

Mariusz Rosik

Zapowiedź Nowego Przymierza (Jr 31,31-34) w Enarrationes in Psalmos św. Augustyna

Verbum Vitae 4, 245-265

2003

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZAPOWIEDŹ NOWEGO PRZYMIERZA (JR 31,31-34) W ENARRATIONES IN PSALMOS ŚW. AUGUSTYNA

Ks. Mariusz Rosik .

Św. Augustyn był bez wątpienia największym egzegetą swojego czasu. Jako spadkobierca (po aleksandryjczykach) prymatu sensu duchowego w lekturze Biblii, w swoich pismach natury egzegetycznej podejmował każdy żywy wówczas temat teologiczny. Jednym z nich jest przymierze, które należy do centralnych zagadnień teologicznych Starego Testamentu¹. Zagadnienie przymierza kilkakrotnie powraca w augustyńskich objaśnieniach psalterza (*Enarrationes in Psalmos*). Biskup Hippony, komentując dzieło psalmisty, sięga do zapowiedzi nowego przymierza, zapisanego na kartach Księgi Jeremiasza (Jr 31,31-34). Prorok Jeremiasz², w formie *rib*³, relacjonu-

¹ W. Eichrodt całość orędzia teologicznego Biblii Hebrajskiej ujmuje w kategorii przymierza. Tytuły wszystkich rozdziałów jego pracy *Theologie des Alten Testaments, Teil I* (Stuttgart 1959⁶) zawierają rzeczownik „przymierze”.

² Imię proroka (hebr. *Jirme-jahu*), oznacza „Jahwe dźwiga”. Jeremiasz urodził się bądź około 650 roku przed Chr. (J.S. Synowiec, *Procy Izraela. Ich pisma i nauka*, Kraków 1999³, 281), bądź 23 lata później (takiego poglądu broni J.M. Abrego de Lacy, *I libri profetici*, Brescia 1996, 135). W każdym razie czasowa odległość pomiędzy Jeremiaszem a Augustynem wynosi około tysiąca lat.

³ B. Gemser, „The *rib*- or Controversy Pattern in Hebrew Mentality”, w: *Wisdom in Israel and the Ancient Near East*, VT. S 3, Leiden 1955, 120; P. Beauchamp, „Propositions sur l’alliance de l’Ancien Testament comme structure centrale”, RSR 58 (1970) 161-163.

je tam zerwanie przymierza zawartego „z przodkami” (Jr 31,31) oraz zapowiada realizację nowego związku pomiędzy Jahwe a Izraelem (Jr 31,32-34). Według genologii biblijnej, *rib* (hebr. „spór”) jest specyficznym gatunkiem literackim, w którym prorocy prezentują spór pomiędzy Bogiem a Jego ludem; celem owego sporu jest doprowadzenie do pojednania pomiędzy stronami. Pojednanie to wyrazić się ma w zawarciu nowego przymierza, w miejsce dawnego, które zostało zerwane.

Objaśniając psalmy, Augustyn posłużył się w *Enarrationes* (*Enar.*) przekładem italskim (starszym od mediolańskiego), z którego nie tylko korzystał w Afryce, ale który zapewne także przywiózł ze sobą stamtąd. Rękopisy znalezione zostały w Weronie, St. Gallen i w kodeksie synaityckim. Augustyn dokonywał niekiedy poprawek tekstu, a to z dwu powodów: jako retor, a przy tym znakomity znawca języka łacińskiego, starał się nadać przekładowi godniejszą i bardziej poprawną formę; zamiarem jego było również uzgodnienie przekładu z tekstem greckim Septuaginty⁴. Same *Enarrationes* stanowią najbardziej obszerne dzieło Augustyna, w którym autor zawarł dwa typy komentarzy do psalterza: pierwszy z nich przyjmuje formę kazań, drugi zaś to objaśnienia pisemne poszczególnych słów lub całych zwrotów. Zróżnicowany charakter poszczególnych objaśnień psalmów należy również tłumaczyć długim okresem pisania dzieła. Augustyn poświęcił na to aż dwadzieścia sześć lat (od 392 r. do 418 r.).

Metoda interpretacyjna Augustyna, zastosowana w *Enarrationes*, zbliżona jest do dwóch spośród siedmiu zasad proponowanych przez żydowskiego rabiego Hillela⁵. Pierwsza z nich nosi nazwę *Binjan ab mishene ketu-*

⁴ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, Pisma Starochrześcijańskie Pisarzy XXXVII, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, 8-9.

⁵ Hillel znany jest przede wszystkim z przypisywanych mu „siedmiu reguł” interpretacji tekstów biblijnych; *de facto* jednak nie on był ich autorem, gdyż posługiwano się nimi dość powszechnie już w początkach epoki rabinackiej; Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej

bim – „w przypadku dwóch tekstów biblijnych”; metoda zasadza się na dwóch fragmentach, które mówią o tym samym prawie i prezentują cechę wspólną. Na ich podstawie wnioskuje się o innych prawach o tej samej charakterystyce. Druga to *Kajotse bo mimaqom aher* – wyjaśnia tekst biblijny w oparciu o fragmenty podobne, stosując zasadę analogii⁶. Stosując te metody (choć wcale ich tak nie nazywając) Augustyn sięga także do interpretacji alegorycznej, rozwiniętej wcześniej przez szkołę aleksandryjską; zasadniczą rolę w tej metodzie pełni metafora. Lektura Biblii przez Augustyna jest tzw. „lekturą duchową” (*lectio spiritualis*), co nie oznacza jednak, że autor pomija lub bagatelizuje literacki (dosłowny) sens czytanych tekstów. Połączenie sensu dosłownego i duchowego pozwala Augustynowi wydobyć głębię analizowanych fragmentów biblijnych, głębię, której interpretacja byłaby pozbawiona, gdyby zatrzymała się jedynie na jednym z odsłanianych znaczeń.

Bazując na sensie wyrazowym Jr 31,31-34 i przez pryzmat komentowanych psalmów biskup Hippony wyłuszcza sens duchowy zapowiedzi prorockiej. W niniejszej analizie pokazane zostaną te aspekty nowego przymierza, które stanowią o specyfice interpretacji augustyńskiej. W celu ukazania aktualności tej interpretacji należy przedstawić tu w wielkim skrócie najnowsze osiągnięcia egzegezy w kwestii interpretacji Jr 31,31-34.

