiskach tych miało ono wyraźny koloryt etyczno-religijny (por. Dn 4,24; Tb 1,3; 12,8; Syr 7,10; 29,12; Tb 1,18; 4,7.10.16; 10). Oznaczało postępowanie zgodne z wolą Bożą: wierne i całkowite zachowanie przykazań Bożych, życie według Prawa. Pojęcie to określało nie tylko zwykłą pobożność i prawość etyczną, ale ideał życia zgodnego z wolą Boga, pobożność, świętość, prawdziwą religię.

U Mateusza sprawiedliwość nie oznacza daru Bożego, dzięki któremu człowiek staje się sprawiedliwy, lecz ma ona również sens religijno-etyczny. Oznacza postępowanie zgodne z wolą Bożą wyrażoną w Prawie, a więc takie, które się Bogu podoba, etyczno-religijną uczciwość człowieka wobec Boga i Jego sądu. To ciągle odwoływanie się do Boga, Jego woli i Prawa jest rzeczą istotną. W tym bowiem tkwi zasadnicza różnica między biblijnym a pogańskim pojęciem sprawiedliwości. Kazanie na górze w tym właśnie znaczeniu odnosi to określenie do uczniów Jezusa.

Klasyyczny tekst, w którym sprawiedliwość pojmowania jest w taki właśnie sposób, to Mt 6,1: *Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi*. W tekście greckim zamiast „uczynków pobożnych” jest „sprawiedliwości waszej”. Sprawiedliwość nie oznacza tu daru

Bożego, lecz obowiązki i uczynki etyczno-religijne. Wskazuje na to bezpośredni kontekst, który je wylicza, a są to: jałmużna, modlitwa, post (6,2-18). Uczniowie Jezusa tak powinni wykonywać te tradycyjne uczynki pobożności, aby ich świadkiem i celem był tylko Bóg. Wówczas będą one zdrowe już od samych podstaw. Identyczne znaczenie ma sprawiedliwość w Mt 6,33 oraz w błogosławieństwach (5,6.10). Werset 6,33 można by przetłumaczyć następująco: *Starajcie się najpierw o królestwo (Boga) i o Jego sprawiedliwość*. Jak Prawu Jahwe w Starym Testamencie odpowiadały obowiązki ludu Bożego, tak Prawu królestwa Bożego odpowiada obowiązek uczniów Jezusa. Wreszcie w Mt 5,6.10 sprawiedliwość nie oznacza usprawiedliwienia w sensie Pawłowym, lecz wierność uczniów Jezusa, postępowanie potwierdzone przez Boga. Szczęśliwi są ci, którzy łakną i pragną coraz doskonalszego życia chrześcijańskiego.

Zasadniczy i programowy tekst o sprawiedliwości znajduje się w Mt 5,20: sprawiedliwość uczniów musi być „większa” od faryzejskiej. Co to znaczy? Podstawowym pytaniem pobożnego Żyda, a w sposób szczególny uczonego w Piśmie i faryzeusza było: jak osiągnąć sprawiedliwość w oczach Boga? Odpowiadano sobie, że dzięki wypełnianiu Prawa i dobrym uczynom. Jeżeli one przeważą szalę win przed Bogiem-Sędzią, to się wtedy człowiek ostoi. Taka koncepcja prowadziła do pobożności zewnętrznej, sformalizowanej. Jej krytykę podejmuje całość Ewangelii Mateusza. W świetle utarczek słownych z Jezusem faryzeusze kładli zbyt wielki nacisk na literę Prawa, co prowadziło do legalizmu, tj. do czysto zewnętrznego zachowania przepisów, a także do samochwalstwa i pogardy dla innych<sup>8</sup>.

