

Ryszard Kempniak

„Prawo wolności” w liście św. Jakuba Apostoła

Wrocławski Przegląd Teologiczny 16/1, 19-44

2008

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.

KS. RYSZARD KEMPIAK

«PRAWO WOLNOŚCI» W LIŚCIE ŚW. JAKUBA APOSTOŁA

Św. Jakub w swoim liście daje solidne podstawy życia chrześcijańskiego, wykazując, że chrześcijaństwo nie jest tylko prywatną sprawą czyjejś wiary, pielęgnowania osobistej relacji z Bogiem. Jakub rozumiał, że jako chrześcijanie jesteśmy ludem Przymierza: dla niego przyjęcie chrześcijaństwa oznaczało stanie się człowiekiem wspólnoty Kościoła – członkiem rodziny. A zatem, jako członkowie Bożej rodziny, my również jesteśmy wezwani do modlitwy za siebie nawzajem, do troszczenia się o chorych i ubogich, do okazywania miłosierdzia potrzebującym.

List św. Jakuba budzi silne reakcje w czytelniku po trosze i dlatego, że nie jest to teoretyczny traktat, ale wezwanie do działania. Jakub niewiele miejsca poświęca wyjaśnianiu doktryny, przystępując od razu do rozważania kwestii praktycznych, dotyczących codziennego życia. Napomina, aby wytrwale znosić doświadczenia, żyć nienagannie i dążyć do doskonałości chrześcijańskiej. Mniej więcej czwarta część listu jest poświęcona korygowaniu nieprawidłowości w ówczesnym Kościele. Ogólnie rzecz biorąc, List św. Jakuba jest swoistym kazaniem, które porusza istotne problemy codziennego życia chrześcijańskiego, jak konieczność miłości i wzajemnej pomocy braterskiej, która zapomina o krzywdzie i potrafi łatwo wybaczyć. Chrześcijanin musi umieć znosić obelgi i cierpienia oraz uzbroić się w cierpliwość, jednym słowem, nadać swojemu życiu ukierunkowanie eschatologiczne. Stąd potrzebna jest czynna postawa chrześcijańska.

Z treści listu wynika dość wyraźnie, że pierwszorzędnym jego celem nie jest głoszenie Ewangelii, nie jest nim również pogłębienie już istniejących prawd wiary ani jakieś dalsze pouczenie dogmatyczne. Autor pragnie wskazać na drogę poprawnego postępowania chrześcijańskiego, które weryfikuje się w urzeczywistnianiu Prawa wolności (2,12; 1,25). Autor nie traktuje teoretycz-

nie tematu wiary, ale jednoznacznie stwierdza, że nie ma wiary bez uczynków, albo dokładniej: „wiara bez uczynków martwa jest”, co autor aż trzykrotnie powtarza (2,17.20.26).

Czytając komentarze do Listu św. Jakuba Apostoła, można spotkać się z opinią, że list ten wyszedł spod ręki wczesnochrześcijańskiego autora (1,1; 2,1), którego punkt widzenia nie ma jeszcze wyraźnie chrześcijańskich cech. Można go scharakteryzować jako powierzchownie schrystianizowany judaizm¹.

Wiele istotnych pytań wstępnych, które dotyczą Listu św. Jakuba Apostoła, pozostaje we współczesnej egzegezie pytaniami względnie jeszcze otwartymi, przy czym odpowiedzi na nie udzielane są bardzo różne. Jest to na przykład pytanie o czas powstania listu (przed czy po św. Pawle?), pytanie o autorstwo listu (który Jakub?), dokładne ustalenie gatunku literackiego (list, epistoła, pareneza, zbiór pouczeń moralnych?), plan kompozycji oraz ustalenie konkretnych adresatów. W ramach tego artykułu nie jest możliwe gruntowne omówienie tych kwestii, chociaż ich rozwiązanie byłoby oczywiście również dla naszego tematu nie bez znaczenia².

