

# Michał Wojciechowski

---

## "Iustus et sanctus" : Biblia o świętości

---

Studia Elbląskie 5, 221-231

---

2003

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ***IUSTUS ET SANCTUS: BIBLIA O ŚWIĘTOŚCI***

Nazywanie „świętymi” ludzi żyjących szczególnie pobożnie i moralnie, a zwłaszcza męczenników, upowszechniło się dopiero w IV wieku. Poprzednio słowo to było stosowane w nieco inny sposób. Temat świętości w Biblii trzeba więc podjąć od dwóch stron: przede wszystkim od strony specyficznie biblijnej koncepcji świętości, od strony znaczenia i użycia terminów odpowiadających naszemu słowu „święty”. Po drugie, uzupełniająco, od strony znanego w tradycji chrześcijańskiej pojęcia świętości, które może odpowiadać różnym terminom i ideom biblijnym; w szczególności Pismo Święte nazywa moralne życie „sprawiedliwością” a więź z Bogiem „pobożnością”. To drugie podejście jest szersze, a tym samym prowadzi w nieco innym kierunku niż pierwsze. Sytuacja tego rodzaju jest częsta: dzisiejsze pojęcia teologiczne bywają inaczej ukształtowane niż ich odpowiedniki biblijne.

Jest jednak tekst biblijny, który łączy sprawiedliwość i świętość jednego człowieka, proroka-męczennika, antycypując późniejszy rozwój pojęciowy w tej dziedzinie. Mk 6,20 mówi o Chrzycielu: „Herod bał się Jana, wiedząc, że jest mężem sprawiedliwym i świętym”. Po grecku te dwa przymiotniki brzmią *dikaïos kai hagios*, przekładzie łacińskim *iustus et sanctus*.

### **HEBRAJSKI STARY TESTAMENT**

W ST odpowiednikiem naszego „święty” jest przede wszystkim hebrajskie słowo *qadosz* i pokrewne. Dotyczy ono głównie świętości Boga oraz kultu, czasami świętości osób. W tym samym znaczeniu słowo te występuje w innych językach zachodnio-semickich. Przy interpretacji powyższego pojęcia przyjmuje się często, świadomie lub nieświadomie, pogląd na ideę świętości upowszechniony w religioznawstwie przez klasyczną pracę *Das Heilige* Rudolfa Otto (1917). Głosił on, że istotą świętości jest inność i oddzielenie względem świata. Takie jej pojmowanie ma oparcie w religiach akcentujących ideę „tabu”, natomiast jej aplikowanie do religii biblijnej i w ogóle do świata starożytnego nie ma należytej podstawy empirycznej.

R. Otto i inni ulegli tu błędnej hipotezie (W.W. Baudissin, 1878), która wyprowadzała słowo *qadosz* z tematu *QD* znaczącego „dzielić”, „ciąć”. Faktycznie pierwsze przykłady rozumienia świętości jako separacji, jaki byłem w stanie

znaleźć w literaturze przedmiotu, pochodzą dopiero z rabinicznych midrasz y zawierających tradycje z II–III wieku po Chr. Komentując biblijne przykazanie „bądźcie święci, bo ja jestem święty”, stwierdzają one, że „bądźcie święci” znaczy „bądźcie oddzieleni” (Sifre Lev do Kpł 11,44; do 19,2; do 20,26). W szczególności chodzi o oddzielenie się Izraela od innych ludów (Sifre Lev do Kpł 20,7; Mechilta Ex do Wj 19,6). Zważywszy, że „oddzieleni” to po hebrajsku *perusim*, w oryginale można widzieć aluzję do faryzeuszy, bo tak właśnie się oni po hebrajsku zwa. Jak widać, ta interpretacja świętości jest wtórna względem rytualnego separatyzmu.

W rozwoju religii ST i w judaizmie można wprawdzie dostrzec pewną ewolucję ku pojmowaniu Boga jako odległego, absolutnie innego, czego szczytowym wyrazem jest zapewne filozofia Filona z Aleksandrii. Tej idei nie wyrażano jednak przez pojęcie świętości.

Słowo *qadosz* i pokrewne ma bowiem przede wszystkim sens pozytywny. Wskazuje na bliskość do Boga, uświęcenie jego obecnością, konsekrację, wyniesienie. Tak było już w religijnych tekstach Mezopotamii i Syrii (co wykazał C.B. Costecalde, 1983). Tak jest też w ST. „Święte” ma w nim specjalny status, ale pozytywny, wzniosły. Oddzielenie, niedotykalność charakteryzuje natomiast raczej rzeczy nieświęte, skalane (hebrajskie *hol*) albo potępione i wyklęte (*herem*).

Termin omawiany występuje w rozmaitych formach i jest w Biblii hebrajskiej bardzo częsty — podaje się liczbę 842 wystąpień odpowiedniego tematu w formach przymiotnikowych, czasownikowych i rzeczownikowych. Słowo stosowane jest bardzo szeroko: do rzeczy, miejsc, osób, społeczności i samego Boga. Wspólnym mianownikiem jest przeważnie kontekst kultu, w którym osoby i rzeczy spotykają się z Bogiem; święte jest to, co pozostaje w akcji kultu blisko Niego. Być może właśnie w kontekście kultu świat Starożytnego Wschodu odkrył ideę świętości. Oznacza to jednak, że Biblia hebrajska zna raczej ideę kultowej sakralności, niż świętości w naszym rozumieniu.

