

Jan Łach

Chrystus : pośrednik Nowego Przymierza (Hbr 1, 1-4)

Studia Theologica Varsaviensia 26/1, 205-220

1988

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

JAN ŁACH

CHRYSTUS — POŚREDNIK NOWEGO PRZYMIERZA (HBR 1, 1—4)

Treść: I. Znamienne cytaty na początku listów do Rzymian i do Hebrajczyków; II. Kilka uwag o literackiej budowie Hbr 1, 1—4; III. Problematyka treściowa Hbr 1, 1—4; IV. Relektura wyroczni Natana (2 Sm 7) w Hymnie chrystologicznym Hbr 1, 1—4.

I. ZNAMIENNE CYTATY NA POCZĄTKU LISTÓW DO RZYMIAN I DO HEBRAJCZYKÓW

Jest godne uwagi, że jak w Rz 1,3—4 zamieszczony został tekst pochodzący z pierwotnej tradycji, tak też w Hbr 1,2b—3 znajduje się wypowiedź o podobnym charakterze, albowiem i ta wypowiedź, jak zgodnie przyjmują komentatorzy, jest cytatem powstałym wcześniej od całego listu.

Zaskakująca jest owa zbieżność w zamieszczeniu tej formuły chrystologicznej na początku listu; list przecież nie jest — jak się twierdzi — Pawłowy. Tym bardziej tego rodzaju prawidłowość może nasuwać pytanie, dlaczego akurat tak się dzieje. Możliwe, że podobnie jak w przypadku listu do Rzymian, u których Paweł jeszcze nie był osobiście, trzeba było i w Liście do Hebrajczyków, aby piszący list na początku niejako wylegitymował się znajomością najważniejszych prawd chrystologicznych. Dopiero potem mógł on przystąpić do wywodów, które pogłębiały zawarte w skondensowanym wyznaniu wiary — hymnie prawdy o Jezusie Chrystusie.

Hymn poprzedzony został znakomitym wstępem, uzasadniającym niejako istotę ewangelii o Chrystusie, zawartą we wspomnianym hymnie. Wstępem tym zajął się ostatnio G. Leśniewski,¹ który szczegółowo omówił, co wieszczą sformułowania: *polymerōs kai polytropōs palai ho Theos lalēsas tois patrasin ep' eschatou tōn hēmerōn toutōn elalēsen hēmin en*

¹ G. Leśniewski, *Mowa Boga do ludzi. Na podstawie Hbr 1, 1—2a*. Warszawa 1986.

hyiō. Właśnie po tych słowach następuje wypowiedź, zawierająca główne prawdy chrystologiczne.

Czy są one wyrażone w taki sam sposób i czy zawierają tę samą treść, jak znajdujemy na przykład w cytacie listu do Rzymian? Aby na to pytanie dać choćby zarysowaną odpowiedź, omówimy poniżej pokrótce to, co tyczy się literackiej strony hymnu, a potem to, co jest jego treścią. Odwołujemy się tutaj do ważnej pozycji w języku polskim, której autorem jest ks. J. Frankowski.² Nie można też pominąć opracowania O. H. Langkammera³ oraz F. Lauba⁴. Tak zagadnienia literackie, jak i teologiczne, hymnu, o czym świadczą wyżej wymienione pozycje naukowe, są bardzo bogate i dlatego zmuszeni jesteśmy do dokonania swego rodzaju syntezy poglądów i zajęcia własnego stanowiska, biorąc pod uwagę temat naczelny naszych rozważań: o ile chrystologia prezentowana w interesującym nas fragmencie Biblii wiąże się z tym, co mieści się w Rz 1, 3—4; 1 Kor 15, 3—5; i Flp 2, 6—11 oraz w Dz 13,16—41? i w ten sposób dać odpowiedź na pytanie, czy wiąże się ona z ideami wyrosłymi z wyroczni Natana, odczytywanymi wciąż na nowo w tekstach tak ST, jak i NT?

II. KILKA UWAG O LITERACKIEJ BUDOWIE Hbr 1, 1—4

Problemem pierwszoplanowym w omawianiu treści hymnu jest ustalenie, co jest hymnem pierwszym, a co stanowi obramowanie stworzone przez autora listu. I tutaj napotykaemy na trudności w odpowiedzi i to dość znaczne. O. Langkammer uważa, że wszystkie cztery wersety (1, 1—4) są hymnem i stanowią jedną całość.⁵ Trzeba jednak wziąć pod uwagę to, co łatwo można spostrzec nawet podczas pobieżnej lektury tekstu, że dopiero druga część w. 2 i w. 3 różnią się stylem i słów-

² J. Frankowski, *Nurty i kierunki rozwoju nowotestamentalnej myśli chrystologicznej w świetle Hbr 1, 3*. Warszawa 1984, s. 189—376.

³ H. Langkammer, *Syn Boży w dziele stworzenia i zbawienia (Hbr 1, 1—4)*, w: *Hymny chrystologiczne. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 128—163.

⁴ F. Laub, *Bekennnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, Regensburg 1980.