W Liście św. Jakuba nie znajdziemy żadnej polemiki z pobożnością opartą na żydowskim Prawie. Autor podaje Abrahama, „naszego ojca”, jako wzór, kiedy pisze o wierze dopełnianej przez uczynki (2,18-24); Jakub mówi bez wahania, że Abraham został usprawiedliwiony ze względu na swoje uczynki (εὐεργων, 2,21). Chrześcijanie mają żyć według prawa Bożego. U Jakuba Prawo to jest nazywane „Prawem wolności” (νομῶν ἐλευθερίας, 2,12) i „doskonałym Prawem, Prawem wolności” (νομὸν τελείον τῆν ἐλευθερίας, 1,25). Określenia te mają z pewnością konotacje chrześcijańskie. Pragniemy jednak zapytać, czy mają swoje korzenie w Kościele, czy – jak twierdzą niektórzy, aczkolwiek po pewnej reinterpretacji (skupiając się na wymaganiach *Tory*, ale

¹ Por. B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, w: A.T. HANSON, B.P. THOMPSON (red.), *Scripture: Meaning and Method*, Hull 1987, s. 4.

² Problemy wstępne związane z Listem św. Jakuba są szeroko omawiane we wszystkich komentarzach i wprowadzeniach szczegółowych do listu. Tutaj wymienimy te bardziej znaczące: J.B. ADAMSON, *The Epistle of James*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids 1976; G.C. BOTTINI, *Giacomo e la sua lettera. Una introduzione*, Studium Biblicum Franciscanum Analecta [dalej: SBFA] 50, Jerusalem 2000; J. CANTINAT, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Sources Bibliques, Paris 1973; P.H. DAVIDS, *The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids 1982; R. FABRIS, *Lettera di Giacomo. Introduzione, versione, commento*, Scritti delle Origini Cristiane 17, Bologna 2004; H. FRANKEMÖLLE, *Der Brief des Jakobus*, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 17, cz. 1-2, Gütersloh – Würzburg 1994; P.J. HARTIN, *James*, Sacra Pagina 14, Collegeville 2003; T. KOT, *La fede, via della vita. Composizione e interpretazione della Lettera di Giacomo*, Retorica Biblica 6, Bologna 2002; G. MARCONI, *La lettera di Giacomo*, Commenti Biblici, Roma 1990; R.P. MARTIN, *James*, Word Biblical Commentary 48, Dallas 1988; F. MUSSNER, *Der Jakobusbrief*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13, cz. 1, Freiburg – Basel – Wien 1964; F. SCHNIDER, *Der Jakobusbrief*, Regensburger Neues Testament 8, cz. 4, Regensburg 1986; F. VOUGA, *L'Épître de Saint Jacques*, Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 13a, Genève 1984.

w zgodzie z *Kazaniem na górze*) – zostały zapożyczone z hellenizującego judaizmu. Czym jest dla Jakuba „wolność”? Czy jest ona tożsama z wiarą w Chrystusa i życiem według Prawa Bożego (w interpretacji Jezusa)? Czy Jakubowa koncepcja wolności posiada specyficzny fundament chrystologiczny? Co twierdzi o tych spomiędzy Żydów, co wypełniają Prawo, czy oni są wolni?

Postaramy się odpowiedzieć na te pytania, choć zasadniczo ograniczymy się do określenia znaczenia terminu *nomoj* (θη) ελευτεριας (Jk 1,25; 2,12) na tle teologii Prawa w Liście św. Jakuba Apostoła.

Należy się zgodzić z większością autorów, którzy podkreślają, iż w żadnym miejscu Listu jego autor nie przedstawił szczegółowego, bezpośredniego omówienia znaczenia terminu *nomoj*, chociaż pewnym jest, że *nomoj* jest jednym z najczęściej używanych tam słów. Chodzi tu mianowicie o dziesięć (stwierdzonych w sposób niepozostawiający wątpliwości) wystąpień tego słowa: 1,25; 2,8.9.10.11.12; 4,11 (czterokrotnie). Należy do tego również *nomoj*θη z wersetu 4,12, stanowiący *hapaks legomenon* Nowego Testamentu³. Z tego powodu analizę można ograniczyć do omówienia trzech perykop: wiersz 1,25 w swoim kontekście; fragment 2,8-12 i 4,11-12, oczywiście uwzględniając też kontekst literacki. Podejmiemy próbę udzielenia odpowiedzi na trzy pytania dotyczące terminu *nomoj*: (1) jakie jest semantyczne znaczenie tego określenia (innymi słowy: jakie normy do niego należą?); (2) co oznaczają trzy przymiotniki, które według Jakuba charakteryzują Prawo (doskonałe, królewskie, całkowite)?; (3) co oznacza wyrażenie *nomoj* (θη) ελευτεριας.