Kazanie na górze stanowczo występuje przeciw podobnym postawom. Owo „więcej”, którego żąda Jezus, polega najpierw na wewnętrznym nastawieniu i czystej intencji, które rozstrzygają o czynie etyczno-religijnym. Jako nazwy dla tego wewnętrznego nastawienia ewangelista użył terminu „serce”. Stosuje go przeważnie w znaczeniu przenośnym (por. 5,8.28; 6,21; 9,4; 11,29; 12,34; 13,19; 15,8; 16,18; 18,35; 22,37), a chodzi tu o ludzkie wnętrza w różnorodnych tego wnętrza aspektach (siedziba myśli, życzeń, uczuć i decyzji etycznych). „Serce” pełni więc taką samą funkcję, jaką my przypisujemy sumieniu. I właśnie to, co pochodzi z serca, czyni człowieka nieczystym: *Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa* (Mt 15,19). Jest to wyraźne nawiązanie do Iz 29,13, gdzie Jahwe wyrzuca swemu ludowi, że czei Go tylko wargami, a serce jego jest dalekie od Boga. Swoją tezę, tak mocno sformułowaną w 15,19, ilustruje ewangelista konkretnymi przykładami w Kazaniu na górze, a w sposób szczególny w antytezach: pożądlive patrzenie na kobietę jest już

<sup>8</sup> Por. G. Schrenk, *Dykaiosyne*, TWNT, t. II, s. 197; A. Feuillet, *Dwa aspekty sprawiedliwości w Kazaniu na Górze*, „Communio”, 1 (1981), z. 1-2, s. 70-73.



zdradą popełnioną w sercu (5,28); człowiek nie powinien być przykuty do skarbów ziemskich, lecz zakorzeniony w Bogu (6,21); prawdziwie błogosławieni to ludzie czystego serca, tj. ludzie prości, wewnętrznie szczerzy, lojalni, służący Bogu i ludziom<sup>9</sup>.

Kładąc tak duży nacisk na postawę wewnętrzną, na czystą intencję i sumienie, ewangelista nie chce jednak pomniejszać wartości zewnętrznego czynu etycznego (5,16). Niemniej czyn ten ma być owocem postawy wewnętrznej. Wyraził to św. Mateusz w sposób bardzo wymowny pod koniec Kazania na górze (7,12-27). Wprowadzony w przypowieść dom na skale (7,24-27) jest apelem, by słów Jezusa nie tylko słuchać, ale je również wypełniać (6,10; 7,21). Nie ma bowiem prawdziwej sprawiedliwości bez etycznych czynów. Na tym właśnie polega różnica między Ewangelią a faryzeizmem, między chrześcijaństwem a judaizmem. Ten ostatni przeceniał to, co zewnętrzne, Jezus kładł nacisk na postawę wewnętrzną i na wypływający z niej czyn. Takiej postawy etycznej domagał się od swoich uczniów.

#### 4. Miłość duszą Prawa Jezusa

Drugim nowym elementem, jaki Jezus wniósł w interpretację starego Prawa, jest całkowite podporządkowanie go miłości. Sam też się do tego stosował przez swoje słowo i przykład.

Przykazanie miłości występuje u wszystkich synoptyków (por. Mk 12, 28-31; Mt 22,34-40; Łk 10,25-28), u Mateusza jednak zostało wyudatnione w sposób szczególny. W trakcie polemiki pewien faryzeusz pyta:

„Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?” On mu odpowiedział: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,34-40).

Gdy porównamy perykopę Mateusza z paralelną perykopą Marka, wyraźnie widać, że pierwszy ewangelista inaczej rozłożył akcenty. Nacisk redakcyjny spoczywa nie na „drugie podobne jest”, lecz na „całe Prawo” i „na tych dwóch”. Mateusz wyraźnie koncentruje i skupia całe Prawo na jednym punkcie, w którym zawarte jest wszystko, tj. na przykazaniu miłości. To wielkie przykazanie jest istotą „Prawa i Proroków” (22,40). U Mateusza jednak jest ono rozumiane nie tylko jako maksyma etyczna, ale również jako zasada teologiczna. Wskazują na to dwie rzeczy: cel redakcji Mateuszowej, która w sformułowaniu

<sup>9</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Chrystus odwołuje się do „serca”*, w: *Jan Paweł II naucza*, t. 2. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 133–142.