Już te słownikowe rozważania pozwalają na pewne wnioski co do natury świętości w ogóle. Po pierwsze, należy ją pojmować pozytywnie, raczej jako bliskość do Boga niż jako oddzielenie się od świata. Po drugie, istotnym wymiarem świętości jest zbliżenie się do Boga w kontekście kultu; zapowiada to rolę sakramentów w życiu świętych.

Słowo „święty” wyraża najpierw samą naturę Boga, źródła świętości, a zwłaszcza jego majestat. Stosunkowo późny tekst biblijny, powstały po niewoli babilońskiej, mówi: „Tak bowiem mówi Wysoki i Wzniosły, którego stolica jest wieczna a imię Święty: zamieszkują miejsce wysokie i święte” (Iz 57,15). Nie znaczy to jednak, że Bóg jest oddalony, gdyż dalej czytamy: „Jestem z człowiekiem skruszonym i pokornym”. Świętość kojarzy się też z mocą i chwałą (1 Sm 6,20; Wj 15,11; 29,43; Iz 6,3). Czasami słowo „Święty” staje się samodzielnym imieniem Bożym (Iz 40,24; Ha 3,3; Hi 6,10) — najczęściej w zwrocie „Święty Izraela”, typowym dla Izajasza. Wyraża on często bliskość Jahwe jako twórcy, odkupiciela, wybawcy. „Wielki jest pośród ciebie Święty Izraela” (Iz 12,6); por. „pośrodku ciebie jestem Ja — Święty” (Oz 11,9); por. Ez 20,41. Bóg jest więc i wzniosły, i bliski (por. Pwt 4,7).

Świętość Boga ma wymiar moralny: „Bóg święty przez sprawiedliwość okaże swą świętość” (Iz 5,16). Świętość Boga i kultu oznacza, że uczestniczący w kulcie

i bliski Bogu lud jest i obiektywnie uświęcony, i wezwany do świętości: kilkakrotnie powtarza się zdanie „Bądźcie święci, bo ja jestem święty, Jahwe Bóg wasz” (Kpł 19,2; por. 11,44; 20,7; Wj 22,30). Skojarzenie świętości z bliskością wydobywa Ps 148,14, dotyczący „wszystkich jego świętych, synów Izraela — ludu, który jest mu bliski”.

Wielokrotnie mowa o świętości ludu Bożego wynikłej z jego więzi z Bogiem, także w kontekście związanych z tym wymogów co do świętości (kultowej, rytualnej oraz moralnej). Jest on święty jako Boża własność i lud kapłański: Pwt 7,6 (por. Wj 19,5 n.; Kpł 20,26); Pwt 14,2.21; 26,19 (związany przymierzem); 28,9; Iz 64,2; Kpł 21,23; 22,16? W Lb 16,3: „Całe zgromadzenie (*qahal*) jest święte i pośród niego jest Jahwe”. Uświęcenie jest więc jednocześnie czymś obiektywnym, owocem obecności Bożej, i zadaniem.

Spotykamy tu pewną antycypację nauki o łasce. Bardzo podobną konstrukcję myślową znajdziemy w NT, w przypowieści o talentach (Mt 25,14–30) i paralelnej przypowieści o minach (Łk 19,12–27). Wybiegając nieco naprzód zauważmy, że według niej do zbawienia potrzebny jest człowiekowi na początek wielki dar Boży, a następnie jego pomnożenie własnym wysiłkiem. Taka jest katolicka nauka o łasce (wbrew błędowi pelagianizmu i luteranizmu). Taką też drogą powstaje świętość: od Boga do człowieka i od człowieka ku Bogu.

O świętości ludzi mowa w ST najczęściej w liczbie mnogiej. Oprócz świętości ludu mowa o świętości czy uświęceniu kapłanów, przy czym chodzi raczej o ich oczyszczenie rytualne. Uświęcenie przed sprawowaniem kultu dotyczy także zwykłych ludzi i też ma na względzie czynności zbiorowe. Słowo „święci” na oznaczenie czy to ludzi (Ps 34,10; Pwt 33,3; por. Mdr 18,9; Iz 4,3; może Dn 7), czy istot niebiańskich (Wj 15,11 LXX; Ps 89,6.8; Za 14,5; Hi 15,15) również dotyczy zbiorowości.

Pozostaje to w pewnym kontraście z dzisiejszym, indywidualnym pojmowaniem słowa „święty”, choć zarazem antycypuje ideę uroczystości Wszystkich Świętych. Sugeruje jednocześnie pewną modyfikację intuicji dzisiejszych. Przypomina, że spodobało się Bogu uświęcić społeczność ludzką, że do świętości powołany jest Kościół, a nie tylko indywidualni święci. Ponadto święci nie są wyizolowani z otoczenia, wiele darów otrzymali od Boga wraz z innymi czy za pośrednictwem innych, wspólnie też z innymi idą do Boga.

Dość wyjątkowe pozostaje natomiast w Biblii hebrajskiej nazywanie świętymi pojedynczych ludzi. Aaron jest „świętym Jahwe” (Ps 106,16). Elizeusz to „święty mąż Boży” (2 Krl 4,9). Prorok Jeremiasz został uświęcony przed narodzeniem (Jr 1,5). Te sporadyczne przypadki dotyczą ludzi wyjątkowo bliskich Bogu, powołanych do specjalnej misji.