I. POJĘCIE PRAWA (*nomoj*)⁴

W odniesieniu do rozległego znaczenia semantycznego terminu *nomoj* – a więc praktycznie w odniesieniu do pytania, jakie nakazy należą do niego oraz jaką treść zawiera – zaproponowano najrozmaitsze rozwiązania. Koncepcja Prawa w Liście św. Jakuba wskazuje na korzenie żydowskie. Jakub, nawiązując do koncepcji Prawa, nigdzie nie dostarcza zwartej definicji terminu. Prawo *sen-*

³ Mówimy o „stwierdzonych w sposób niepozostawiający wątpliwości wystąpieniach”, ponieważ różne minuskuły (przeważnie reprezentujące tekst z Cezarei) w 1,22 lub 1,23 mają *nomou* zamiast *logou*; z drugiej strony P⁷⁴ ma *logoj* zamiast *nomoj* w 2,12, jak również minuskuła 1241 w 2,8. Ponieważ *nomoj* występuje w Nowym Testamencie 191 razy, stwierdza się, że ponad jedna dwudziesta wystąpień można znaleźć w Liście św. Jakuba; jeżeli odejmiemy część Pawłową, to nawet jedna siódma. Teologicznie znaczące terminy, które w omawianym liście występują częściej niż *nomoj*, to *ergon* (20 razy) oraz *piſtij* (16 razy). Zob. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 318.

⁴ Bogate tło semantyczne terminu *nomoj* przedstawia W. GUTBROD, *nomoj*, w: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. VII, kol. 1359-1383. Zob. także: J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament*, London 1970; R. FABRIS, „*La sapienza che viene dall'alto*”..., art. cyt., s. 153-163; K. KERTELGE, *Saggi esegetici sulla legge nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990.

su stricte nie jest tematem rozważań w Liście św. Jakuba. Wzmiankuje się o nim przy okazji wezwania kierowanego do chrześcijan, by byli „wykonawcami słowa”, gdy Jakub odnosi się do „doskonałego Prawa, Prawa wolności” (1,25). Następnie gani stronniczość w Kościele przez określenie jej jawnym naruszeniem „królewskiego Prawa”, żąda, byśmy kochali naszych bliźnich jak siebie samych (2,8). W tym samym kontekście Jakub przechodzi do podkreślenia jedności Prawa (2,10-11) i do ostrzeżenia wierzących, że będą sądzeni „na podstawie Prawa wolności” (2,12). Wreszcie, Jakub potępia oszczerstwo, ponieważ wyraża ono ukryty osąd samego Prawa (4,11). Podczas gdy teksty te nie dostarczają nam niczego na kształt pełnej teologii Prawa, to jednak sugerują wiele wniosków na temat Jakubowego rozumienia prawa.

Są autorzy, którzy twierdzą, że „Prawo” według Jk zawiera jedynie subiektywnie postrzegane obowiązki, a więc nie zawiera obiektywnych, powszechnie obowiązujących i pozwalających na zewnętrzną kontrolę norm. Wobec faktu, że fragment 4,11n zdaje się skierowany do każdego człowieka oraz że zakazy zawarte w rozdziale drugim (cudzołóstwo, zabójstwo, niesprawiedliwe faworyzowanie) mają bez wątpienia charakter uniwersalny, propozycja ta wydaje się nie do przyjęcia. Również przeciwnej opinii, że *nomoj* to po prostu i wyłącznie starotestamentowa *Tora*, a mianowicie *Tora* w żydowskiej wykładni czasów Jezusa, przeczy fakt, iż Jk prawie zawsze precyzuje słowo *nomoj* poprzez użycie przymiotników bądź komentarzy, jak gdyby troszczył się o dokonanie rozróżnienia między tym a innymi *nomoi*. Ale wielu autorów jest zdania, że Jakub i jego słuchacze lub czytelnicy pochodzą z domu Izraela i dlatego znaczenie „Prawa” musi być rozpatrzone w tym kontekście, a więc jako „Prawa Izraela”, którym w praktyce jest *Tora*. *Tora* wyraża moralną wolę Boga dla swojego ludu. *Tora* dostarcza Izraelowi Bożych instrukcji i stanowi bez wątpienia główną drogę do ustanowienia z ludu Bożego narodu odseparowanego od innych narodów wokół niego. *Tora* spełnia tę samą funkcję uspołeczniającą dla słuchaczy lub czytelników Jakuba: przyłgnięcie do woli Bożej da im tożsamość jako „dwanaście pokoleń w rozproszeniu” (1,1), oddzielonych od świata wokół nich. Z odniesień do *Tory* na przestrzeni listu wyłania się zrozumienie wspólnego poglądu na *Torę* u Jakuba i jego słuchaczy bądź czytelników i jego dokładna zawartość. Aspektem *Tory*, na który Jakub zwraca uwagę, jest raczej Boże prawo moralne dla ludu Bożego niż prawo rytualne czy ceremonie. Zamiast mówić o praktykach rytualnych Jakub skupia się na sercu *Tory*, na nauce moralnej zawartej w *Szema Israel* i *Dekalogu*. W całym liście używa wielu zdań, które odkrywają takie rozumienie *Tory*⁵.