wersetu 40 wyraźnie różni się od tekstów paralelnych (Mk 12,31; Łk 10,28), oraz czasownik *krematai*. Jest to termin techniczny, odpowiadający aramejskiemu *talui*. Oznaczał on egzegetyczną dedukcję normy postępowania, przeprowadzoną na podstawie perykopy biblijnej. Stosując to do tekstu Mateusza, wyraża on następującą myśl: z przykazania miłości może być wyprowadzona egzegeza całej Tory. Wola Boża nie tylko osiąga w tym przykazaniu swój punkt kulminacyjny, lecz zawiera ją ono w sposób zupełny i całkowity. W punkcie tym widać zasadniczą opozycję wobec faryzejskiego legalizmu. Faryzeizm znał rozróżnienie między przykazaniami łatwymi i trudnymi, jednak nie miało to większego znaczenia, ponieważ nie istniał dla nich hierarchiczny porządek praw. Inaczej jest u Mateusza. Każde z obu przykazań miłości (Pwt 6,5; Kpt 19,18) jest nie tylko największe, lecz zawisło na nich „całe Prawo i Prorocy”, tak jak drzwi utrzymują się na zawiasach. Są one normą podstawową. Wypełniając je, wypełnia się inne prawa. Zamiast wielości jest więc jedność, zamiast rabinicznej koncepcji równego znaczenia wszystkich praw – ukazanie ich w hierarchicznym porządku. Mateusz wyniósł przykazanie miłości do rangi kanonu interpretacyjnego całej Tory.

W Kazaniu na górze przykazanie miłości występuje jako zasada wyjaśniająca „całe Prawo i Proroków” oraz jako etyczny kodeks dla uczniów Jezusa. W znaczeniu pierwszym widoczne jest ono w złotej regule postępowania: *Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy* (7,12). Reguła ta w redakcji Łukasza ma formę krótszą: *Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie* (Łk 6,31). Mateusz, dodając do logionu Łukasza: *Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy*, czyni wyraźną aluzję do największego z przykazań (12,40). Złotą regułą należy więc interpretować zgodnie z przykazaniem miłości. Wyrażenie „wszystko, co byście chcieli” oznacza u Mateusza właśnie to, co wypracował on jako nowe ujęcie w konkretnym realizowaniu miłości bliźniego. Między przykazaniem miłości a „Prawem i Prorokami” istnieje w redakcji Mateusza jakby znak równania (*houtos estin*). Następnie w złotej regule (7,12) streszczają się wszystkie nakazy Kazania na górze. Wszystkie więc są interpretowane w odniesieniu do przykazania miłości. To miłość jest podstawą i ukrytym celem wszystkich przykazań. Na jej wykonaniu zawisło „całe Prawo i Prorocy”<sup>10</sup>.

W drugim sensie, czyli jako norma etyczna, przykazanie miłości również jest obecne w Kazaniu na górze. Uczniowie Jezusa mają miłować nie tylko współbraci (7,15), ale wszystkich, nawet wrogów i prześladowców (5,38-48).

<sup>10</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Jezusowe prawo miłości*, „Ethos”, 43 (1998), s. 133-142; P. Kasiłowski, *Przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego w tradycji synoptycznej*, WST 10 (1997), s. 141-150; J. Łach, *Relacja „złotej reguły postępowania” (Mt 7,12) do nakazu miłości nieprzyjaciół (Mt 5,43-48)*, RBL 42 (1988), s. 457-465.

W tym ostatnim fragmencie wyraźnie widać redakcyjny wysiłek Mateusza, wyrażający się w zaostrzeniu wymagań. Przez takie rozłożenie akcentów na logiach Jezusa, zamknął on ostatnią możliwą furtkę tym, którzy chcieliby ograniczyć powszechny wymiar miłości. Ta sama miłość widoczna jest wreszcie w nawoływaniach do zgody i przebaczenia. Jak Bóg przebacza nasze winy, tak i my winniśmy przebaczać braciom (6,12.14). Dopiero wtedy, gdy się wypełni ten bezwarunkowy obowiązek, ofiara nasza będzie Bogu miła. Krótką przypowieść „w drodze do sędziego” (5,25-26) interpretuje Mateusz jako apel wzywający do pojednania. Relacje między braćmi również powinny być określone przez miłość: gniewanie się na brata porównane jest z morderstwem (5,21); krytyka i sądzenie bliźnich zasługuje na surowy Boży sąd (7,1-6).