Egzegeci zgadzają się co do tego, że Jr 31,31-34 stanowi oddzielną jednostkę literacką, łatwo wyodrębniającą się z kontekstu, w który została włączona. W samej

Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej (tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002) nazywa siedem *middoth* Hillela „najstarszym pomnikiem rabinicznej metody egzegetycznej, opartej [...] na tekstach Starego Testamentu” (tamże, 22).

⁶ Szersze wyjaśnienie tych zasad zob. w: P.S. Alexander, „Interpretacja żydowska”, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1996, 215-219.

strukturze tej jednostki dostrzegalne są dwie części odgraniczone przez powtórzenie formuły prorockiej „wyroczenia Pana”: ww.31-32 i ww.33-34⁷.

„Nowość”, która cechuje przymierze zapowiadane przez Jeremiasza, prorok definiuje na zasadzie kontrapozycji w stosunku do przymierza zawartego z przodkami („nie jak przymierze, które zawarłem z waszymi ojcami”; w.32a). Historia Izraela zna liczne reformy religijne, które miały na celu odnowienie przymierza synajskiego. Każde takie „odnowienie” miało na celu przywrócenie pierwotnego przymierza. „Nowe przymierze” nie jest kolejną reformą religijną, lecz pozyskaniem przez Izrael zupełnie nowego typu relacji z Bogiem Jahwe, odmiennej od Jego relacji z „ojcami”⁸. Wskazuje na to przede wszystkim schemat gatunku literackiego *rib*, wykorzystanego przez Jeremiasza, który zasadza się w pierwszej części zapowiedzi (Jr 31,31-32) na trzech momentach: zawarcie dawnego przymierza, złamanie go i doświadczenie nieobecności Jahwe, równoznaczne z pozbawieniem Jego błogosławieństwa. Celem każdego *rib* było doprowadzenie – dzięki przebaczeniu wyznanych win – do nowej więzi między Bogiem i ludem. Jest o tym mowa w drugiej części proroctwa (ww. 33-34).

Badania egzegetyczne wykazują, że obydwie części zapowiedzi w Jr 31,31-34 odznaczają się wewnętrzną spójnością i są wzajemnie ściśle powiązane. Kontynuacja pomiędzy dawnym i „nowym przymierzem” widoczna jest w używanej terminologii, w wyrażeniach czasowych i w określeniu adresata. Ta sama terminologia służy opisywaniu obydwu przymierzy („zawrzeć przymierze”, „prawo”, formuła: „Ja będę im Bogiem, oni zaś będą mi narodem”). Okolicznik czasu „po tych dniach” odnosi się bez wątpienia do przy-

⁷ W obydwu częściach najpierw zamieszczono zapowiedź nowego przymierza, a następnie wykorzystano jednakową sekwencję podmiotów gramatycznych: Ja (Jahwe) – oni (Izrael) –Ja (Jahwe).

⁸ Termin „ojcowie” nie odnosi się jedynie do patriarchów, Abrahama, Izaaka i Jakuba, lecz wskazuje na pokolenie świadków uwolnienia z Egiptu.

mierza zawartego „z przodkami”. „Nowe” przymierze może zaistnieć dopiero „po dniach” dawnego, zerwanego przymierza i „po” czasie karzącego gniewu Jahwe, w tym wypadku uobecnionego w wygnaniu.

Adresatem obietnicy jest ten sam „dom Izraela” (*bet Israel*), pokolenie grzeszne, które sprzeniewierzyło się swemu Bogu i złamało dawny pakt z Bogiem. Temu właśnie pokoleniu przypisać mają w udziale trzy dary obietnicy: Prawo wypisane w sercach (w.33a), poznanie Pana (w.34a) i przebaczenie wykroczeń (w.34b)⁹.

W objaśnieniach Psalmów Augustyn kilkakrotnie cytuje fragmenty Jeremiaszowej zapowiedzi nowego przymierza. Cytaty te pojawiają się w komentarzach do czterech psalmów: 46 (*Enar.* 45,6), 74 (*Enar.* 73,23), 105 (*Enar.* 104,6-7) i 119 (*Enar.* 118 (11),1)¹⁰. Każdy z powyższych komentarzy do poszczególnych psalmów uwypukla inny aspekt nowego przymierza; ich zestawienie daje pełny obraz „nowego przymierza” w rozumieniu Augustyna.

1. UNIWERSALIZM NOWEGO PRZYMIERZA (JR 31,33 w *ENAR.* 45,6 [Ps 46,3])

Objaśnienie do Psalmu 46 [u Augustyna w *Enar.* 45] powstało w Hipponie, gdzie Augustyn wygłosił je jako wielkopostną homilię. Alegoryczna interpretacja Ps 46,3 („Przeto się nie boimy, choćby waliła się ziemia i góry

⁹ M. Rosik, „Prorocy starotestamentowi o Nowym Przymierzu”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 10 (2002) 1, 102-106.

¹⁰ Numeracja psalmów u Augustyna jest taka jak w używanej przez niego łacińskiej wersji psalterza, natomiast numeracja poszczególnych partii tekstu objaśnień (tzw. paragrafów) do poszczególnych psalmów niekoniecznie zgadza się z numeracją wersetów psalmów, stąd w nawiasie kwadratowym podano sigła za Biblią Tysiąclecia. Tekst polski *Enarrationes* podano za: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy XXXVII-XLII, Warszawa 1986.