⁵ W swoim komentarzu do Listu św. Jakuba Robert W. Wall dostarcza szczegółowego przedstawienia koncepcji Prawa u Jakuba. Zob. R.W. WALL, „*The Perfect Law of Liberty*” (*James 1:25*), art. cyt., s. 475-497. Wielu autorów za nim przyjmuje rozumienie terminu „*Tora*”, kiedy mówi się o Prawie u Jakuba.

W odniesieniu do tego wielu autorów słusznie podkreślało, że tak ważne w Starym Testamencie, a w szczególności ważne dla żydowskiej mentalności przepisy dotyczące kultu i czystości nie tylko pozostają niewymienione w Jk, lecz praktycznie pozbawione mocy przez Jk 1,26n: „Jeżeli ktoś uważa się za człowieka religijnego, lecz łudząc serce swoje, nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw. Religijność czysta i bez skazy wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach”.

Dzisiaj, upraszczając sprawę, wskazuje się na cztery znaczenia terminu *nomoj* w Jk:

1. *Nomoj* w Jk nie zawiera w sobie wprawdzie całego Prawa Starego Testamentu, zawiera jednak jego rdzeń, a mianowicie *Dekalog* i inne nakazy moralne.

2. Należałoby go przetłumaczyć mniej więcej za pomocą oksymoronu „nakaz miłości bliźniego” w znaczeniu Kpł 19,18⁶; dlatego *nomoj* jest przez Jk określany jako „królewskie”, „doskonałe” i stanowi podsumowanie innych tradycyjnych nakazów.

3. *Nomoj* jest dla Jk po prostu całą Chrystusową nauką o zbawieniu, która u schyłku pierwszego stulecia również w innych wypadkach pojmowana jest jako „nowe Prawo” (tak Mussner, Fabris i inni).

4. Prawo, o którym mowa w Jk, składa się z etycznych (nierytualnych) norm Starego Testamentu oraz zasad ewangelicznych (tak większość komentarzy)⁷.

Każda z tych czterech propozycji może wykorzystać dla swoich potrzeb ten czy inny werset z Jk. Warto przy tym podkreślić, że parenetyczny, nieperswazyjny charakter Jk dopuszcza również współistnienie różniących się nieco między sobą znaczeniowo terminów *nomoj*. W przeciwieństwie do tej opinii autora Jk jedno jest pewne, a mianowicie całkowicie nieograniczona pozytywność „Prawa”, cokolwiek by to słowo miało oznaczać. Dla Jk Prawo określa postępowanie chrześcijan, a jego autor oczekuje od każdego wierzącego respektu i posłuszeństwa wobec Prawa. Ten, kto je „wypełnia”, otrzyma błogosławieństwo; mowa tu oczywiście o szczęściu wiecznym (1,25). Jk zawiera nawet zaczątek starannie pielęgnowanej w judaizmie personifikacji Prawa („Prawo potępi was jako przestępców” – 2,9). Wiersze 2,12 i 4,11-12 z drugiej strony wyrażają w sposób jasny i niebudzący wątpliwości, że Prawo jest niejako instrumentem i kamieniem probierczym w rękach Boga Sprawiedliwego. Wreszcie dla autorów przekonanych, że *emfutoj* 1ogoj (1,21) jest tożsame z Prawem (Fabris wśród wielu innych), wynika wniosek, że *nomoj* według Jk „może zbawiać” (1,21c: *swšai taj yucaj umwh!*). Do tego samego mniej więcej wniosku muszą

⁶ Zob. L.T. JOHNSON, *The Use of Leviticus 19 in the Letter of James*, *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), s. 391-401.