## 5. Znaczenie Jezusowego rozumienia Prawa dla kanonicznej praktyki

We współczesnej egzegezie Kazanie Jezusa na górze (Mt 5-7) nazywa się *lex Christi* lub Konstytucją nowego ludu Bożego. Rodzi się pytanie, czy Prawo to ma jakieś znaczenie dla współczesnej praktyki kanonicznej?

Najpierw należy stwierdzić, że analiza Kazania na górze i miejsc paralelnych potwierdza całkowicie tezę Jana Pawła II wyrażoną w Konstytucji *Sacrae disciplinae leges*. Nie tylko potwierdza, ale pokazuje, jak papieska teologia prawa głęboko zakorzeniona jest w Biblii. Tezę tę tak można by streścić: Jezus Chrystus nie zniszczył bogatego dziedzictwa Prawa i Proroków Starego Testamentu, lecz je wypełnił (Mt 5,17); dzięki temu należy ono w nowy i doskonalszy sposób do dziedzictwa Nowego Testamentu<sup>11</sup>. To wypełnienie starego Prawa przez Jezusa, według Papieskiej Komisji Biblijnej<sup>12</sup>, przedstawia się następująco:

Jezus potwierdza trwałą wartość Prawa (Mt 5,18-19), ale w nowej interpretacji, podanej z pełnym autorytetem (M 5,21-48). Jezus „dopełnił” Prawo (Mt 5,17), radykalizując je: czasem znosi literę Prawa (rozwód, prawo odwetu), czasem nadaje mu nową, bardziej wymagającą interpretację (morderstwo, cudzołóstwo, przysięga) lub bardziej elastyczną (szabat). Jezus kładzie nacisk na podwójne przykazanie miłości Boga (Pwt 6,4) i bliźniego (Kpł 19,18), na których „opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,34-40). Obok Prawa, Jezus, nowy Mojżesz, daje poznać ludziom wolę Bożą skierowaną najpierw do Żydów, a potem do innych narodów (Mt 28,19-20)<sup>13</sup>.

Takie rozumienie Prawa przez Jezusa nie może być bez wpływu na współczesne prawodawstwo Kościoła, ponieważ – jak uczy Jan Paweł II – we wspomnianej na początku Konstytucji, „długie dziedzictwo prawa, które

<sup>11</sup> Por. *Sacrae disciplinae leges*, s. 11.

<sup>12</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.

<sup>13</sup> Tamże, s. 87.

zawiera się w księgach Starego i Nowego Testamentu i z którego cała tradycja prawna i prawodawcza Kościoła się wywodzi jakby ze swojego pierwszego źródła<sup>14</sup>. Jeżeli więc Kodeks oparty jest „na dziedzictwie prawnym i ustawodawczym Objawienia i Tradycji”, to również współcześnie należy się liczyć z dziedzictwem prawnym Objawienia i Tradycji. Papież podkreśla, że szczególnie ważną rzeczą jest znajomość natury Kościoła zgodnie z nauką *Vaticanum II*. Nowy Kodeks bowiem można rozumieć jako „wielki pas transmisyjny”, przenoszący na język kanoniczny soborową eklezjologię<sup>15</sup>. Wynika z tego w sposób oczywisty konieczność znajomości przez kanonistów również teologii, a szczególnie eklezjologii. Wielu kanonistów chlubi się tytułem doktora obojga praw, tj. prawa rzymskiego i kanonicznego. W świetle Konstytucji *Sacrae disciplinae leges* prawnicy Kościoła winni być raczej doktorami obojga dyscyplin: teologii i prawa.

Związek prawodawstwa kościelnego z Jezusową działalnością reinterpretacji starego Prawa w Kazaniu na górze domaga się również naśladowania Jezusa w interpretacji Prawa. Styl ten można wyrazić w krótkim zdaniu: większa sprawiedliwość i prymat miłości. Za literą Prawa, za paragrafem, trzeba widzieć człowieka. Na ten styl Jezusa wskazał Jan Paweł II w cytowanej Konstytucji:

Celem Kodeksu nie jest bynajmniej zastąpienie w życiu Kościoła lub wiernych wiary, łaski, charyzmatów zwłaszcza, miłości. Przeciwnie, w Kodeksie chodzi raczej o to, aby rodził taki porządek społeczności kościelnej, który – przyznając główne miejsce miłości, łasce i charyzmatom – jednocześnie ułatwiałby ich uporządkowany postęp w życiu, czy to w społeczności kościelnej, czy to poszczególnych ludzi, którzy do niej należą<sup>16</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego winien tak być stosowany, żeby do wspólnoty ludu Bożego wprowadzać porządek, który ułatwi realizację miłości. Jednym słowem, nowy Kodeks Prawa Kanonicznego winien ułatwić realizację programu duszpasterskiego Jana Pawła II na trzecie tysiąclecie: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii, oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata”<sup>17</sup>. Będzie to równocześnie naśladowanie stylu Jezusa.

Oficjał Sądu Biskupiego, który chce sędzić w stylu Jezusa, winien być ikoną Chrystusa – Sędziego. Ten zaszczytny urząd w kieleckim Kościele z godnością i kompetencją pełnił ponad pięćdziesiąt lat Ksiądz Jubilat, któremu z potrzeby serca dedykujemy te „Studia”.

<sup>14</sup> *Sacrae disciplinae leges*, s. 11.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>16</sup> Tamże, s. 17.

<sup>17</sup> *Novo millennio ineunte*. List apostolski Jana Pawła II, Roma 2001, 42–43.

## Sommario

### GESÙ CRISTO E L'EREDITÀ DELL'ANTICO E DEL NUOVO TESTAMENTO

Il presente articolo è un commento biblico alle tesi teologiche della Costituzione apostolica "Sacrae disciplinae leges" di Giovanni Paolo II. Questa Costituzione costituisce l'introduzione al nuovo Codice di Diritto Canonico, mettendo in rilievo due tesi riguardanti la teologia del diritto ecclesiastico: 1) il nuovo Codice di Diritto Canonico utilizza l'eredità dell'Antico e del Nuovo Testamento – perciò la Sacra Scrittura è origine del diritto canonico; 2) Gesù Cristo non venne per abolire la legge dell'Antico Testamento ma per dare compimento ad essa (cf. Mt 5,17).

Nei primi quattro paragrafi l'autore indica ciò che costituisce la realtà di questo compimento dell'Antica Legge da Gesù: è una sua radicalizzazione, interiorizzazione e scioglimento di alcune antiche leggi (pe. legge del taglione). Nell'ultimo paragrafo viene indicato quale influenza sulla legge del Codice ebbe l'attività di Gesù nell'ambito della legge. Inoltre, l'autore sottolinea che il diritto canonico, se vuole essere fedele alla sua origine, deve distinguersi da una maggiore giustizia rispetto alla legge laica e deve distinguersi da un vero amore, e cioè oltre la lettera del diritto vi si deve vedere l'uomo stesso.

(tłum. ks. P. Borto)

**Ks. prof. dr hab. Józef KUDASIEWICZ** – ur. w 1926 r. w Kijach, biblista, absolwent KUL i Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, emerytowany prof. KUL. Był kierownikiem Instytutu Nauk Biblijnych KUL i kierownikiem Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu. Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski, Stowarzyszenia Biblistów Polskich i Polskiego Towarzystwa Mariologicznego. Główne obszary badań: Ewangelie synoptyczne w aspekcie historycznym, teologicznym i literackim, biblistyka stosowana i teologia biblijna ze szczególnym uwzględnieniem mariologii. Najważniejsze publikacje książkowe: *Biblia, historia, nauka* (1978); *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (1986, tłum. na język angielski: *The Synoptic Gospel Today* – 1996); *Jezus historii a Chrystus wiary* (1987); *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* (red., współautor, 1991); *Matka Odkupiciela* (1991, tłum. na język rosyjski – 2000); *Odkrywanie Ducha Świętego* (1998); *Poznawanie Boga Ojca* (2000); *Biblijna droga pobożności maryjnej* (2002); *Nowe tajemnice Różańca Świętego* (2002). *Oto Matka twoja. Biblijny katechizm maryjny* (2007). Autor tłumaczeń i komentarzy do listów św. Jana w Biblii Poznańskiej. Dwa razy nominowany do nagrody „Totus”.