zapadały w otchłań morza”), w której pojawia się nawiązanie do Jr 31,33, jest u Augustyna szeroko rozwinięta. Zgodnie z naturą alegorii, każdy jej element jest metaforą¹¹, czyli wyrażeniem, w którego obrębie następuje zmiana znaczenia. Zmienione, czyli metaforyczne znaczenie bazuje na znaczeniach znanych. I tak dla autora *Enarrationes* poszczególne metafory występujące w Ps 46,3 są następujące: ziemia to naród żydowski otoczony przez pogan jak łód otoczony jest przez morze; morze to konsekwentnie narody pogańskie; góry to Apostołowie Chrystusa i ich nauka; wśród gór jedna wznosi się ponad inne – to Chrystus, do którego Augustyn stosuje prorocstwo Izajasza: „Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stanie mocno na wierzchu gór i wystrzeli ponad pagórki” (Iz 2,2; autor przytacza tekst łaciński, w którym brak wzmianki o świątyni: „Erit in novissimis temporibus, manifestus mons Domini, paratus in cacumine montium”). Oprócz terminów rzeczownikowych, metaforyczne znaczenie przyjmują także poszczególne wyrażenia czasownikowe. I tak: trzęsienie ziemi oznacza przyjście Chrystusa do Żydów, których należy widzieć pod metaforą ziemi; zapadanie się gór w otchłań morza (albo inaczej przeniesienie gór do morza) to apostołskie głoszenie Dobrej Nowiny o zbawieniu wśród narodów pogańskich. Augustyn wspomina także o przeniesieniu w morze góry symbolizującej Chrystusa, co oznacza, że w przepowiadaniu Chrystus opuszcza Żydów i udaje się do pogan („Deseruit enim gentem judaeam, et factus est in Gentibus; translatus est de terra ad mare”). Tok rozumowania biskupa Hippony jest następujący: łaciński tekst psalmu, który zamiast o „zapadaniu się” (jak w tekście hebrajskim) mówi o przeniesieniu gór w serce morza („transferentur montes in cor maris”), pozwala łatwo połączyć omawiany wiersz z logionem Jezusa: „Kto powie tej górze: Podnieś się i rzuć się w morze,

¹¹ J. Czernski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych*, Opolska Biblioteka Teologiczna 42, Opole 2000, 147-148.

a nie wątpi w duszy (dosł. „w sercu” – przyp. mój), lecz wierzy, że spełni się to, co mówi, tak mu się stanie” (Mk 11,23). Logion ten zapowiada, w przekonaniu Augustyna, zanieśenie Ewangelii poganom. Pośród wszystkich gór jedna jest wyniosła (por. Iz 2,2), a inne ją „zwiastują” („montes sunt annuntiantes montem”); to Chrystus pośród Apostołów. Chrystus, którego przyjście do narodu żydowskiego było jak trzęsienie ziemi, został przez Żydów odrzucony. W ten sposób spełniły się słowa Boże wypowiedziane przez Izajasza, a przytoczone u Mateusza: „Naród ten czci Mnie tylko wargami, lecz sercem swym daleko jest ode Mnie” (Iz 29,13; Mt 15,8)¹². Na skutek odrzucenia zbawczego orędzia przez Żydów, zostało ono skierowane do pogan, zgodnie ze słowami Pawła i Barnaby: „Należało głosić słowo Boże najpierw wam [Żydom]. Skoro jednak odrzucacie je i sami uznajecie się za niegodnych życia wiecznego, zwracamy się do pogan” (Dz 13,46). Dzięki temu spełniła się inna zapowiedź zapisana przez psalmistę: „Służy mi lud, którego nie znałem” (Ps 18,44b).

W takim właśnie kontekście pojawia się nawiązanie do Jeremiaszowej zapowiedzi nowego przymierza, a dokładnie do jednego z jego aspektów: prawa wypisanego w sercach (por. Jr 31,33): „Hoc enim et de Novo Testamento promittit Dominus, per prophetam dicens: Dabo leges meas in cordibus eorum”. Zdaniem Augustyna prawem tym są „przykazania przekazane wszystkim narodom przez Apostołów, aby wierzyły i zachowywały” („praecepta per Apostolos indita omnium Gentium fidei et credulitati”) i właśnie one „nazwane zostały górami przeniesionymi w środek morza” („montes dicti sunt translati in cor maris”). W ten sposób i tak już szeroka metaforyka zostaje jeszcze bardziej rozbudowana: w obrazie gór należy widzieć już nie tylko Apostołów, ale także ich nauczanie,

¹² „Vere enim Gentes crediderunt montibus, ut in corde maris essent montes illi: non sicut Judaei, de quibus dictum est, Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me” (*Enar.* 45,6).

czyli treść Ewangelii. Jeremiaszowe określenie „prawo wypisane w sercach” nabiera więc przy takiej interpretacji wyraźnych cech uniwersalizmu: prawo to podarowane zostało nie tylko Żydom, ale także poganom, by i oni mogli dostąpić zbawienia. Ten sam rys uniwersalizmu pojawia się także w dalszej części zapowiedzi nowego przymierza u Jeremiasza, choć w nieco innym aspekcie: „I nie będą musieli się wzajemnie pouczać mówiąc: Poznajcie Pana!, wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana” (Jr 31,34). Zasadniczym więc rysem nowego przymierza, który wydobywa Augustyn z zapowiedzi Jeremiasza w swoim komentarzu do Ps 46,3 jest jego uniwersalizm; przymierze to skierowane jest tak do Żydów, jak i do pogan.

2. CZYSTOŚĆ SERCA WARUNKIEM UCZESTNICTWA W NOWYM PRZYMIERZU (JR 31,31-32 W *ENAR.* 73,23 [Ps 74,20])

Komentarz do Psalmu 74 (u Augustyna w *Enar.* 73) powstał w roku 412, dokładnie w okresie Wielkiego Postu, jako kazanie wygłoszone w Hipponie. Augustyn, komentując wiersz 23 tej „pieśni pouczającej”¹³, który w tłumaczeniu z przekładu italskiego brzmi: „Wejrzyj na przymierze Twoje („Respice in testamentum tuum”), ponieważ zasycili się ci, którzy schowali się w ziemi domów niegodziwych”, przejmuje w objaśnieniach od Jeremiasza przeciwstawienie pomiędzy starym i nowym przymierzem, wyrażone przez proroka poprzez ukazanie kontrastu: „tablica [kamienna] – serce”.