⁷ Por. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 318-319.

dochodzić egzegeci, dla których uczynki, o których mowa we fragmencie 2,14-26, należy w gruncie rzeczy zakwalifikować jako *erga tou/nomou*.

To, co najbardziej zwraca uwagę w odniesieniu do Prawa w Jk, bez wątpienia polega na oksymoronie *nomoj teleioj ton thj eleueriaj* (1,25), który w nieco odmiennej formie występuje również w 2,12 (*nomoj eleueriaj*). Aby zrozumieć to połączenie *nomoj i eleueria*, zapytajmy najpierw o znaczenie tego drugiego terminu, a mianowicie: *eleueria*.

II. ZNACZENIE *eleueria* W NOWYM TESTAMENCIE

Myśl o wolności w Nowym Testamencie⁸ ma z pewnością tło judaistyczne. Bez wątpienia kształtowała się też ona pod bezpośrednim wpływem hellenistycznego środowiska kulturowego. Jednak punkt wyjścia wydaje się bardzo jasny: Jezus z Nazaretu nie walczył o wyzwolenie narodu żydowskiego ani nie dążył do zniesienia niewolnictwa w ramach społeczeństwa żydowskiego. Głosił i oddał życie za wolność na głębszym poziomie, wolność duchową, rozumianą jako preludium do nadchodzącego wyzwolenia świata we wszystkich aspektach (królestwo Boże). Modelem tej wolności jest doskonała teokracja, a zasięgiem obejmuje wszystkich ludzi, także tych, którzy znajdują się pod jarzmem okupacji czy niewolnictwa, których nie są w stanie przezwyciężyć. Ewangelia propo-

⁸ Lista publikacji na temat słownictwa „wolności” w Nowym Testamencie jest bardzo długa. Oto niektóre znaczące tytuły: D. ANSELMO (red.), *Lessico della libertà. Percorso tra 15 parole chiave*, Saggistica Paoline 31, Torino 2005; J. BLUNK, *Libertà/eleueria*, w: *Dizionario concetti biblici*, s. 918-926; J. CAMBIER, *La liberté chrétienne dans le Nouveau Testament*, Biblica 48 (1967), s. 116-127; W. CHROSTOWSKI, *Wolność i posłuszeństwo w Biblii*, Ateneum Kapłańskie 131 (1998), s. 178-182; J.D.G. DUNN, *Christian Liberty. A New Testament Perspective*, Grand Rapids 1994; B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, art. cyt., s. 3-23; T. JELONEK, *Biblijne pojęcie wolności*, Ruch Biblijny i Liturgiczny [dalej: RBL] 41 (1988) nr 4, s. 347-353; F.S. JONES, „*Freiheit*” in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie, Göttinger theologische Arbeiten 34, Göttingen 1987; S. LYONNET, *La liberté chrétienne. L'être et l'agir du chrétien*, w: A. OTTAVIANI (red.), *Populus Dei*, t. II: *Ecclesia*, Communio 11, Roma 1970, s. 705-744; D. NESTLE, *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, cz. 1: *Die Griechen*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 6, Tübingen 1967; K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, Theologische Bibliothek Töpelmann 11, Berlin 1966; S.A. PANIMOLLE, *La libertà cristiana. La libertà dalla legge nel Nuovo Testamento e nei primi Padri della Chiesa*, Teologia Sapienziale 8, Città del Vaticano 1988; V. PASQUETTO, *Mai più schiavi! Aspetti religiosi e sociali del concetto biblico di liberazione*, Napoli 1988; B. RAMAZZOTTI, *La libertà cristiana: Note di teologia del NT*, Rivista Biblica 6 (1958), s. 50-82; H. SCHLIER, *eleueroj ktl.*, w: G. KITTEL, G. FRIEDRICH (red.), *Theological Dictionary of the New Testament*, t. II, s. 487-502; K.H. SCHELKLE, *Freiheit nach dem Neuen Testament*, Bibel und Leben 9 (1968), s. 157-164; A. VALENTINI, *Libertà nel Nuovo Testamento*, Parola, Spirito e Vita [dalej: PSV] 23 (1991) nr 1, s. 91-103. Pojęcie wolności jest też szeroko analizowane w: R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984, s. 331-353; E. KÄSEMANN, *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen 1972; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, Handbuch zum Neuen Testament 8a, Tübingen 1980.

nuje i daje prawdziwą, trwałą wolność na tym poziomie, oczekując odnowienia całego świata.