⁵ H. Langkammer, *Hymny...*, dz. cyt., s. 126.

nictwem od całości wywodów I rozdziału Hbr. Tę właśnie część uznaje się za słowa hymnu.⁶

Wydaje się, że nie potrafimy wyraźnie oddzielić tego, co zostało wzięte z pierwotnej pieśni, a co zostało „dopracowane” przez autora listu. Możliwe, że ten ostatni dopiero nadał tekstowi taki charakter, aby stanowił on w całości jednostkę literacką, którą należy brać łącznie, i w której część odnosząca się do Boga nie może być absolutnie oddzielana od tej, która ma na względzie Chrystusa. Można przeto za słuszną przyjąć tę metodę, którą zastosował O. H. Langkammer,⁷ który nie wyodrębnia hymnu chrystologicznego jako niezależnej jednostki, ale pozwala sobie na odczytanie Hbr 1, 1—4 jako całości, bo tak została ona pomyślana przez autora listu. Ta droga wydaje się słuszną i dlatego, wbrew wywodom ks. J. Frankowskiego,⁸ który ma rację, gdy rozważa pierwotne hipotetyczne wypowiedzi na temat Chrystusa, proponujemy rozważenie prawdy o Chrystusie, uwzględniając wszystko to, co mamy w Hbr 1, 1—4.

Rozpatrując całość, rozważymy w niej szczególnie to, co dotyczy się Chrystusa, całej Prawdy o Nim, zawartej w hymnie i porównamy wyniki refleksji z tymi refleksjami, jakich dokonaliśmy, rozważając chrystologiczne teksty w listach Pawłowych.

W niniejszym artykule nie będą uwzględniane problemy literackie. Odsyłam w tym miejscu do dobrego opracowania O. H. Langkammera,⁹ z którym zasadniczo podzielam poglądy. Dowiódł on mianowicie, że nie mamy tu do czynienia z cytatem wcześniejszej formuły chrystologicznej w w. 3, ale raczej z utworem własnym autora listu do Hebrajczyków. Myślę, że należałoby wprowadzić w tym względzie tę tylko małą poprawkę, a mianowicie, że rzeczywiście autor listu pełni w opracowaniu tekstu zasadniczą rolę, lecz miał on do dyspozycji ja-

⁶ Por. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen 1967, s. 138. R. Deichgräber pisze: „V. 2 ist zwar ebenfalls geprägtes Gut, dürfte aber aus anderer Quelle stammen. Dafür spricht einmal, daß hos (w. 3) häufig am Anfang hymnischer Stücke steht, vor allem aber die Tatsache, daß zwischen V. 2 ist Gott Subjekt in V. 3 dagegen Christus, ohne daß der Übergang durch eine verknüpfende Konjunktion deutlich gemacht wäre. Auch die Fortsetzung im V. 4 trägt zum Teil hymnischen Charakter...” s. 138.

⁷ H. Langkammer, dz. cyt., s. 131.

⁸ J. Frankowski, dz. cyt., passim.

⁹ H. Langkammer, dz. cyt., ss. 129—131, 122.

kaś wcześniej powstałą redakcję utworu o treści chrystologicznej i na jego podstawie sam stworzył wspaniałą syntezę chrystologii na początku listu, której treść wykorzystał potem w całym liście. Mamy więc hymn chrystologiczny, który pochodzi od autora całego dzieła, które zresztą pod względem literackim uważane jest za najwspanialsze z ksiąg NT.

III. PROBLEMATYKA TREŚCIOWA Hbr 1, 1—4

Skoro więc hymnem jest nie tylko to, co zawierają ww. 2b—3, ale także i ww. 1—2a i 4, dlatego w omawianiu treści uwzględnić musimy całość, a nie tylko wyjątki, które mogły sięgać okresu przed napisaniem listu. Oto przekład wierszy nas interesujących:

¹ *Wiele razy i różnymi sposobami* (polymerōs kai polytropōs) *przemawiał Bóg do ojców przez proroków* (en tois profētais)

² *Na końcu tych dni* (tōn hēmerōn toutōn) *przemówił* (elalēsen) *do nas przez* (en) *Syna, którego ustanowił* (ethēken) *dziedzicem wszystkiego* (klēronomon pentōn). *Przez Niego stworzył też wieki* (aiōnas = eony?)

³ *On będąc* (ōn) *odblaskiem* (apaugasma) *chwały i odbiciem istoty jego* (charaktēr tēs hypostaseōs autou), *podtrzymując wszystko słowem swojej potęgi* (tō rēmati tēs dynamēōs autou) *dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy* (en deksia) *majestatu na wysokościach* (tēs megalōsynēs en hypsēlois),

⁴ *o tyle stał się wyższym od aniołów, o ile ważniejsze* (hosō diaforōteron) *od nich imię* (par'autous) *odziedziczył* (keklēronomēken to onoma).

Wprowadzające zdanie zawiera przypomnienie o sposobach objawiania Prawdy Bożej. Dokonują się one polymerōs kai polytropōs. Nie są to synonimiczne określenia, choć tak sądził Jan Chryzostom. Polymerōs użyte przez Plutarcha (*O nienawiści i gniewie* 5) i przez Józefa Flawiusza (*Starożytności* 12, 8, 54), wskazuje na różnorodność części składowych, rozmaitość (meros — część, dola, los kolejność, udział, ...). Wskazuje w ten sposób autor, znający bardzo dobrze dzieje ST i sposoby objawiania się prawdy Bożej, że dokonywało się ono sukcesywnie, stopniowo, że się rozwijało. Każdy, znający nieco dokładniej księgi ST, przytoczyć może przykłady tej sukcesywności, wzrastania, pogłębiania się prawdy. Cytuję tu wypowiedź ks. St. Ł a c h a zamieszczoną w komentarzu: *Część swoich Boskich zamierzeń odkrył Bóg Adamowi, a później No-*

emu, Abrahamowi, Mojżeszowi i innym późniejszym prorokom. Każdy przecież z nich odśłaniał ludziom nową jakąś prawdę o Bogu. Amos głosił objawienie Boże o sądzie Bożym, Ozeasz o Bożej miłości, Izajasz o świętości Boga, Jeremiasz o nowym przymierzu, Ezechiel o prawach i ofiarach. Tę samą stopniowość obserwujemy przy zapowiedziach przyjścia Chrystusa.¹⁰

Objawienie było też polytropôs (co znaczy: bardzo obrotny, przebiegły, bystry, zmienny, pełen komplikacji, różny, rozmaity, różnorodny). Sponuje to refleksję autora listu na różnorodność sposobów w przekazywaniu prawd: sny, wizje, różne zdarzenia historyczne, różnych wysłanników — ludzi, a nawet istoty nierozumne (zwierzęta), czy nawet różne przedmioty materialne (= Urim i tummim; tropos oznacza tryb, sposób postępowania, model, kierunek, zwyczaj, metoda).