Optyka kontrapozycji, czyli przeciwstawienia dawnego przymierza nowemu każe u Jeremiasza widzieć w Prawie wypisanym w sercach element odpowiadający wyjściu Izraelitów z Egiptu. Pierwsze przymierze akcentuje ze-

¹³ Por. tytuł psalmu: „Pieśń pouczająca. Asafowy” (Ps 74,1a).

wewnętrzne wyzwolenie; nowe przymierze koncentruje się na „wewnętrznym” działaniu Boga¹⁴. Na Horebie Prawo wypisane zostało na kamiennych tablicach¹⁵. Kamień gwarantować miał trwałość zapisu¹⁶. Jednak materiał ten nie okazał się trwały, jak Izrael nie okazał się wierny słowom Prawa. Kamienne tablice były zewnętrznym znakiem, niedoskonałą figurą zapowiadającą zapis „w sercach”: choć – jako uczynione z kamienia – miały być trwałe, okazały się kruche; musiały być przechowywane w arce, a więc jako niewidoczne dla oczu mogły być łatwo zapomniane; wymagały dorocznej lektury, która przypominała treść Prawa. Inaczej ma się rzecz z zapisem „w sercach”. Izraelici nie muszą już wypisywać słów Prawa na odrzwiach domów czy też przywiązywać ich do rąk lub umieszczać między oczyma¹⁷, gdyż – zgodnie z przekonaniem Izraelitów – w sercu przecież kryje się pamięć człowieka¹⁸. Arka przymierza nie jest już potrzebna, gdyż serce stanowić ma wystarczającą kustodię dla słów Prawa¹⁹. Metafora wypi-

¹⁴ I choć w Jr 31,32 wprost wspomina się jedynie o uwolnieniu z ziemi egipskiej, to w zapowiedzi „umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę je na ich sercu” (Jr 31,33b), czasowniki „umieszczę” (*natatti*) i „wypiszę” (*ektabenah*) przywołują także Synaj, jako miejsce nadania Prawa. Obydwa te czasowniki są charakterystyczne dla terminologii przymierza („umieścić – dać”: Pwt 29,3; Jr 24,7; 32,39.40; „pisać”: Wj 24,12; Pwt 5,22).

¹⁵ Por. Wj 31,18; 34,1-4.

¹⁶ Warto wspomnieć, że zwyczaj inskrypcji kamiennych, mających gwarantować trwałość zapisu, znany był na całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Kodeks Hammurabiego wypisany został na kamieniu.

¹⁷ Zgodnie z nakazem zawartym w Pwt 6,4-9.

¹⁸ B. Couroyer, „La tablette du coeur”, *RB* 90 (1983) 416-434; A. Schenker, „Die Tafel des Herzens. Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia im Zusammenhang mit Jer 31,31-34”, w: *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, OBO 103, Freiburg – Göttingen 1991, 68-81.

¹⁹ Por. Jr 3,17; 24,7; 29,13. Według Duhma Jeremiasz wskazuje na pobożnego uczonego w Piśmie, którego zadaniem byłoby nauczenie się Prawa na pamięć; B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHCAT 11, Tübingen 1901, 258.

sania słów Pańskich w sercach nawiązuje do tradycji synajskiej, wedle której Bóg przeprowadzi „obrzezanie serca”²⁰. Metafora ta posiada jasno określoną celowość: zapis Prawa w sercach zapewnić ma możliwość jego realizacji. Człowiek posiadający Prawo w sercu staje się zdolny do jego zachowania. Boże działanie uzdalnia więc człowieka do zachowywania przepisów Prawa, czego o własnych siłach człowiek nie byłby w stanie uczynić²¹.

W *Enar. 73* kontrast pomiędzy starym a nowym przymierzem ukazuje Augustyn nie jak Jeremiasz (poprzez kontrapozycję: tablice – serce), lecz przez przeciwstawienie: tablice – dziedzictwo: „«Wejrzyj na przymierze Twoje». Daj, co obiecałeś. Posiadamy tablice, oczekujemy dziedzictwa” („Redde quod promisisti: tabulas tenemus, haereditatem exspectamus”). Przymierze Starego Prawa związane było z Bożymi obietnicami. Spośród wielu obietnic dołączonych do formuł przymierza²², Augustyn wydobywa te, które przez lud Starego Prawa uważane były za przejaw szczególnego błogosławieństwa Bożego w życiu doczesnym: „«Wejrzyj na przymierze Twoje», nie na stare. Nie ze względu na ziemię Kanaan proszę. Nie ze względu na poddanie doczesne nieprzyjaciół”²³ (*Enar. 73,23*)²⁴. Prócz obietnicy ziemi Kanaan i wspomnianego poddania

²⁰ Por. Pwt 30,6. „Obrzezanie” jest również formą inskrypcji na sercu (Rdz 17).

²¹ B. Ego, „In Meinem Herzen berge Ich dein Wort. Zur Rezeption von Jer 31,33 in der Torafrömmigkeit der Psalmen”, w: *Biblische Hermeneutik*, JBTh 12, Neukirchen 1998, 277-289.

²² Formuły te przybierają często formę pokrewną zdaniu: „Jeśli będziecie słuchać głosu mojego..., Ja będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”.

²³ Augustyn czyni zapewne aluzję do tekstu omawianego psalmu: „nieprzyjaciel wszystko spustoszył w świątyni” (w.3); „ryknęli Twoi przeciwnicy w środku Namiotu [Spotkania]” (w.4); „jak długo, Boże, będzie uragał nieprzyjaciel? Czy wróg na zawsze będzie bluźnił Twojemu imieniu” (w.10).

²⁴ W numeracji Biblii Tysiąclecia Ps 74,20.

nieprzyjaciół, wymienia także: liczne potomstwo, ziemskie bogactwa, zdrowie doczesne²⁵.