Kilka dalszych wzmianek tego rodzaju postuluje się innym słowem, *nazir* (14 razy w ST) nazirejczyk, które oznacza po hebrajsku poświęconego, konsekrowanego, a bardziej etymologicznie wydzielonego, zostawionego (dla Boga). Kilka wzmianek dotyczy nazirejczyków-charyzmatyków, a zwłaszcza Samsona, *nezir elohim* (Sdz 13,5.7; 16,17), później Samuela (dopiero Syr 46,13; o jego bliskości z Bogiem Jr 15,1; Ps 99,6); w liczbie mnogiej nazirejczycy obok proroków w Am 2,11 n. W czasach późniejszych nazireat przybrał formę kultową, jednak pierwotnie dotyczył świętości jednostki, osoby poświęconej wyłącznie Bogu, żyjącej dla Boga.

## BIBLIA GRECKA I JUDAIZM PÓŹNIEJSZY

Użycie języka greckiego zmodyfikowało sposób mówienia o świętości. Świętość w kontekście kultu, sakralność, święte moce, opisuje po grecku przymiotnik *hieros* i słowa pokrewne (odpowiadające łacińskiemu *sacer*). Jednak tłumacze Biblii hebrajskiej odrzucili ten termin, gdy trzeba było oddać hebrajskie *qados* (przyjęli natomiast pokrewne etymologicznie *hiereus*, kapłan, a księgi deuterokanoniczne i potem NT stosują masowo *to hieron*, świątynia). Nie przyjęli też szerzej słowa *hagnos*, wskazującego na czystość i wzniosłość bóstw oraz kultu, ani *semnos*, „czcigodny”.

Zamiast tego z reguły stosuje Biblia grecka, czyli Septuaginta termin *hagios* i pokrewne, bliskie łacińskiemu *sanctus*. Był on dotąd stosunkowo rzadki, stosowany najpierw do obrzędów, świętości dawnych i majestatycznych, a później do bóstw, ale nie greckich, nigdy do ludzi. Wydaje się, że używając go, uniknięto słów pospolicie kojarzonych z bóstwami pogańskimi, a w słowo greckie zasadniczo wiano sens hebrajskiego *qados*, przesuując może akcent z kultowości na wzniosłość, na pewną jakość.

Księgi deuterokanoniczne, apokryfy i pozostała literatura judaistyczna na ogół kontynuują więc sposób mówienia z Biblii hebrajskiej. Oprócz mnogich wzmianek o rzeczach świętych jest więc w nich mowa o świętości Boga (np. 2 Mch 1,8; 3 Mch 2,2; 1 Hen 1,3 gr. etc.), imienia (Tb 3,11) i ducha Bożego (Syr 48,12). Bóg jest Świętym *par excellence* (Syr 23,9; 47,8; 48,20; Ba 4,22.37; Tb 12,12.15 BA); odnotujemy też *sprawiedliwy i święty* w apokryficznym *Wniebowzięciu Mojżesza* 3,5.

Znacznie częściej niż w Biblii hebrajskiej (Ps 51,13; Iz 61,10) duch Boży jest nazywany duchem świętości względnie świętym. Kontekst wskazuje na rozumienie czynne, „duch uświęcenia”, czyli na zjawisko uświęcenia bądź natchnienia wiernych przez Boga. Por. Dn 5,12 LXX i w Qumran: „duch świętości” oznacza działanie Boga w człowieku (IQH 7,6; 14,13) czy we wspólnocie (IQS 3,7). Prorocy zostali „namaszczeni przez ducha świętości” dla nauczania Izraela prawdy (CD 2,12 — tekst trudny); ducha świętości zapowiada też błogosławieństwo dla arcykapłana (IQSb 2,25); dzięki wylaniu ducha świętości wierny się nie zachwieje (IQH 7,6 n.; por. 4QDibHam 5,15) i napełni go radość (IQH 9,32) oraz wiedza (IQH 12,12). Podobnie rozumiany jest święty duch Boży w apokryfach ST (*Psalmy Salomona* 17,37; hebrajski *Testament Naftalego* 10,8 n.; *Wniebowzięcie Izajasza* 5,14; 4 Ezd 14,22; *Jubileusz* 1,21).

Nadal mowa w liczbie mnogiej o świętości ludu Bożego (1 Mch 10,39.44.46; Mdr 18,9; Tb 12,15 B i co najmniej 30 razy w apokryfach, zazwyczaj w kontekście eschatologicznym i wielokrotnie w Qumran), jak również aniołów i kapłanów. Nadal też dość rzadko przypisuje się świętość pojedynczym osobom. Mdr 11,1 nazywa Mojżesza „świętym prorokiem”; Syr 45,2 porównuje go do „świętych”, Syr 45,4 mówi, że Bóg go uświęcił, zaś Syr 45,6 zestawia z „podobnie świętym” Aaronem — do krótkiej listy osób zwanych w ST świętymi dołącza więc Mojżesz; potwierdza to Filon, *De virtutibus* 175. *Żywoty proroków* 4,6 (I w. po Chr.) zowią „świętym” (*hagios*) Daniela. I tu świętość polega na wyjątkowej bliskości do Boga, cechującej nielicznych jego wybranych.

W apokryfach pojawia się sugestia o świętości Mesjasza. *Testament Lewiego* 18,6 mówi o „nowym kapłanie”: „z przybytku chwały przyjdzie na niego świętość” (*hagiasma*). *Psalmy Salomona* 17,43 o Mesjaszu (*christos*, w. 32), synu Dawida, królu Izraela, który *uświęci* Jerozolimę (w. 33): „Słowa jego jak słowa świętych pośród uświęconych ludów”. Natomiast bardzo akcentująca ideę mesjańską zachowana po łacinie *Liber antiquitarum biblicarum* Pseudo-Filona zowie Dawida świętym pomazańcem Pańskim, *sanctus christus domini* (59,2).