Tak różnorodnie i po części niejako dozowana była prawda w czasach minionych — palali, a więc w czasach ST. Jest to objawienie i dawne (nie było proroków od czasów Malachiasza), i niejako zamknięte, gdyż było znane przekonanie o ustaleniu ksiąg ST przez Ezdrasza, za jego też czasów miało ustać objawienie przez pouczenia.¹¹

Temu dawnemu i już od dawna nie powtarzanemu objawieniu Boga przeciwstawia autor nowe objawienie, dane ep' eschatou tōn hēmerōn toutōn = na końcu tych dni. Hebrajska formuła b'e'ahārīt (ha) jāmīm znana jest już ze ST (por. Rdz 49, 1; Lb 24, 14; Pwt 4, 30; 31, 29; Iz 2, 2; Jr 23, 20 itd.). Dotyczy ona przeważnie czasów mesjańskich lub jakichś szczególnych zdarzeń odnoszących się do tych czasów. Formułą tą oznacza się także same czasy mesjańskie, jak np. u Oz 3, 5; Mi 4, 1; Iz 2, 2. Zwłaszcza w dwu ostatnich tekstach (Mi 4, 1 i Jz 2, 2) znajdują się znamienne symbolizujące opisy dotyczące góry Syjon (co zresztą wykorzystał autor naszego listu w 12, 22), do której zmierzać będą narody całej ziemi, aby otrzymać na niej nowe prawo Boże. Dzięki niemu na nastąpić czas pokoju między narodami, gdyż sam Jahwe uznany będzie za władcę całej ziemi. Będą to zarazem czasy nowego przymierza Boga z ludzkością. Świątynia na Syjonie symbolizuje również nowe, błogosławione czasy; będzie ona „wyniesiona” czy „wzniesie się”, tzn. będzie widoczna ze wszystkich krańców ziemi; będzie niejako osiągalna fizycznym wzrokiem, czyli że nauka stąd pochodząca i jej wzniosłość będzie znana

¹⁰ St. Łach, *List do Hebrajczyków, wstęp — przekład z oryginału — komentarz — ekskursy*, Poznań 1959, s. 122.

¹¹ Por. J. Flawiusz, *Contra Apionem*, 1, 8; zob. też 2 P 1, 21.

wszystkim ludziom i nikt nie będzie miał trudności w jej poznaniu i przystępie do niej.

Powyższa forma przypomina też inną formułę prorocką: bajôm ha — hû = w owym dniu. Termin ten odnosi się również do czasów „ostatniego wieku”, do „czasu przeszłego”, tj. do czasu najwyższego i ostatniego Objawienia. Jest to czas upragniony, a termin ten znalazł odbicie w literaturze nowotestamentalnej w takich wypowiedziach, jak: Dz 2, 17 (en tais eschatais hēmerais legei ho Theos) 2 Tm 3, 1 (en eschatais hēmerais) czy Jk 5, 3 (zob. też 1 P 1, 5. 20; 2 P 2, 3; Jud w. 18).

Formuła ep'eschatou tōn hēmerōn przypomina inną, użytą także przez autora listu, a znajdującą się w 9, 26: epi synte-leia tōn aiōnōn = na końcu wieków, a odnosi się ona do jedynej, składanej w NT, ofiary Jezusa Chrystusa i zgładzenia przez nią wszystkich grzechów.

Rzeczywiście mamy tutaj do czynienia z nową sytuacją, jaka zaistniała z przyjściem Chrystusa i złożoną przezeń ofiarą. Warto wszakże zauważyć, że autor listu zdaje sobie sprawę z faktu istnienia instytucji starotestamentalnych; one jeszcze są niejako „w akcji”, dlatego wyrażenie ep'eschatou tōn hēmerōn odnosi się wprawdzie do teraźniejszości, jaka jest przeżywana przez wierzących w Jezusa Chrystusa w chwale, ale zarazem ten czas ostateczny jeszcze jest jakoby przed nimi, jest to i czas przyszły. W literaturze aramejskiej używano na oznaczenie czasów mesjańskich wyrażenia: b'esōf jōmajjā' = na końcu dni lub b'esōf 'āgab jōmajjā = na końcu piąty dni.¹²

Objawienie NT dokonuje się — w synu en hyiō, natomiast ST — w prorokach en tois profētais. Można tutaj spierać się o sposób wyrażenia treści przyimka en = po łac. in, po polsku: w, a więc czy mówić: „w prorokach” (przyimek miejsca), „w synu”, czy też „przez proroków” (przyimek narzędziowy) „przez syna”.¹³ Pierwsze znaczenie (przyimek miejsca) pociąga za sobą dość interesujące wnioski; można bowiem mówić nie tylko o pośrednictwie, ale też o samej obecności Boga w

¹² Por. *Targ Onk* Gen 49, 1; Lb 24, 14; Pwt 31, 29; zob. też *Targ Micheasza* 4, 1 i Iz 2, 2 oraz *Targ Jerusalmi II* Rdz 3, 15; *Targ Jer I* Lb 24, 14; por. H. Strack—P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. III, s. 671.