W Nowym Testamencie wolność jest jednym z najistotniejszych określeń moralnej osobowości i moralnego życia. Słowa z grupy $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\omicron\iota$ (wolny), $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\omicron\omega$ (wyzwolić) i $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\iota\alpha$ (wolność), występują 41 razy, 27 z nich w dziele Pawłowym i 14 w pozostałych księgach razem wziętych⁹.

Rzeczownika $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\iota\alpha$ nie ma w Ewangeliach. W Ewangeliach synoptycznych występuje przymiotnik $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\omicron\iota$, ale tylko raz: Mt 17,26 (materiał właściwy tylko Mateuszowi); czasownik $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\omicron\omega$ nie występuje. U Jana przymiotnik i czasownik występują po dwa razy, ale tylko w jednym fragmencie: 8,31-40.

Nic więc nie wskazuje na to, żeby temat „wolności” odgrywał jakąś ważniejszą rolę w nauczaniu Jezusa. Mt 17,26 nie prowadzi nas daleko, a tekst J 8,31-40 jest mocno naznaczony specyficznym rozumowaniem Jana i raczej nie pozwala wnioskować o słownictwie Jezusa historycznego. Centralnym motywem w nauczaniu Jezusa jest pojęcie $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon/\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ „królestwo Boga”, „królowanie Boga”, „królestwo Boże”. Przedstawia się ono jako doskonała teokracja. Bóg jest przedstawiony jako Król świata, a lud Boży jako Jego wierni poddani, którzy mogą się nazywać sługami czy niewolnikami, ale w gruncie rzeczy są dziećmi Bożymi, prawdziwymi dziećmi królewskimi. Mają oni żyć według woli Bożej, ale czyniąc to z pragnienia ich najgłębszej istoty: mają pragnąć tego, czego pragnie Bóg, motywowani posłuszeństwem i miłością do Boga. To jest kosmiczny porządek, o którym mówi Jezus¹⁰.

Po takiej zapowiedzi zbadajmy krótko teksty nowotestamentowe, w których pojawia się grupa: $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\omicron\iota$ (wolny), $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\omicron\omega$ (wyzwolić) i $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\iota\alpha$ (wolność). Zacznę od pism innych niż Pawłowe, w których temat wolności jest potraktowany fragmentarycznie, a potem omówię pisma Pawłowe nieco pełniej.

⁹ Dodatkowo należy wspomnieć o $\alpha\pi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\rho\omicron\iota$ (wyzwoleniec) w 1 Kor 7,22. Zob. A. JANKOWSKI, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, RBL 40 (1987) nr 2, s. 111.

¹⁰ Nie możemy tutaj rozważyć kwestii, jak dalece idee Jezusa dotyczące królestwa Bożego były inspirowane żydowską myślą o prawdziwej wolności. Warto jednak podkreślić istotny fakt: jeśli nasze źródła podają wystarczające informacje, Jezus z Nazaretu nie przejawiał żadnego zainteresowania tym, co nazywamy wolnością polityczną. Nie wydaje się, żeby zrobił cokolwiek w kierunku zjednoczenia i wyzwolenia Izraela jako narodu. Nie wydaje się też, żeby przeciwdziałał niewolnictwu jako instytucji w Izraelu w Jego czasach. Miało to kapitalne znaczenie dla Jego naśladowców, kiedy po Jego śmierci próbowali zinterpretować Jego misję i nauczanie. Poza tym Nowy Testament niewiele mówi o narodach i o rządzeniu nimi. Nie mówi też wiele o wolności narodowej. Co zaś dotyczy wolności cywilnej, Paweł i jego szkoła są jedynymi, którzy poruszają ten temat, zresztą krótko i w bardzo oryginalny sposób. Autorzy Nowego Testamentu są zainteresowani wolnością duchową, którą – według ich przekonania – przyniósł Jezus Chrystus. Zob. B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, art. cyt., s. 9; także: R. PESCH, *Jésus, homme libre*, Concilium. Revue Internationale de Théologie 93 (1974), s. 47-58.