## W NOWYM TESTAMENCIE

NT mówi o świętości z podobną częstością, co ST, i w większości w podobnych kontekstach. Centralne słowo *hagios* występuje 233 razy, jego derywatywy ponad 40 razy. O Bogu jako Świętym mowa jest mniej często, ale wyraźniej; kontekst jest z reguły modlitewny (Ap 4,8 za Iz 6,3; Ap 6,10 por. 15,4; 16,5; Łk 1,49; J 17,11; por. też Mt 6,9/Łk 11,2). Bóg jest też tym, który uświęca i daje wzór świętości (J 10,36; 17,17; 1 Tes 4,23; 1 Tm 4,5; Rz 6,22; Hbr 12,10; ewentualnie 2 Kor 1,12; 1 P 1,15; 1 J 2,20). Mnogie wzmianki o Duchu Świętym mają w tle ideę uświęcenia przez Ducha Bożego, odczuwalną w semickim tle wyrażen greckich; czasem mowa o tym wprost. Wraz z analogicznymi zdaniami ST o uświęceniu przez obecność lub działanie Boga przypomina to, że świętość będąc Jego przymiotem w Nim ma też ostateczne źródło.

Nowym motywem jest świętość Jezusa. Poszczególne wzmianki o niej dotyczą bądź boskiego, bądź ludzkiego aspektu jego egzystencji, słowo „święty” może bowiem dotyczyć zarazem boskości i człowieczeństwa. Boskiej świętości dotyczy wyraźniej Ap 3,7; pośrednio Rz 1,4; 1 P 1,15; pośrednio 3,15; 1 J 2,20; warstwa redakcyjna Łk 1,35. Inne teksty mówią o świętości raczej w aspekcie roli Jezusa, czyli bardziej funkcyjnym i soteriologicznym niż ontycznym, a zarazem przypominają nieco wzmianki o świętości wielkich postaci ST. Są to: Mk 1,24; J 6,69 („święty Boży”); J 10,26; 17,19 (dotyczące one uświęcenia Jezusa), częściowo Łk 1,35; Dz 3,14 („święty i sprawiedliwy”); Dz 4,27.30 („święty sługa” — jak Mojżesz). Z określeń bliskoznacznych wymieńmy miano „Nazorejczyka”, spokrewnione z hebrajskim *nazir*, przymiotnik *hosios*, „świętobliwy, pobożny”, przypisywanie Jezusowi czystości, bezgrzeszności (J 8,46; 1 J 3,5; 1 P 2,22), doskonałości, kapłaństwa, porównywanie Go do świątyni. Świętość Jezusa jako człowieka jest najzupełniej wyjątkowa i łączy różne aspekty (kultowy, moralny, prorocki, mesjański); nie jest też w NT oddzielona od Jego świętości Boskiej — jest bowiem pojęta w pierwszym rzędzie jako świętość jednej Osoby.

Cały szereg tekstów dotyczy uświęcenia ludzi przez Jezusa: J 17,19; 1 Kor 1,2; 1,30; 6,11; Ef 5,26 n.; Hbr 2,11; 10,10.14.29; 13,12. Ma ono wymiar soteriologiczny, ale w części tekstów raczej moralny (Paweł), a w części raczej kultyczny (Hbr, J). W części Jezus uświęca osobiście, w części z woli Bożej. Do tego można dodać serię wzmianek o udzielaniu Ducha Świętego (czyli uświęcenia) przez Jezusa (Mt 3,11; Mk 1,8; Łk 3,16; J 1,33; Dz 1,5; 11,6; J 14,26; 20,22; Dz 2,33; Tt 3,6). Jezus jest zatem widziany jako źródło świętości, analogicznie do samego Boga w ST. Do biblijnego obrazu świętości należy więc odniesienie do Jezusa jako świętego i uświęcenie przez niego.

W ST Bóg uświęca i stanowi wzór świętości dany ludziom do naśladowania — tak jest i w NT. Tekst 1 P 1,15 n., brzmiący: „według tego, który powołał was, Świętego, sami święci w każdym zachowaniu się stańcie, dlatego, że jest napisane: Świętymi bądźcie, bo ja jestem święty”, stosuje do Chrystusa cytaty z Kpł 19,2. Również inne teksty NT zobowiązują do naśladowania Jezusa (Mt 11,29; Łk 14,27; J 15,12.14 n.; Rz 8,29; 15,5; 1 Tm 1,16; 1 P 2,21) względnie samego Boga (Mt 5,48). Dotykamy tu kluczowej właściwości etyki biblijnej — za przykazaniami szczegółowymi stoi nakaz wzorowania się na Bogu. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, ma się do Boga upodabniać. Uzasadnieniem etyki nie jest sama wola Boża, raczej Boża natura, którą wyraża tu słowo „święty”. Boską rolę prawodawcy i wzoru pełni w NT Jezus Chrystus. Świętość człowieka polega więc na naśladowaniu Boga i Chrystusa w ich świętości.

Nie można tu pominąć drugiej strukturalnej cechy etyki i duchowości biblijnej — maksymalizmu. Taka świętość wydaje się niemożliwa do osiągnięcia; nazywanie wiernych świętymi jawi się jako coś mocno na wyrost. Jednakże takich przykazań nie należy sobie wyobrażać na wzór norm prawnych. Stanowią one raczej drogowskaz na szczyt góry, na której można spotkać Boga.

W odróżnieniu od ST i apokryfów, NT tylko wyjątkowo nazywa świętymi aniołów. Często mówi natomiast o świętości ludzi, zwłaszcza w listach Pawłowych, ale także w powszechnych i w Apokalipsie. (*Hoi hagioi*, „święci”, oznacza chrześcijan, Kościół. Nawiązuje to niewątpliwie do świętości ludu Bożego w ST, ale świętość tę bardziej akcentuje, gdyż mowa o niej znacznie częściej. Użycie tego terminu ma kilka odmian.