¹³ Zob. np. H. Langkammer — przez proroków i przez syna; St. Łach — przez — przez (= BT); Bj: par les prophètes — par le Fils; TOB: dans les prophètes — en un Fils; *God News Bible*: through the prophets... through his Son; NTD: durch die Propheten... durch den Sohn)

prorokach czy w Synu, drugi natomiast bardziej uwzględnia rolę własną pośredników, działających niejako z „ramienia” Boga. Oba przekłady mają swych zwolenników. Można się o tym przekonać porównując różne przekłady. Zwrócenie uwagi na „pośredniczenie” w przekazywaniu Bożego Objawienia wydaje się bardziej odpowiadać temu, co czytamy w wypowiedziach Chrystusa jak i Apostołów (por. Mt 1, 22; Dz 4, 25; Rz 2, 25; Rz 9, 25).

Odbiorcami Bożego Objawienia są Ojcowie (tois patrasin) oraz my (hēmin). „Ojcowie” to nie tylko patriarchowie narodu wybranego (por. J 7, 22; Rz 9, 5), ale także całą ich potomstwo (J 4, 20; 6, 31. 49. 58) czyli cały naród wybrany ST, o czym też czytamy w całym szeregu wypowiedzi naszego listu, a zwłaszcza to, co czytamy w 11 rozdziale tego listu, gdzie wskazano na całą historię narodu, w której znaleźli się ludzie będący przykładem wiary. W 1 Kor 10, 1 Apostoł Narodów mówi o „ojcach”, którzy „wszyscy” byli pod obłokiem, i „wszyscy” przeszli przez morze, i „wszyscy” zostali ochrzczeni. To „wszyscy” ma również w naszym miejscu zastosowanie.

Tym to „ojcom”, którzy słuchali proroków przeciwstawia autor listu „nas” (hēmin) czyli wszystkich nawróconych do Chrystusa, tak pochodzących z żydostwa, jak i z pogaństwa. Położenie „nas” jest niepomniernie szczęśliwsze od tego, w którym znajdowali się ojcowie nasi, bo uczestniczymy w doskonalszym od nich objawieniu, które dokonuje się właśnie en hyiō — przez syna (*w synu*).

Teraz następuje charakterystyka pośrednika i sprawy nowego objawienia. Czytamy więc: elalēsen hēmin en hyiō hon ethēken klēronomon pantōn = *powiedział nam przez syna (w synu), którego ustanowił (ethēken) dziedzicem (kleronomon)*. Tytuł „dziedzic” przysługuje Chrystusowi dlatego, że jest On Synem. Synostwo to nie musi być konieczne z natury, ale też i z przybrania, co podkreślił Paweł w Ga 2, 7; Rz 8, 14. Tu jednak nie ma mowy o przypadku „przybrania” lecz o rzeczywistym synostwie Bożym Jezusie Chrystusie, co w tym miejscu autor przyjmuje jako prawdę samą przez się zrozumiałą.

Z kolei autor listu podaje przymioty w ostatnich czasach mówiącego do nas Syna. Jest On więc dziedzicem (klēronomos pantōn = *wszystkiego*). Na ten temat również pisał O. H. Langkammer. Zainteresowanym polecam jego artykuły.¹⁴

¹⁴ H. Langkammer, *Den er zum Erben von allem eingesetzt hat*, Hbr 1, 2, w: BZ 10 (1966), s. 273—280.

Klêronomeō zachodzi 18 razy w NT, klêronomia — 14 razy, a klêronomos — 15 razy. Z tych 47 przypadków 14 występuje w listach Pawłowych, 15 w Ewangeliach synoptycznych i Dziejakch i aż 9 razy w Hbr, w innych listach — 8 razy, w Apokalipsie — 1 raz; w pismach Janowych brak jest tego słowa. Zasadniczo wyrażenie to w tych wszystkich przypadkach ma znaczenie teologiczne, a nawiązuje głównie do „posiadania” ziemi obiecanej, zapowiedzianej patriarchom. W żadnym wypadku nie ma to określenie znaczenia politycznego (por. zresztą teksty: Ga 3, 18; 4, 1. 7. 30; Rz 4, 13; Hbr 6, 17; 11, 8; Dz 7, 3 — związek z hebr. określeniem mahālāh), ale raczej pogłębione religijnie nadzieje dotyczące „nowego dziedzictwa”, nawiązujące do Ez 47, 14; Iz 60, 21; Dn 12, 13 (LXX).

Obietnica, dana ojcom, tycząca dziedzictwa, zrealizowana jest w Chrystusie (Ga 3, 16; por. Mk 12, 7 i paralelne), a wraz z Nim i wobec tych którzy ściśle z Nim się łączą (sygklêronomoi — Ef 3, 18; Rz 8, 17). Wspólnota chrześcijan jednak nie staje się dziedzicem na zasadach starotestamentalnego prawa czy zapisu, ale na podstawie wiary (Rz 4, 13n; por. Hbr 11, 7n; 6, 12; Tt 3, 7) lub miłości do Boga (Jk 2, 5).

Określenie Chrystusa „dziedzicem” najczęściej miało miejsce w nawiązaniu do obietnic danych Abrahamowi, ale w Hbr 1, 2 nie ma podkreślenia tego związku, co jest charakterystyczne dla naszego tekstu. Jezus Chrystus jest dziedzicem już nie na zasadzie darowizny czy przywłaszczenia lub podboju, ale jest Nim z powodu synostwa.

W dalszej części listu autor jego poda wyjaśnienie, że wejście w całkowite posiadanie dziedzictwa wymagało męki i śmierci Jezusa (Hbr 2, 1—10; zob. też Flp 2, 6—11): *przystało bowiem temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wiele synów doprowadza do chwały, aby przewodnika ich zbawienia udoskonalił przez cierpienie* (Hbr 2, 10).