Kto może stać się dziedzicem tych obietnic? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie Augustyn wprowadza postać Asafa, którego imię nosi tytuł omawianego psalmu, i łączy Asafa z Jeremiaszową zapowiedzią nowego przymierza: „Asaf nie jest już byłem, już rozumie, co znaczą słowa: «Oto nadchodzą dni, powiada Pan, gdy z domem Izraela i z domem Judy zwiążę się przymierzem nowym, nie jak przymierze, które z ich ojcami zawarłem»” (*Enar.* 73,23; por. Jr 31,31-32)²⁶. Asaf był synem Berekiasza z lewickeigo rodu Gerszoma. Zgodnie z funkcją lewitów, był śpiewakiem najpierw przy Arce Przymierza, potem w wybudowanej świątyni²⁷. Biblia wspomina Asafa przy okazji sprowadzenia Arki do Jerozolimy: „I rzekł Dawid naczelnikom lewitów, aby ustanowili swoich braci śpiewakami przy instrumentach muzycznych: cytrach, harfach, cymbałach, aby rozbrzmiewał głos donośny i radosny. Ustanowili lewici Hemana, syna Joela, a z jego braci Asafa, syna Berekiasza” (1 Krn 15,16-17a)²⁸. Spośród wszystkich psalmów dwanaście nosi imię Asafa; jest wśród nich utwór wyjaśniany przez Augustyna. Ponieważ opłakuje on zburzenie świątyni, jego autorstwo należy przypisać jednemu z potomków Asafa²⁹. Augustyn jednak, konsekwent-

²⁵ Pełne sformułowanie starotestamentowych obietnic związanych z dawnym przymierzem przedstawia Augustyn następująco: „Respice in testamentum tuum; non illud vetus: non propter terram Chanaan roge; non propter inimicorum temporalem subjectionem, non propter filiorum carnalem fecunditatem, non propter divitias terrenas, non propter salutem temporalem”.

²⁶ „[...] non est pecus Asaph, jam videt quod dictum est: Ecce dies veniunt, dicit Dominus; et consummabo domui Israel et domui Juda testamentum novum, non secundum testamentum quod disposui patribus eorum” (*Enar.* 73,23).

²⁷ F. Rienecker, G. Maier, „Asaf”, w: *Leksykon biblijny*, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, 46.

²⁸ Por. 1 Krn 16,5.7.

²⁹ Podobnie rzecz ma się z Ps 79.

nie do swej metody interpretacji biblijnej, imię Asafa rozumie symbolicznie, odwołując się przy tym do jego etymologii: „Asaf po łacinie znaczy zgromadzenie, a po grecku synagoga. Przyjrzyjmy się temu, co miałyby rozumieć owa synagoga³⁰. Najpierw zrozumiemy synagogę, a następnie zrozumiemy, co mogła rozumieć synagoga. Wszelkie zgromadzenia określa się ogólnie mianem synagogi. Można mówić o zgromadzeniu bydła i ludzi. Ale nie chodzi o zgromadzenie bydła, gdy słyszy się o zrozumieniu” (*Enar.* 73,1). Co więc – zdaniem biskupa Hippony – winni rozumieć członkowie zgromadzenia? Powinni właściwie odczytać metaforę domu, zawartą w omawianym przez niego wierszu: „Wejrzyj na przymierze Twoje, ponieważ zasy-cili się ci, którzy schowali się w ziemi domów niegodzi-nych” (Ps 74,20)³¹.

Przywołując frazę o „domach niegodziwych” („quoniam repleti sunt qui obscurati sunt terrae domorum iniquarum”) Augustyn tłumaczy, że „domem naszym są nasze serca” („Domus nostrae, corda nostra”), i zaraz dodaje: „W nim chętnie przebywają ludzie czystego serca” („ibi libenter habitant beati mundo corde”). „Dom” u psalmisty to „serce” u Jeremiasza. Ta właśnie metafora wydaje się kluczem do augustyńskiego rozumienia warunków przystąpienia do nowego przymierza. Ci, którzy mieszkają w „domach niegodziwych”, czyli ludzie, których serca nie są wolne od grzechu, nie będą uczestnikami tego przymierza. Tylko ludzie czystego serca³² mogą stać się dziedzicami obietnic Bożych gwarantowanych przez przymierze.

³⁰ Tytuł psalmu w objaśnieniu Augustyna brzmi „Zrozumienie Asafa”.

³¹ Biblia Tysiąclecia tłumaczy: „Wejrzyj na Twoje przymierze, bo się napełniły zakątki kraju jękiem i przemocą”, wyjaśnia jednak w przypisie, że tekst jest skażony, a jego tłumaczenie przypuszczalne. Augustyn wydaje się bliższy wersji Septuaginty (*eplerotheresan hoi eskotismenoi tes ges oikon anomion*). Vlg ma: „repleti sunt qui obscurati sunt terrae domibus iniquitatum”.

³² Por. Mt 5,8.

3. WIARA DROGĄ DO WIECZNEGO PRZYMIERZA (JR 31,31-32 w *ENAR.* 104,6-7 [Ps 105,8-9])

Objaśnienie Psalmu 105 (u Augustyna w *Enar.* 104) wyszło spod pióra Augustyna w latach 414-416. Wiersze 6-7 tego psalmu brzmią: „Na wieki pamięta [Bóg] o swoim przymierzu, obietnicę dał dla tysiąca pokoleń. Zawarł je z Abrahamem i przysięgę dał Izaakowi”. Komentując ten fragment, Augustyn nawiązuje do Jr 31,31-32: „wydaje mi się, że tutaj nie należy rozumieć Starego Testamentu, który według słów proroka miał zostać unieważniony przez Nowy: «Oto nadchodzą dni, mówi Pan, gdy z domem Izraela zwiążę się przymierzem nowym. Nie jak przymierze, które z ich ojcami zawarłem, kiedy wywiodłem ich z ziemi Egiptu». Należy tu rozumieć testament wiary, którą pochwała Apostoł, a Abraham wskazał nam do naśladowania” (*Enar.* 104,7). W tym krótkim komentarzu warto zastanowić się nad trzema zagadnieniami: kwestią „unieważnienia” Starego Testamentu (Przymierza) przez Nowy; augustyńskim rozumieniem sformułowania „testament wiary”; oraz podkreśleniem „wieczności” nowego przymierza.

W jakim sensie Nowy Testament „unieważnia” Stary, skoro Augustyn zauważa: „Proinde mihi videtur non hic Vetus Testamentum intelligendum, quod Novo esse tollendum dicitur per prophetam”? Niezwykle istotne jest tu znaczenie łacińskiego rzeczownika „testamentum”. Oznacza on u Augustyna nie zbiór ksiąg (w sformułowaniach „Novum Testamentum” i „Vetus Testamentum”), ale raczej „przymierze”. Bez wątplenia to znaczenie jest w tym przypadku dominujące; wskazuje na to również oryginalny tekst hebrajski psalmu komentowanego przez Augustyna. Autor przeciwstawia nowe przymierze, jako doskonałe, dawnemu, które zostało zerwane. Przeciwstawienie to nie oznacza jednak braku ciągłości pomiędzy Starym i Nowym Testamentem³³ czyli pomiędzy pedagogią działania Boga przed i po przyjściu Chrystusa.