W części tekstów z pewnością chodzi ogólnie o chrześcijan, „braci”, członków wspólnot (Rz 1,7; 1 Kor 1,2; 6,1; 14,33; 2 Kor 1,1; 13,12; Ef 1,1; 2,19; 3,8.18; 4,12; 5,3; Flp 4,21 n.; Kol 1,2.4.26; 3,12; Flm 5,7; Hbr 3,1; 13,24; Jud 3). Dość wyjątkowo występuje liczba pojedyncza, „każdy święty” (Flp 4,21; por. 1 Tm 2,21; Ap 22,11).

Pewne teksty akcentują etyczny wymiar świętości i jej pochodzenie od Boga (Ef 1,4; 4,24; Kol 1,22; 1 P 1,15 n.; por. Ef 4,11 n.; 1 Tes 4,3), święci to powołani (Rz 1,7; 1 Kor 1,2), świętość wiąże się z obmyciem chrztu (1 Kor 6,11). Powyżej wspomniano już teksty mówiące o uświęceniu przez Boga, Ducha Świętego i Chrystusa.

Wreszcie szereg tekstów zdaje się dotyczyć zbawionych w ogóle, często w perspektywie eschatologicznej (Mt 27,52; Rz 8,27; 1 Kor 6,2; Ef 1,18; Flp 4,12; wszystkie 15 miejsc w Ap; tu należą też „uświęceni” — imiesłów od *hagiazō* — w Dz 20,32; 26,18). Granice między tymi rozumieniami nie są jednak ostre.

Jako zadanie zalecane jest chrześcijanom uświęcenie, *hagiasmos* (Rz 6,19; 1 Tes 4,3.4.7; 1 Tm 2,15; Hbr 12,14), ich właściwym stanem jest świętość, *hagiosyne* (2 Kor 7,1; 1 Tes 3,13). 1 P 2,5.9 przypisuje chrześcijanom świętość kapłanów i ludu Bożego ST; świętość tę zawdzięczają Bogu (w. 9 n.). Według Ef 5,27 święty jest Kościół, wspólnota chrześcijan (*ekklesia*). Mowa też o świętym postępowaniu (2 P 3,11) i wierze (Jud 20).

W innych miejscach można jednak odnieść wrażenie, że „święci” stanowią grupę nie całkiem identyczną z adresatami listu czy chrześcijanami w ogóle (Rz 12,13; 16,2.15; Ef 1,15; 6,18; 1 Tm 5,10; Hbr 6,10); mogliby to być

charyzmatycy lub ci, którzy prowadzili życie bardziej ascetyczne. Na to by wskazywało również łączenie miana „święci” specjalnie ze wspólnotą jerozolimską żyjącą w ubóstwie (Dz 9,13; 26,10; Rz 15,25.26.31; 1 Kor 16,1.15; 2 Kor 8,4; 9,1.12). Osobnym, interesującym problemem są „święci” z Liddy wspomniani w Dz 9,32.41. Mogliby to być nie chrześcijanie, choć tak się na pierwszy rzut oka wydaje, ale członkowie związanej z nimi wspólnoty esseńskiej. W obu przypadkach „świętość” można rozumieć raczej jako szczególną pobożność; „święci” odpowiadać może hebrajskiemu *hasidim*.

Czasem tylko mowa o świętości wybranych osób. Z imienia wymieniono wyłącznie Jana Chrzciciela w tekście już cytowanym (Mk 6,20: *sprawiedliwy i święty*). Reszta to wzmianki o grupach: pierworodni (Łk 2,23, cytat ST); dzieci chrześcijan (1 Kor 7,14 — tu także uświęcenie współmałżonków); dziewice (1 Kor 7,34); niewiasty jak Sara (1 P 2,3.5); prorocy (Łk 1,70; Dz 3,21; z apostołami Ef 3,5; 2 P 3,2). Są one rozproszone, nie tworzą systemu. Poza Chrystusem, Bogiem-człowiekiem, świętość pojedynczych, nazwanych po imieniu osób nie odgrywa w NT prawie żadnej roli; NT po prostu dołącza do listy indywidualnych świętych ST postać Jana Chrzciciela. Nadal też nie ma śladu kultu takich świętych.

Jednocześnie bardzo często mowa zbiorowo o świętych, członkach Ludu Bożego. Wzmacnia to wnioski podane przy rozważaniu zbiorowego pojmowania świętości ludu Bożego w ST. Każde też zwrócić uwagę na ten aspekt świętości dzisiaj. Mówimy wprawdzie o świętości Kościoła, ale dość bezosobowo i chętnie ją kontrastujemy z naszą grzesznością. Co to może znaczyć, że jesteśmy, społecznie, i świętymi, i powołanymi do świętości? Czy sprzeciw wobec tego sposobu mówienia wynika ze świadomości grzechu, czy też może stąd, że zapominamy o obecności Bożej, która uświęca ludzi? Stąd, że nie świadczymy o niej?

## POJĘCIA BLISKOZNACZNE

Jak wskazaliśmy, słowu „święty” odpowiada po hebrajsku *qadoš* i rzadkie *nazir*. Gdy pytamy o świętość ludzi, stosunkowo bliskim terminem wydaje się *hasid*, „pobożny, dobrotliwy, świątobliwy”. Odpowiednikiem greckim jest *hosios*, czasem nieściśle tłumaczone „święty” (Dz 2,27; 13,35 = Ps 16,10), a także węższe *eusebes*; oba słowa występują też w księgach deuterokanonicznych, natomiast w NT są nieco rzadsze. Od liczby mnogiej *hasidim* pochodzi zapewne nazwa esseńczyków.