Chrystus jest dziedzicem wszystkiego (pantōn = wszystkich rzeczy), szczególnie ludzi, a potem i innych rzeczy stworzonych. To nieograniczone władztwo, nie wyłączając ludzi, sięga unii natury ludzkiej z Synem Bożym (por. Mt 11, 27; J 13, 3), ale urzeczywistnia się ono wtedy, gdy Chrystus zasiada po prawicy Ojca (Hbr 2, 8; 10, 13; zob. 1 Kor 15, 24—27).

Ten to Chrystus jest stwórcą wieków (di'hou kai epoiēsen tous aiōnas). Jezus Chrystus spełnia tu właściwie rolę narzędzia w ręku Ojca. On stwarza przez Syna. Czynność Syna nie może być wszakże podporządkowana czynności stwórczej Ojca; jest ona wspólna Ojcu i Synowi, z tym, że Syn

spełnia ją mocą udzieloną Mu od Ojca. Moc ta to nic innego jak natura Boża, ta sama u Ojca i u Syna. W ten sposób Bóg — Stworzyciel, którego znał Izrael, objawił się jako Ojciec Jezusa Chrystusa. Jezus Chrystus ściśle związany z Ojcem w swej twórczej działalności *sam jest Panem, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu, my także jesteśmy* (1 Kor 1, 8). On jest „Początkiem stworzenia Bożego” (Ap 3, 14). On też jest „Mądrością Boga” (1 Kor 1, 24) i w Nim „zostały wszystkie rzeczy stworzone”, a także w Nim one „istnieją” (Kol 1, 16n). To też, co stworzył „podtrzymuje słowem swej potęgi” (Hbr 1, 3). Będąc „Słowem Boga”, Słowem, które istniało od początku z Bogiem, zanim stało się u kresu czasów Ciałem (J 1, 1n), uczyniło wszystko i od samego początku było „życiem i światłością świata” (J 1, 3n). Autor listu do Hbr kontempluje tę prawdę, wyrażając ją właśnie sformułowaniem: *epoiēson*. W dalszej części tego zdania podano dokładniej, co jest przedmiotem stworzenia, przez wyrażenie: *tous aiōnas*.

Greckie wyrażenie: *aiōn* w Biblii ma podwójne znaczenie: czasowe — czas życia, życie, czas pokolenia. W LXX przełożono tym wyrazem określenie *’ōlam*. Ten hebrajski wyraz oznacza czas najodleglejszy (= wieczność). W NT: *ek tou aiōnos* znaczy: *nigdy* (J 9, 32) lub; *od dawien dawna* (Dz 15, 18), a także *przedczas* (1 Kor 2, 7; Kol 1, 26; Ef 3, 9. 11), *czas nie dający się określić* (*eis ton aiōna* — Mk 1,14 = *nigdy*). W Hbr 1, 8 — w cytacie ze ST: *eis ton aiōna* to *aiōnos* znaczy: *wieczność*. Ma też ten wyraz znaczenie czasu trwającego, a także znaczenie świata teraźniejszego lub przyszłego: *świat dzisiejszy, obecną historię* (zob. Mk 12, 32; Łk 16, 8; 20, 34n, a u Mt 13, 39: *synteleia (tou) aiōnos* = *koniec tego świata*). Czasami jednak używając określenia *aion* myśli się niejako o bycie realnym i dlatego próbuje się zwłaszcza niektóre teksty Pawłowe, w których to wyrażenie występuje stosować tylko spolszczone — „*eony*” (np. 1 Kor 10, 11; zob. też 2, 6; 3, 18; 1 Tm 6, 17; Tt 2, 12;4,10). To dotyczy specjalnie tekstu Ef 2, 2, gdzie niektórzy komentatorzy wprost upatrywali jakoby personifikacji *eonu*. Nie wszyscy wszakże uznają racje, jakie się wysuwa w tej materii.¹⁵

W naszym tekście również próbuje się *epoiēsen tous aiōnas* tłumaczyć: *stworzył eony*. To np. proponuje O. Langkammer w swojej pracy.¹⁶ Wydaje mi się jednak, że w tym

¹⁵ Zob. T. Holz, *aiōn*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, Bd I, Stuttgart 1980, s. 105, 111.

¹⁶ Np. H. Langkammer, *Hymny...*, dz. cyt., s. 129.

wypadku musielibyśmy przyjąć coś w rodzaju powtórzenia myśli poprzedniej, gdzie była mowa o tym, że Jezus Chrystus jest dziedzicem wszystkiego. W takim wypadku wyrażenie kai trzeba by rozumieć jako przyczynowe i tłumaczyć je przez „albowiem uczynił eony”, czyli wszystko, co należy do wszechświata i jego „wystroju”.¹⁷