³³ A tym bardziej nie może prowadzić do odrzucenia Starego Testamentu jako księgi wiary.

Drugie zagadnienie dotyczące przymierza w *Enar.* 104,7, to znaczenie określenia „testamentum fidei”. Jeremiaszowe „nowe przymierze” nazywa Augustyn „testamentem wiary”, której przykładem jest Abraham. Przywołując argumentację św. Pawła³⁴, biskup Hippony uzasadnia, że jeszcze przed dokonaniem obrzezania Abraham uwierzył Bogu i to zostało mu poczytane za sprawiedliwość („Abraham etiam ante circumcisionem credidit Deo, et reputatum est illi ad justitiam”). Abraham jest więc ojcem wiary, gdyż właśnie na niej – nie na uczynkach – osadził swą relację z Bogiem. Właśnie motyw wiary stanowi o specyfice augustyńskiej interpretacji zapowiedzi nowego przymierza u Jeremiasza: Jeremiasz kładzie nacisk na moment poznania, Augustyn przesuwając akcent na konieczność wiary.

Motyw poznania Pana u Jeremiasza należy widzieć w powiązaniu z drugim członem struktury literackiej *rib*, a mianowicie z momentem zerwania dawnego przymierza: „I nie będą musieli się wzajemnie pouczać jeden mówiąc do drugiego: Poznajcie Pana! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie” (Jr 31,34a). Czasownik *jada* („poznać”) należy do technicznej terminologii relacji o przymierzu. Pierwsze przymierze staje się możliwe, ponieważ Jahwe „zna” Izraela i „daje się poznać” swojemu ludowi³⁵. Trwałość przymierza zasadzać się ma na wzajemnym poznaniu partnerów. Tymczasem historia dawnego przymierza pokazała, że Izrael „nie poznał” Pana³⁶. Wysiłki tych, których zadaniem było doprowadzić Izraelitów do poznania Jahwe, nie okazały się skuteczne³⁷. System, który się nie sprawdził, w nowym przymierzu zostaje zastąpiony przez dar doskonałego poznania Boga: „nie

³⁴ Por. Ga 3,5-6.

³⁵ Por. Wj 3,13-15.

³⁶ Por. Iz 1,2; Jr 2,8; 9,5; Oz 2,10.

³⁷ Najpierw zadanie to zostało powierzone samemu Mojżeszowi (Wj 13,8; Pwt 4,1.5.14; 5,31; 6,1); kapłani nauczać mieli Prawa (Pwt 33,10; Jr 2,8); prorocy mieli je przekazywać (Jr 5,4-5).

będą więcej musieli nauczać jeden drugiego, gdyż wszyscy poznają Pana” (w. 34b). Nie jest już potrzebny „zewnątrzny” nauczyciel Prawa czy też jego doroczna lektura, gdyż poznanie wynika z samego faktu posiadania Prawa wypisanego w sercach. „Poznanie” Jahwe naznaczone jest perspektywą uniwersalizmu: „od najmniejszego do największego”³⁸.

Trzeci aspekt nowego przymierza, na który zwraca uwagę Augustyn w *Enar.* 104,6-7, to wieczny czas jego trwania: „Wreszcie w słowach: «Na wieki pamiętał o swoim testamencie», należy rozumieć «na wieczność», mianowicie jako testament usprawiedliwienia i wiecznego dziedzictwa”³⁹. Wyjaśnienia autora zmierzają do podkreślenia aspektu trwałości nowego przymierza, które jest przymierzem wiecznym. Augustyn wspomina tu także o „testamencie (przymierzu) usprawiedliwienia” („testamentum justificationis”). Usprawiedliwienie jako przebaczenie grzechów zawarte jest także w zapowiedzi Jeremiasza: „odpuszczę ich występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał” (Jr 31,34d)⁴⁰. Konkludując należy stwierdzić, że według *Enar.* 104,6-7, bramą, która otwiera drogę do udziału w nowym przymierzu jest wiara, natomiast przymierze to cechuje rys wieczności.

³⁸ Por. Jr 6,13; Jon 3,5; Ps 115,13; Est 1,5.20; 2 Krn 34,30.

³⁹ „Denique cum dixisset, Memor fuit in saeculum testamenti sui; quod in aeternum intelligere debemus, testamenti scilicet justificationis et haereditatis aeternae” (*Enar.* 104,6).

⁴⁰ Wydaje się, że w zapowiedzi Jeremiasza dar przebaczenia winien poprzedzać inskrypcję serc, a tym bardziej „poznanie Pana”. Często jednak w tekstach prorockich motyw przebaczenia pojawia się jako końcowy w zapowiedziach (Ez 16,63; Mi 7,18-20). Poza tym sekwencja: zapis w sercach – poznanie Pana – przebaczenie grzechów, nie jest tu przypadkowy, gdyż odpowiada literackiemu schematowi *rib*. Przebaczenie koresponduje z ostatnim elementem struktury *rib*, a mianowicie z ukazaniem kary Bożej. Pierwsze przymierze zakończyło się objawieniem gniewu Jahwe; konkluzją nowego przymierza jest okazanie Jego łaskawości wyrażającej się w darowaniu występków; M. Rosik, „Prorocy starotestamentowi o Nowym Przymierzu”, 106.