„Pobożność”, hebrajskie *hesed*, jest interpretowana w Septuagincie jako „miłosierdzie”, *eleos*. W Psalmach *hasid* to modlący się do Boga człowiek, ale pobożność nie jest rozumiana wąsko, jako jedna z wielu cnót, dotycząca duchowej postawy wobec Boga. Wiąże się też z postępowaniem wobec ludzi, z wiernością Prawu i wiarą (*emet*), ze sprawiedliwością, miłością, ujmowaniem się za ubogimi itd. (Mi 6,8; 7,2; Iz 57,1; Ps 12,2–6; 50; Oz 6,6; Łk 1,75; Ef 4,24; 1 Tm 6,11; Tt 1,8; 2 P 1,6).

Pobożność na ogół nie jest przypisywana w Biblii ludziom nazwanym po imieniu. Czasami mówi tak NT o Chrystusie (Dz 2,27; 13,35; Hbr 7,26; pośrednio 1 Tm 3,16); Septuaginta wspomniała pobożność Mesjasza (Iz 11,2 LXX). Sporadycznie mowa o konkretnych pobożnych (ale ze słowem *eulabes*: Dz 8,2; 22,12).



Następnym słowem bliskoznacznym jest „sprawiedliwy” (hebrajskie *caddik*, greckie *dikaios*). Tę bliskoznacznosc sygnalizują już pewne teksty biblijne. Wprawdzie w ST paralelne skojarzenie sprawiedliwości ze świętością jest wyjątkiem (Iz 5,16 o Bogu), ale w NT występuje wielokrotnie, dotycząc głównie ludzi: Mk 6,20; Dz 3,14; por. J 17,11.25; Ap 16,5; 22,11; Rz 6,19; 7,12; 1 Kor 1,30; 1 Kor 6,11; por. Ef 4,24.

Przedstawmy te teksty bliżej. Mk 6,20: „Herod bał się Jana, wiedząc, że jest mężem sprawiedliwym i świętym” (*dikaion kai hagion*). Dość podobne wyrażenie występuje w Łk 1,75: „Służyć mu w świątobliwości i sprawiedliwości” (*en hosioteti kai dikaiosyne*); por. też Łk 2,25: „sprawiedliwy i pobożny”; Łk 23,50: „dobry i sprawiedliwy”. O Jezusie Dz 3,14: „zaparliście się świętego i sprawiedliwego” (*ton hagion kai dikaion*). O zbawionych Ap 22,11: „Sprawiedliwy (*ho dikaios*) sprawiedliwość niech uczyni jeszcze, a święty (*ho hagios*) niech się uświęci jeszcze”. Takie same przymioty przysługują przykazaniom w Rz 7,12: „Tak że Prawo [jest] święte; i przykazanie święte, i sprawiedliwe, i dobre”. Według 1 Kor 1,30 Mesjasz Jezus: „stał się dla nas od Boga mądrością, sprawiedliwością, uświęceniem (*dikaiosyne te kai hagiastos*) i odkupieniem”. 1 Kor 6,11: „Ale obmyliście się, ale zostaliście uświęceni, ale zostaliście usprawiedliwieni (*alla hegiasthete, alla edikaothete*) — w imieniu Pana, Jezusa Mesjasza i w Duchu Boga naszego”. Rz 6,19: „Postawcie członki wasze [jako] niewolne [dla] sprawiedliwości ku uświęceniu (*te dikaiosyne eis hagiastmon*)”. Ef 4,24: „Wdziać na siebie nowego człowieka, po Bożemu stworzonego w sprawiedliwości i świątobliwości (*en dikaiosyne kai hosioteti*)”. To zestawienie występowało, zaznaczmy, w ówczesnym judaizmie; np. w 1 Hen 38,5; 48,1.7; 51,2; 99,16; 100,5 święci i sprawiedliwi to zbawieni.

Świętość i sprawiedliwość wyraża więc pewien ideał życia. Nadal jednak cechy te nie są przypisywane jednostkom, lecz raczej stawiane przed wspólnotą jako dar i zadanie.

Sprawiedliwość jest w filozoficznej terminologii greckiej nazwą jednej z cnót, czasem traktowanej jako naczelną (stoicy, Filon, Teognis: „wszystkie cnoty włączone są do sprawiedliwości”). Użycie biblijne też wydaje się szersze, dotycząc całości życia moralnego. Szukając odpowiedników naszego pojęcia świętości, dostrzegamy, że obejmuje ono to, co Pismo Święte zowie sprawiedliwością. Jest ona postępowaniem zgodnym z prawem Bożym. Sprawiedliwy czyni wolę Bożą, jest wolny od winy, pobożny, doskonały, bezstronny (Wj 23,6–8; Ez 23,45; Syr 16,3; Rdz 6,9; Pwt 16,9). Sprawiedliwy jest bliski Bogu (Rdz 7,1; Ps 146,7; Iz 24,16; 26,2; Mdr 2,18; 3,1; 5,1.15).