Uważamy iż nie można zapominać, że wyraz ten zawiera w sobie element czasu. Może więc należałoby przełożyć ów wyraz następująco: *stworzył wszystko, co zamyka się w czasie* lub — *co powstało w czasie*. Dalej autor listu kontynuuje charakterystykę owego Stwórcy mówiąc: *On będzie odbłaskiem (apaugasma tēs doksēs) chwały Jego (= Boga) albo może lepiej: On promieniując chwałą Jego*. Na znaczenie bierne wskazuje końcówka wyrazu — ma, a także następny wyraz, który z samej istoty treści wskazuje na bierność: charakter = odbicie. Odblask chwały można rozumieć jako odbłask blasku, gdyż doksa określa właśnie Boże światło (por. Wj 24, 17; Ez 1, 27; Hab 3, 4; J 1, 5; 1 Tm 6, 16). Bóg jest niejako słońcem, a więc źródłem wszelkiego światła = chwały, a Syn nieustannie w tym świetle odbija się: fōs ek fōtos = światło ze światłości (J 1, 14; Sobór Nicejski — wyznanie wiary). Tą metaforą posługiwali się Ojcowie Kościoła w sporach chrystologicznych, aby przez nią wyjaśnić odwieczną preegzystencję Syna, Jego współistotność, równość, a zarazem oddzielność Osób Boskich.¹⁸ Orygenes np. powiedział: *Czczymy więc Ojca Prawdy i Syna — Prawdę, którzy substancjalnie są dwiema Osobami, ale stanowią jedność w identyczności, zgodzie i tożsamości woli. Ten przeto, kto widział Syna, który jest odbłaskiem chwały i odbiciem istoty Boga, w obrazie Bożym oglądał również Boga*.¹⁹ Dalej Orygenes pisze: *My jednak wierzymy, że Syn Boży jest odbłaskiem chwały i „odbiciem istoty Boga”, tchnieniem mocy Bożej i czystym wpływem chwały Wszchemogącego, odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy Boskiego majestatu i obrazem dobroci Boga; wiemy, że Jezus jest Synem Bożym, a Bóg jest Jego Ojcem. Nie ma w tym twierdzeniu nic niestosowanego, ani nic, co by uchybiało*

¹⁷ Np. przekład S. Zeddy: *Lettere agli Ebrei*, Roma 1967, s. 27: e per mezzo del quale egli creò l'universo; w naszej BT: przez Niego też utworzył wszechświat; w TOB: per qui aussi il a créé les mondes; ale BJ: les siècles)

¹⁸ St. Łach, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 127

¹⁹ Zob. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*. Z jęz. gr. przełożył, wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył S. Kalinkowski Warszawa (ATK) ²1986, księga VIII, 12, 388.

*Bogu, który wydał swego Jednorodzonego Syna. Nic nie zdoła nas przekonać, że Chrystus nie jest Synem niezrodzonego Boga Ojca.*²⁰

Dalsze wyrażenia: charaktēr tēs hypostaseōs autou — wyjaśniają dokładniej o co chodzi w poprzednim określeniu. Aby nie było wątpliwości co autor powiedział wcześniej, przez dodanie tego „przymiotu” Jezusowi Chrystusowi wskazał, że Jezus Chrystus jest absolutnie wiernym odcisnięciem, dokładnym obrazem, wierną reprodukcją Istoty (charassō = naciąć, oznaczyć przez odcisk, przez pieczęć). Jest tu po prostu mowa o tożsamości „odblasku” Jezusa Chrystusa. Nie jest to tylko „figura” rzeczywistości, co mógłby sugerować łaciński wyraz w Wulgacie — figura substantiae eius — a więc odbicie nie tylko zewnętrzne, ale to co nie podpada pod zmysły, co wyraża samą substancję rzeczywistości, a więc istotę Bytu (Sobór Nicejski — homoousios). Znow można podziwiać wielką ekspresyjność wypowiedzianego się na temat Syna Bożego, autora listu. Pragnął on — chyba za innymi nie nazwanymi z imienia teologami pierwszego wieku chrześcijaństwa — zamknąć w jak najbardziej ściśle, w znaczeniu także filozoficznym, wyrażenia, swoje przekonanie o równości Syna z Ojcem, którego wychwalał w pierwszej części pieśni.

Kolejne określenia Syna Bożego to: ferōn te ta panta = podtrzymuje wszystko. Jest tu mowa o działaniu, jakie zrównać można z Bożą Opatrznością. Słowo ferein odpowiada hebr. sābal, które to określenie nie tylko oznacza „podtrzymywanie, utrzymywanie czegoś, ale też kierowanie, zarządzanie”. Jest to po prostu konsekwencja stworzenia. Bóg nie tylko stwarza, ale i nieustannie podtrzymuje, i kieruje stworzeniem.

Utrzymanie i kierowanie wszystkim dokonuje się przez słowo potęgi (tō rematai tēs dynamēōs autou), tj. tym samym stwórczym „dābar”, które dało światu istnienie w chwili stworzenia. Wskazanie na ten przymiot Jezusa Chrystusa — Syna Bożego jest zarazem jeszcze dokładniejszym wyjaśnieniem natury Syna, który co do istoty jest równy Ojcu. Godne podkreślenia tutaj jest to, iż autor listu w tym miejscu reflektuje nad prawdami, jakie wyrażone zostały w Mdr 7, 25—26: *(Mądrość jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przyczystym wpływem Chwały Wszechmocnego, dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie. Jest odblaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy, działania Boga, obrazem Jego dobroci).*

²⁰ Tenże, s. 389.

Te same prawdy znane są autorowi listu do Kolosan, czemu daje on wyraz w zdaniu: *On jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone...*, a także w 2 Kor 4, 4 (por. też J 1, 1—2). Szczególnie jednak owe opatrnościowe utrzymywanie wszystkiego wyjaśnia Paweł w Kol 1, 16—17: *... w Nim zostało wszystko stworzone (1, 15n), On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie.*

Innym prawem Jezusa Chrystusa — jako Syna Bożego — jest to, że dokonuje On odpuszczenia grzechów (katharismōn tōn hamartiōn poiēsamenos). Jest to z jednej strony „domena” Syna Bożego z tego powodu, że jest On człowiekiem i jest w możności być ofiarą za ludzi, a z drugiej strony — że jest Synem Bożym i tylko On właśnie jest w stanie dokonać oczyszczenia z grzechów.