4. MIŁOŚĆ WYPEŁNIENIEM NOWEGO PRZYMIERZA (JR 31,31-33A W *ENAR.* 118 (11),1 [Ps 119,33-36])

Psalm 119 [komentowany przez Augustyna w *Enar.* 118] jako najdłuższy doczekał się też w dziele biskupa Hippony najszerzego opracowania. Autor objaśniał psalm w trzydziestu dwu kazaniach, powstałych w formie pisemnej w roku 418⁴¹. Nawiązanie do zapowiedzi nowego przymierza pojawia się w objaśnieniu w. 33, który brzmi: „Naucz mnie, Panie, drogi Twoich ustaw, bym strzegł ich aż do końca”. Objaśnienie Augustyna zależne jest jednak od wersji łacińskiej, która odbiega nieco od tekstu hebrajskiego: „Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum, et exquiram eam semper” („Panie, daj mi prawo, drogę usprawiedliwień Twoich, a zawsze szukać jej będę”). Właśnie pojawiający się tu motyw prawa buduje pomost pomiędzy tekstem psalmu a zapowiedzią nowego przymierza u Jeremiasza. Augustyn zamieszcza najobszerniejszy w całym swym dziele fragment owej zapowiedzi: „Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et consummabo domui Israel et domui Juda testamentum novum, non secundum testamentum quod disposui patribus eorum in die qua apprehendi manum eorum, ut educerem eos de terra Aegypti: quoniam ipsi non permanserunt in testamento meo; et ego neglexi eos, dicit Dominus. Quoniam hoc est testamentum quod constituam domui Israel: Post dies illos, dicit Dominus, dabo leges meas in mentibus eorum, et in cordibus eorum scribam eas”. Przytaczamy ten obszerny fragment w języku łacińskim, gdyż zgodnie z zasadą literacką, iż każde tłumaczenie tekstu jest już jego pierwszą interpre-

⁴¹ Jest to chronologicznie ostatni psalm objaśniany przez Augustyna. We wprowadzeniu do *Enar.* 118 zwłokę uzasadnia autor następująco: „[...] odkładałem wykład psalmu sto osiemnastego, nie tyle ze względu na powszechnie znaną jego długość, ile z powodu jego głębi dostępnej tylko nielicznym ludziom. [...] Albowiem ilekroć próbowałem o tym myśleć, zawsze ten psalm przekraczał siły naszego zrozumienia”.

tacją, łatwiej można dostrzec nieco inne rozłożenie akcentów teologicznych tekstu łacińskiego w porównaniu z oryginałem hebrajskim. Przypisać je należy wyborowi takich rzeczowników w przekładzie, jak: „mens”, „cor”, „testamentum”. Celem podkreślenia głębi augustyńskiej interpretacji motywu prawa w zapowiedzi nowego przymierza (i konsekwentnie w Ps 119,33), przyjrzyjmy się najpierw formie samej zapowiedzi u Jeremiasza (Jr 31,31-32). Wykorzystując schemat literacki *rib*, prorok wskazuje na trzy momenty dawnego przymierza: moment zawarcia przymierza, w którym Jahwe okazuje swą łaskawość i zaprasza Izraela do nawiązania z Nim relacji posłuszeństwa i miłości; moment złamania przymierza, w którym naród objawia swą buntowniczą naturę; chwila obecna, w której naród doświadcza „przekleństwa” czyli braku opieki ze strony Boga, wobec którego popełnił grzech bałwochwalstwa.

Zawarcie dawnego przymierza widzi Jeremiasz nie w samym objawieniu się Boga Mojżeszowi na Synaju⁴² ani też w wydarzeniach podczas pustynnej pielgrzymki Izraela⁴³, lecz w wyzwoleniu spod jarzma egipskiego: „ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej” (w.32a)⁴⁴. Zwrot „wziąć za rękę” (połączony z *obiectum personale*) oznacza w Biblii „wspomagać”, „wspierać”, „udzielać pomocy”⁴⁵. Przy takiej interpretacji Jahwe jawi się jako ojciec prowadzący za rękę swego syna⁴⁶. W niektórych wypadkach znaczenie zwrotu „wziąć za rękę” ubo-

⁴² Por. Pwt 5,2-5.

⁴³ Por. Pwt 32,10-14; Jr 2,2-3.

⁴⁴ Por. Jr 7,22; 11,4.7; 34,13.

⁴⁵ Por. Iz 41,13; 51,18; Hi 8,20. Zwrot ten może przyjmować także znaczenie konkretne, jak np. w wypadku oślepego Samsona, który musi być prowadzony przez innych (Sdz 16,26).

⁴⁶ Metafora ta powraca często w wypowiedziach prorockich: Ozeasz mówi, że Izrael jest dzieckiem, które trzeba nauczyć chodzić (Oz 11,1.3); Ezechiel przywołuje scenę porzucenia niemowlęcia (Ez 16,4-5); deuteronomista przypomina, że Bóg niósł Izraela przez pustynię, „jak człowiek nosi własnego syna” (Pwt 1,31).

gacone jest o odcień jurydyczny, równoważne z gestem inwestytury wasała⁴⁷. Izrael w momencie zawarcia przymierza zostaje więc wybrany na sługę (wasala) Jahwe, i zostaje obarczony „jarzmem” posłuszeństwa⁴⁸.

Moment złamania przymierza Jeremiasz sygnalizuje lapidarnym stwierdzeniem: „ale oni złamali moje przymierze” (w.32b)⁴⁹. Formuła „złamać przymierze” (*hafar et-berit*) często określa w Biblii formalny akt zerwania nawiązanej pod przysięgą więzi Izraela z Bogiem⁵⁰. Zerwanie następuje z winy Izraela, i nie chodzi przy nim nigdy o okazjonalne przekroczenie nakazów przymierza, lecz o całkowite jego anulowanie (np. Jr 11,9-10). Sam Jahwe zaś pozostaje do końca wierny warunkom przymierza⁵¹, którego jest inicjatorem. Zerwanie przymierza przez lud jest powodem gniewu Jahwe i Jego karzącego działania. Gniew jednak nie jest ostatnim słowem Boga, gdyż w obietnicy nowego przymierza pojawia się nadzieja na przebaczenie.

Z całej plejady wątków obecnych w zapowiedzi Jeremiasza, Augustyn w swoim komentarzu przejmuje zasadnicze przeciwstawienie starego przymierza nowemu, akcentując przy tym moment zawarcia dawnego. Umieszcza go jednak nie jak Jeremiasz, podczas wędrówki Izraelitów przez pustynię, lecz na Synaju, przy otrzymaniu

⁴⁷ Por. Iz 42,6; 45,1; Ps 73,23. Potwierdzenia takiej interpretacji dostarczają starożytne dokumenty akkadyjskie i egipskie, w których bóstwo „bierze za rękę” wybrańca na króla, by go posadzić na tronie; P.R. Berger, „Der Kyrios-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch”, *ZA* 64 (1975) 192-234; C. Westermann, *Isaia*, Antico Testamento 19, Brescia 1978, 193-194.