To ogólne pojmowanie sprawiedliwości, jako synonimu właściwej postawy moralnej, przejmuje NT, choć zna i sens węższy, sprawiedliwość w sądeniu. „Sprawiedliwy” jest więc przeciwieństwem grzesznika, nieprawego, nieposłusznego, złego (Mt 9,13; Mk 2,17; Łk 5,32; 15,7; Rz 5,19; Mt 5,45; Dz 24,15; Mt 13,41; 1 Tm 1,9; Łk 1,17; Rz 5,6 n.; 1 Tm 1,9; 1 P 4,18; Mt 13,49). Analogicznie do świętych, o sprawiedliwych w szerokim sensie bywa mowa zbiorowo (Mt 13,43.49; Jk 5,6.16; 1 P 3,12; Mt 25,37.46).

Miano sprawiedliwego czasami przypada konkretnym jednostkom. W ST np. Tobiasz (Tb 7,6 i in.); Hiob (Hi 1,1); Noe (Syr 44,7); rodzice Zuzanny (Dn 13,3)

— żadna z tych postaci nie jest jednak historyczna. Pośrednio Mojżesz (Pwt 33,21); Dawid (1 Sm 24,18); Jozjasz (Jr 22,15); Tamar (Rdz 38,26). O Mesjaszu: Jr 23,5; Iz 33,15; Za 9,9. NT: Abel (Mt 23,35; Hbr 11,4), Lot (2 P 2,7 n.); Zachariasz i Elżbieta (Łk 1,6); Józef (Mt 1,19); Symeon (Łk 2,25: *dikaios kai eulabes*); Korneliusz (Dz 10,22). Nie jest to jednak jakiś systematycznie nadawany tytuł, lecz określenie doraźne.

Pismo Święte zna wreszcie zjawisko męczeństwa, które zainspirowało w chrześcijaństwie kult świętych. Sam termin grecki *martyr*, „świadek”, czasami już oznacza w NT tego, który dał świadectwo krwi (Dz 22,20; Ap 2,13; 6,9; 17,6); pamięć męczenników czczono w chrześcijaństwie już w II w., a w judaizmie zapewne wcześniej (apokryficzna 4 Mch z połowy I wieku po Chr.). Księgi biblijne wymieniają też konkretne przypadki męczeńskiej śmierci z rąk prześladowców: Eleazara, siedmiu braci i ich matki w czasach machabejskich; w NT Jana Chrzciciela, Szczepana, Jakuba Apostoła i Antypasa. Męczeńską była śmierć Jezusa.

Sam kult świętych, rozumiany wąsko jako obrzędy ku ich czci, nie jest w Biblii znany. Znajdziemy w niej jednak liczne dowody postawy czci wobec bohaterów wiary. Są przedstawiani jako godny pochwały ideał i wzór do naśladowania. Pewne ustępy ST mają charakter hagiograficzny, np. obraz Dawida w 1–2 Krn i lista postaci ze ST w Syr 44–50, zaczynająca się od słów: „Wychwalajmy mężów sławnych (...) to Pan stworzył wielką tę chwałę”. W Ga 3,6 nn. Abraham jest wzorem wiary. Hbr 13,7 o niedawnych męczennikach: „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, i rozpamiętując koniec ich życia, naśladujcie ich wiarę”. Jk 5,10 n.: „Za przykład wytrwałości i cierpliwości weźcie, bracia, proroków, którzy przemawiali w imię Pańskie. Oto wychwalajmy tych, co wytrwali”.

\* \* \*

Gdyby teraz porównać nasz sposób mówienia o świętości z biblijnym, porządanie źródeł i natury świętości wydaje się zasadniczo tożsame, a różnicą jest dzisiejsza indywidualizacja świętości ludzkiej, wyrażająca się w kulcie świętych. Pismo Święte nazywa wprost świętymi tylko wyjątkowych bohaterów historii zbawienia: Mojżesza, Aarona, dwóch proroków, ewentualnie Samsona i Samuela, w NT Jana Chrzciciela i samego Jezusa; pewnym osobom przypisuje też takie walory, jak sprawiedliwość, ewentualnie pobożność bądź wiara, mówi o ich męczeństwie, wychwala je.

Nie ma tu miejsca, by dogłębnie zastanowić się nad przyczynami zmiany. Punktem wyjścia musiało być nazywanie chrześcijan świętymi w NT, jak też naturalne pragnienie oddania sprawiedliwości męczennikom. Wpływ wywarła zarazem kultura grecka, czcząca pamięć zmarłych i dużą uwagę zwracająca na wybitne jednostki — zauważmy tytułem przykładu, że gdy w procesie kanonizacyjnym bada się „heroiczność cnót”, operuje się greckimi pojęciami *herosa*-bohatera i *cnoty*. Uświadamia to raz jeszcze wkład cywilizacji greckiej w ukształtowanie się chrześcijaństwa, i w ogóle możliwość czerpania z tego, co jest wartościowym dorobkiem kultur, do których przychodzi Dobra Nowina.

Zatem według Pisma Świętego świętość należy pojmować pozytywnie, jako bliskość do Boga; ma ona wymiar kultowy i moralny, wyraża się w pobożności i sprawiedliwości. Teksty biblijne tylko wyjątkowo mówią o świętości pojedynczego człowieka, chociaż chwałą postawę bohaterów wiary i podają ich za wzór. Podkreślają natomiast świętość ludu Bożego Starego Przymierza i świętość chrześcijan, pojętą zbiorowo. Wynika ona z uświęcenia przez Boga i zarazem jest zadaniem. Źródłem i wzorem świętości jest Bóg — w szczególności Bóg w Jezusie Chrystusie.