Uważać można, chyba słusznie, że autor listu posłużył się tutaj określeniem, które wskazuje na czynność kapłańską (katharismōn ... poiēsamenos — por. Mk 1, 44; Łk 5, 14; 17, 14; zob. też Mk 5, 25nn). Wyrażenie to wskazuje zarazem na oczekiwaną czynność oczyszczającą Mesjasza; ujawnił On swoje wkroczenie na świat przez usuwanie brudu szatańskiego, pochodzącego od złego ducha. Było to porównywane do czynności „niszczenia” złego (por. Mk 1, 24; 3, 11. 22nn; Łk 4, 34). W Pawłowej szkole wypracowany został pogląd o oczyszczeniu tak Żydów jak i pogan przez śmierć Jezusową na krzyżu i dlatego Chrystus staje się prawnym „właścicielem” tych, których doprowadził do oczyszczenia (por. Tt 2, 14; Ef 5, 26). Działanie „soteryjne” Jezusa — kapłana przedstawione zostało w liście do Hbr, szczególnie w 2 rozdziale. Tu wskazano na ekspiację jako główne dzieło, które określono w 1, 3 terminem — oczyszczenie.

Bóg daruje winy, bo jest dobry, łaskawy (Łk 18, 13—14), litościwy dla tych, którzy o litość błagają. Błagać Boga, który karze, oznacza: skorzystać z Jego dobroci. Jezus ofiaruje siebie jako ofiarę za grzech; jest godny przebłagać Boga, albowiem ta tylko ofiara dociera do Ojca niebios (7, 26; por. Rz 12, 1). Jezus wylał swą krew po to, aby dokonać ofiary ekspiacyjnej (9, 11—14), ofiary pieczętującej nowe przymierze (9, 15—22). Tak więc dwa względy ma na uwadze Jezus — Arcykapłan, składający ofiarę Nowego Przymierza: zjednoczenie z Bogiem (ofiara przymierza) i odnowienie tego zjednoczenia (ofiara ekspiacyjna). Tak też to, co zapowiadały ofiary starotestamentalne, stało się rzeczywistością: Jezus zjednoczył

ludzkość z Bogiem przez opieczętowanie aktu nowego Przymierza (9, 15) usuwając jego przeciwieństwo, jakim jest grzech. Grzech został odpuszczony, a dług zaciągnięty przezeń — spłacony. Przywrócona została zarazem miłość do Boga, która nie mogła być świadoma z powodu grzechu.

Podkreślić jeszcze należy, że nowa sytuacja zaistniała dzięki Jezusowej śmierci zbawczej i ekspiacyjnej stała się lepsza niż była przedtem. Płynnie to zaś z faktu samej natury zbawcy, który jako Arcykapłan Nowego Przymierza, przez złożoną ofiarę nieustannie wstawia się za nami do Boga, kapłaństwo Jego bowiem trwa nadal w niebie (7, 25; 9, 24). Tak też myśl o ekspiacji i wstawiennictwie, dostrzegana in confuso w wizji Zachariasza (8, 22) i Malachiasza (1, 9) urzeczywistnienia się w sposób jednorazowy w Jezusie, który złożony jedną ofiarę, nieustannie aplikuje jej moc na wszystkich ludzi i w nieograniczonym czasie (10, 10. 14).

Wzmianka w naszym tekście, że ten, który dokonuje ekspiacji za grzechy, zasiada po prawicy Ojca, jest niezmiernie ważna, gdyż fakt ekspiacji niejako dynamizuje i uwiecznia. Dzieje się to nieustannie, jak nieodwołalne już jest zasiadanie Syna Bożego po prawicy Ojca. Zasiadanie po prawicy jest zarazem znakiem tryumfu królowania: partycypacji we władaniu Boga (por. Ps 110). Wyrażenia rozmieszczone w liście nawiązujące do idei królowania z „miejsca”, na którym zasiada Bóg Ojciec, mają zróżnicowaną postać, ale wszystkie sprowadzić można do wspólnego mianownika, jaki został sformułowany w naszym wersecie (por. 8, 1; 12, 2 = po prawicy majestatu — tronu; 10, 12 — po prawicy Boga; także 1, 15 = siądź po prawicy mojej). Wspomnieć tu wypada, że właśnie ten motyw dochodzi często do głosu w teologii Pawłowej (por. Ef 1, 20; Kol 3, 1), i łączy się z ideą wstawiennictwa (por. Rz 8, 34; zob. 1 P 3, 22). Jest to motyw ściśle łączący się z teologią wniebowstąpienia (por. 4, 14; 6, 20; 7, 26; 9, 11—12. 24). Przypomnijmy, że Szczepan widział *niebiosa otwarte i Syna Człowieczego stojącego po prawicy Bożej* (Dz 7, 56).

Łatwo zauważyć, że wniebowstąpienie i przebywanie Chrystusa po prawicy, to główna prawda o odkupieniu, podkreślana wszechstronnie w pierwotnym Kościele.²¹ Wspomnieć wystar-

²¹ Por. artykuły w „Communio” (PL)7 (1987), a zwłaszcza X. Jacques’a, *Chwała Chrystusa i nasz w niej udział*, tamże, ss. 18—25; por. także: J. Łach, *Wstąpił na niebiosa*, w: „Communio” (PL) 6(1986), s. 11—19.

czy tutaj chociażby mowę Piotra w dzień Zielonych Świąt (Dz 2, 34).