⁴⁸ Por. Ps 2,3; So 3,9; Lm 3,27; Syr 6,24-25.29; 51,26; Jr 2,20; 5,5.

⁴⁹ W świetle zasygnalizowanej wyżej metafory ojcostwa Jahwe wobec Izraela, stwierdzenie to przypomina w swej treści frazę Izajasza: „Wychowałem i wykarmiłem synów, lecz oni wystąpili przeciw Mnie” (Iz 1,2).

⁵⁰ Por. Rdz 17,14; Kpł 26,15; Pwt 31,16.20; Iz 24,5.

⁵¹ Por. Kpł 26,44; Sdz 2,1.

tablic Prawa: „posita est populo contumaci, in tabulis lapideis”. Tamto przymierze „rodziło do niewoli” („in servitute generat”)⁵², gdyż w świetle słów św. Pawła, na które powołuje się Augustyn, „Prawo nie dla sprawiedliwego jest przeznaczone, lecz dla postępujących nieprawnie i dla niesfornych, bezbożnych i grzeszników” (1Tm 1,9). Autor *Enarrationes* zastanawia się, dlaczego psalmista prosi o nadanie prawa („Legem pone mihi, Domine”), skoro prowadzi ono do zniewolenia? Odpowiedź zawarta jest w słowach zapisanych u Jeremiasza: psalmista nie prosi o takie prawo, jakie nadane było Izraelowi na górze Synaj, ale o prawo wypisane na cielesnych tablicach serca („in tabulis cordis carnalibus”). Takie właśnie prawo, złączone z zawarciem nowego przymierza, przeznaczone jest dla „dzieci obietnicy” i „synów dziedzictwa wiecznego”. Chodzi o prawo „nie takie, które trwa w pamięci, a życiem zaniedbuje się je, lecz które [ludzie] poznają rozumiejąc, spełniają miłując, w przestrzonnosci miłości, a nie w ciasnocie lęku”⁵³. Analogia do myśli Pawłowej jest ewidentna. Podobnie jak Apostoł narodów, Augustyn uzasadnia, że spełnianie jedynie uczynków nakazanych prawem („opus legis”) nie może prowadzić do zbawienia, gdyż brak jest zasadniczego „motoru” prawa, miłości: „A zatem nie oczyści się uczynkiem ten, którego wola nie jest czysta”. Tylko człowiek motywowany miłością może osiągnąć pełnię Prawa („legis plenitudo”)⁵⁴ zapowiadanego przez Jeremiasza, a wypisanego w sercach. Zapis ten stanowi integralny element nowego przymierza. O taką właśnie miłość prosił – według biskupa Hippony – psalmista, gdy modlił się: „Biegnę drogą Twoich przykazań, bo czynisz moje serce szerokim” (Ps 119,32). Definitywnie stwierdza to w ostatnim

⁵² Por. Ga 4,24.

⁵³ „[...] non quam memoria teneant, et vita negligant; sed quam sciant intelligendo, faciant diligendo, in latitudine amoris, non in timoris angustiis” (*Enar.* 118 (11), 1).

⁵⁴ Por. Rz 13,10.

zdaniu swego wyjaśnienia: „To rozszerzenie oznacza bowiem miłość, która według Apostoła jest pełnią Prawa” (*Enar.* 118 (11),1).

Wierność nowemu przymierzu najpełniej więc – zdaniem Augustyna – wyraża się w kierowaniu się miłością. Ona jest samą istotą Prawa, które Bóg umieszcza w sercach ludzi, uczestniczących w „nowym przymierzu”.

* * *

Prorok Jeremiasz zapowiadając nowe przymierze, przeciwstawia je przymierzu dawnemu, które zostało zerwane z powodu nieposłuszeństwa ludu izraelskiego. Nowemu przymierzu towarzyszyć będą dary: prawo wypisane w sercach, poznanie Pana i przebaczenie grzechów. Św. Augustyn, komentując Psalterz, odwołuje się do tej zapowiedzi Jeremiasza, przedstawiając jednocześnie swoją jej interpretację. Jest to interpretacja bazująca na sensie dosłownym, szeroko jednak ukazująca także sens duchowy wyroczni Jeremiasza. Stało się to możliwe dzięki wykorzystaniu przez biskupa Hippony metody alegorycznej (i metaforycznej), a także dzięki częstym odniesieniom do innych fragmentów biblijnych, zwłaszcza zapisanych na kartach Nowego Testamentu. Dla Augustyna „nowe przymierze” jest już przymierzem zrealizowanym w Chrystusie. Przystęp do niego daje wiara. Korzystanie z obietnic w nim zawartych możliwe jest tylko dla ludzi czystego serca. Najpełniejszą jego realizacją jest postępowanie przepełnione miłością. Przymierze to ma charakter wieczny i uniwersalny.

Summary

In commenting on the Psalter, St. Augustine refers to Jeremiah's promise of a „new covenant”. He gives it its proper interpretation. It is an interpretation done on a literal understanding, however, it also gives a broad sense of

the spiritual prophesy of Jeremiah. This was made possible thanks to allegorical (and metaphorical) method used by the Bishop of Hippo, as well as frequent reference to other biblical passages, especially those written on the pages of the New Testament. For Augustine, the „New Covenant” is a covenant already accomplished in Christ. Access to Him gives faith. Taking advantage of the promises present in Him is possible only to the pure of heart. It's greatest accomplishment is conduct filled with love. This Covenant has an eternal and universal character.

*Ks. Mariusz Rosik
ul. Kamieniecka 72
50-511 Wrocław*

MARIUSZ ROSIK, ur 1974, licencjat nauk biblijnych na Biblicum w Rzymie w 2001 r. Wykładowca Nowego Testamentu na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu oraz Starego Testamentu w seminarium Księży Salvatorianów w Bagnie. Autor książek: *Ku radykalizmowi ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w ewangeliach według św. Mateusza i św. Marka* oraz *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003.