### Bibliografia:

- Barthelemy D., *La sainteté selon la communauté de Qumrân et selon les Évangiles*, RechBib 4(1959), s. 203–216.
- Baudissin W.W., *Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament*, w: tenże, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. 2, Leipzig 1878, 1–142.
- Cazelles H., Costecalde C.B., Grelot P., *Sacré/Sainteté*, DBS 10, Paris 1985, 1341–1483.
- Cerfaux L., *Les Saints de Jérusalem*, w: *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux 1954, t. 2, s. 389–343.
- Costecalde C.B., *Le racine QDŠ aux origines du sacré biblique*, diss, Paris 1983.
- Czerski J., *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, diss, Lublin 1966.
- Czerski J., *Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu*, RTK 14(1967), s. 65–80.
- Czerski J., *Pojęcie świętości w trzeciej Ewangelii i Dziejach Apostolskich*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 141–157.
- Descamps A., *Les justes et la justice dans les Évangiles et le christianisme primitif*, Univ. Cath. Lov. Diss. Theol. II,43, Lovanium 1950.
- Diskussion um das „Heilige“*, Die, ed. C. Colpe, WdF 305, Darmstadt 1977.
- Eliade M., *Le sacré et le profane*, Paris 1965; wyd. pol. *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996.
- Gammie J.G., *Holiness in Israel*, *Ouvertures to Biblical Theology*, Philadelphia 1989.
- Gehman H.S., *Hagios in the Septuagint and its Relation to the Hebrew Original*, VT 4(1954), s. 337–348.
- Ghiberti G., *Uomo giusto e santo (Mc 6,20): tracce di agiografia nel Nuovo Testamento?*, w: *Testimonium Christi*, Fs. J. Dupont, Brescia 1985, s. 237–255.
- Gryglewicz F., *Świętość wiernych w Nowym Testamencie*, w: *Drogi świętości*, ed. W. Słomka, Lublin 1980, s. 7–27.
- Hewett J.A., *The Hagios Group of Words in the Pauline Corpus (Excluding the Pastorals) in the Light of the Old Testament Background*, diss, Manchester 1973.
- Jankowski A., *Biblijne pojęcie świętości człowieka*, RBL 37(1984), s. 109–118.
- Jones O.R., *The Concept of Holiness*, New York – London 1962.
- Jovino P., *L'Eglise Communaute des Saints dans les Actes des Apôtres et dans les Eptres aux Thessaloniens*, RivBib 16(1968), s. 495–526.
- L'expression du sacré dans les grandes religions*, t. 1, ed. H. Limet, J. Ries, Louvain-la Neuve 1978.
- Leenhardt F.-J., *La notion de saintete dans l'Ancien Testament. Etude de la racine QDSh*, Paris 1929.

- Le sacre, etudes et recherches*, ed. E. Castelli, Paris 1974.
- Levine B.A., *The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible*, w: *Backgrounds for the Bible*, ed. M.P. O'Connor, D.N. Freedman, Winona Lake 1987, s. 241–255.
- Notscher F. *Heiligkeit in den Qumranschriften*, RQ 2(1960), s. 163–181, 315–344, i w: *tenże, Vom Alten Testament zum Neuen Testament*, BBB 17, Bonn 1962, s. 126–174.
- Otto R., *Das Heilige*, Breslau 1917; wyd. pol.: *Świętość*, wyd. 2, Wrocław 1993.
- Oxtoby W.G., *Holy, The Idea of*, w: *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York 1987, t. 6, 431–438.
- Ries J., *De la purete, du sacre et de la saintete. Etude de vocabulaire*, VS 146(1992), s. 435–457.
- Ries J., *Le sacre comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, Confrences et Travaux 1, Louvain-la-Neuve 1983.
- Samsel E., *La Chiesa come comunità dei santi secondo San Paolo*, Roma 1973.
- Samsel E., „Święci” a wspólnota chrześcijan według świętego Pawła Apostoła, w: *W nurcie zagadnień posoborowych 6*, Warszawa 1972, s. 355–366.
- Spicq C., *Notes de lexicographie néotestamentaire*, t. 1–3, OBOr 22/1–3, Fribourg 1978–1982; wyd. 2: *Lexique théologique du Nouveau Testament*, t. 1–3, Fribourg – Paris 1991; ang. *Theological Lexicon of the New Testament*, t. 1–3, Peabody MA 1994.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1–10, ed. G. Kittel et al., Stuttgart 1933–1978.
- Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren, t. 1, Stuttgart 1971.
- Terrien S., *The Numinous, the Sacred and the Holy in the Scripture*, BThB 12(1982), s. 99–108.
- Wojciechowski M., *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Rozprawy i Studia Biblijne 2, Warszawa 1996.

## IUSTUS ET SANCTUS: DIE BIBEL ZUR HEILIGKEIT

### ZUSAMMENFASSUNG

Michał Wojciechowski's Artikel besteht aus einer Präsentation von Überlegungen zum Inhalt des hebräischen Alten Testaments, der griechischen Bibel, des späteren Judentums, des Neuen Testaments und sinnverwandter Begriffe, die mit der Heiligkeit verbunden sind.

Gemäß Heiliger Schrift ist die Heiligkeit positiv zu verstehen, als Nähe zu Gott; sie hat eine Kult- und eine Moraldimension., und sie findet Ausdruck in Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Biblische Texte berichten nur ausnahmsweise über die Heiligkeit einzelner Menschen, obwohl sie die Haltung einzelner Glaubenshelden loben und sie als Vorbild hinstellen. Sie unterstreichen dagegen die Heiligkeit des Göttlichen Volkes des Alten Testaments und die gemeinschaftliche Heiligkeit der Christen. Sie resultiert aus der Göttlichen Heiligung und ist zugleich Aufgabe. Quelle und Vorbild der Heiligkeit ist Gott — besonders Gott in Jesus Christus.