Trudno nie dostrzec logicznego związku między tym, co zawiera w. 3, a w. 4. Przedstawione przymioty Jezusa Chrystusa są tak wyjątkowe, że nie mogą się one odnosić do bytów duchowych zwanych aniołami. Ta wyższość od duchów niebieskich por. Iz 6, 2; Ap 4, 4), których Biblia nazywa czasem *ben'ēlōhim*, tj. synami Bożymi (Ps 29, 1; Job 1, 6; 38, 7), jest konsekwencją odziedzczenia Imienia Kyriosa. Dziwić może czytelnika zbieżność tego sformułowania (*tosoutō kreittōn genomenos tōn aggelōn hosōdiaforōteron par "* autous *keklēronomēken(perf!) onoma = o tyle większym stał się od aniołów, o ile większe od nich odziedziczył imię)* ze sformułowaniem zachodzącym w Hymnie o kenozie i wywyższeniu Jezusa Chrystusa (Flp 2, 9). To wywyższenie Jezusa ponad wszelkie stworzenie ma swoją podstawę w odziedzczeniu imienia. Jest to godność „Kyriosa”, tj. Pana czyli Boga. Jezus Chrystus — Bóg jest właśnie tym, który z natury swej jest wyższy od aniołów, chociaż są to byty duchowe. Ta postawa wyższości została używana na zawsze, o czym świadczy właśnie *perfectum keklēronomēken = odziedziczył i zachowuje na zawsze*.

Warto tu zauważyć, że wyraz ten nawiązuje do sposobu mówienia stosowanego w hymnach pierwotnego Kościoła, co właśnie stwierdziliśmy zarówno w Flp 2, 11, jak też i innych pismach Pawłowych.²²

IV. RELEKTURA WYROCZNI NATANA (2 Sm 7) W HYMNIE CHRYSTOLOGICZNYM Hbr 1, 1—4

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że rzeczywiście Hbr 1, 1—4 stanowi całość, w której zarysowano wszechstronnie prawdę o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym, który stał się pośrednikiem Nowego Przymierza. Autor wypowiedzi, wykorzystując zresztą to, co już wcześniej opracowali nieznani nam bliżej twórcy zrębów hymnu, nie mówi już o ziemskiej godności Syna Bożego, mającej korzenie swe w nieustannej relekturze wyroczni Natana (2 Sm 7, 8—16), ale niejako suponując znajomość ich treści, zwraca teraz uwagę na nowe jej elementy, jakie winno się uwzględniać.

Syn Boży zajmuje miejsce tych wszystkich, którzy dawniej, aż do nastania nowych czasów, na różny sposób głosili Boże

²² Por. J. H. Friedrich, *klēronomeō*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, Bd II, s. 736—739.

oędzie. Takiego wszak Mesjasza oczekiwano (por. Ps Sal. 17, 23. 32. 43). Choć jednak zagadnienie Mesjasza nie jest przedmiotem rozważań autora hymnu, to podając nowe prawdy o Synu Bożym, korzysta on z określeń, jakie są znane z tekstów mesjańskich — Jezus Chrystus jest dziedzicem i stwórcą tego wszystkiego, co powstało w czasie. Jest On odbłaskiem Ojca, ale Jemu równy. Choć jest odbłaskiem, to przecież wyraża tę samą substancję rzeczywistości Ojca, czyli jest równym Ojcu, gdyż zasiada po Jego prawicy. Dlatego ma On prawo nie tylko do podtrzymywania wszystkiego, co istnieje, ale też kieruje, zarządza jako król, a zarazem jako sędzia i kapłan, który oczyszcza świat z wszelkiego brudu grzechowego. Chrystus więc realizuje w pełni wszystkie nadzieje, jakie odnoszono do tego, który miał przyjść na końcu czasów.

Jesus Christus als Mittler des Neuen Bundes (Hebr 1, 1—4)

Zusammenfassung

Gegen unterschiedliche Meinungen bei den Exegeten soll Hebr 1, 1—4 als eine literarische Einheit angenommen werden. In diesem Textstück hat der unbekannte Autor die Wahrheit von Jesus Christus als Sohn Gottes und Mittler des Neuen Bundes verschiedenartig umgerissen. Redaktor der Aussage, bei der Ausnutzung der früheren, von unbekanntem Autoren verfassten Strukturen, spricht schon nicht mehr über die irdische Würde des Sohns Gottes, die ihre Wurzel in der ständigen Relektur der Verkündigung von Natan (2 Sm 7, 18—16) hat, sondern — die Kenntnis von ihrem Inhalt voraussetzend — schenkt nun seine Aufmerksamkeit ihren neuen Elementen, die dabei berücksichtigt werden sollen.

Der Sohn Gottes nimmt den Platz von den allen ein, die früher, bis zur Neuzeit, auf verschiedene Weise die Botschaft Gottes verkündet haben. Einen solchen Messias hat man eben erwartet (Vgl. Ps Sal 17, 23. 32. 43). Obwohl der Verfasser des Hymnus die Frage des Messias nicht zum Betrachtungsgegenstand hat, so gibt jedoch dieser Hymnus neue Wahrheiten über Sohn Gottes an. Er bedient sich dabei der Bezeichnungen, die von den messianischen Texten bekannt sind; Jesus Christus ist der Erbe und Schöpfer von allem, was in der Zeit entstanden ist, Er ist der Widerschein des Vaters, aber ihm gleich. Obwohl Er Widerschein ist, drückt Er jedoch dieselbe Substanz der Wirklichkeit des Vaters aus, dh. Er ist dem Vater gleich, denn Er sitzt zu sei-

ner Rechten. Deswegen hat Er Recht nicht nur alles Existierende zu erhalten, sondern auch zu regieren, als ein König und zugleich als Richter und Priester, der die Welt von allem Sündeschmutz reinigt.

Christus verwirklicht also völlig alle Hoffnungen, die auf den bezogen wurden, der am Ende der Zeiten kommen sollte.

Jan Łach