1. Ewangelia według Mateusza

W Ewangeliach synoptycznych słowo *eleuqeroi* pojawia się tylko raz, w perykopie o podatku świątynnym (Mt 17,24-27)¹¹. Główna myśl tej perykopy jest taka, że Jezus i Piotr, jako „synowie Boży”, są wolni od obowiązku płacenia podatku na świątynię. Mimo to powinni go zapłacić, aby nie dać powodu do zgorszenia – droga rozumowania, jaką znajdziemy też u Pawła (np. Rz 14,21; 1 Kor 8,13). Podatek świątynny został wprowadzony przez Nehemiasza (Ne 10,32-33), ale zazwyczaj łączono go z Prawem Mojżeszowym, mówiącym o podatku na sanktuarium (Wj 30,11-16). Mateusz był z pewnością świadomy celu i znaczenia tego podatku. Płacił go każdy żyd, mężczyzna powyżej dwudziestego roku życia, i był wykupem (*luʿtron*) za tego, który go płacił. Za te pieniądze kupowało się ofiary przynoszone Bogu na zadośćuczynienie za grzechy Izraela. Przeto podatek świątynny miał cel „odkupieńczy”, „kupowało się wolność”.

Jezus w Ewangelii św. Mateusza opiera swoją argumentację na porównaniu z praktyką „królów ziemskich”. Ci nie nakładają danin na swoich własnych synów. Synowie są wolni (*eleuqeroi*) od podatku. Wniosek – konkluzja a *minore ad maius* – jest taki, że Król Nieba nie może być mniej hojny dla swoich synów niż królowie ziemscy dla swoich. Zatem „synowie Boży” muszą być wolni. Wyrażenie *basileia tou Qeou* nie pojawia się w tym tekście, ale w oczywisty sposób nauka ta odnosi się do jednego z aspektów „rządów Nieba”: Bożego sposobu rządzenia Jego królestwem.

Konkretna regulacja tradycyjnego prawa zostaje tutaj pozbawiona ważności na rzecz ogólnego rozumowania o Bożej hojności i wysokim statusie przed Bogiem Jego synów. Trzeba zanotować dwie rzeczy: (1) synostwo Jezusa i synostwo uczniów (Piotr) zostaje sprowadzone do jednego („my” w 17,27), chociaż to drugie nie wywodzi się z pierwszego. To wyłączna cecha Nowego Testamentu. (2) „Wolność” – a konkretnie zwolnienie z podatku świątynnego, lecz w domyśle posiadająca szersze implikacje – nie pochodzi od Chrystusa (poprzez odniesienie do osoby albo dzieła Chrystusa). Rozumowanie zostaje wyprowadzone z pozytywnej koncepcji Boga i wybitnego miejsca „Syna Bożego”, który odnosi się zarówno do Piotra (do uczniów), jak i do Jezusa.

Faryzeusze uważali się za „synów Bożych” i sądzili, że ich wolność przychodzi w Prawie i poprzez nie; jednak ten status nie uprawniał ich do zwolnienia się z konkretnego przykazania *Tory*. Jezus u Mateusza ma inny pogląd, ale w tym przypadku nie krytykuje uczonych w Piśmie i faryzeuszów (choć zwykle to robi w Ewangelii Mateuszowej). On naucza i podaje pozytywne argumenty

¹¹ Zob. komentarze do wskazanej perykopy, a także: R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Beiträge zur evangelischen Theologie 33, München 1963, s. 103-106; K. STOCK, *I figli sono liberi. Mt 17,26; Lk 15,11-32*, PSV 23 (1991) nr 1, s. 145-161; W.G. THOMPSON, *Matthew's Advice to a Divided Community. Mt 17,22-18,35*, Analecta Biblica 44, Roma 1970, s. 50-68; oraz J.D.M. DERRETT, *Law in the New Testament*, London 1970, s. 247-265.

na rzecz swojego stanowiska. Jednak Jego opinia nie powoduje powstania nowego zwyczaju. Zatem widzimy, że w tej sprawie żydzi należący do Mateuszowej wspólnoty ani nie polemizują z powszechną praktyką, ani nie prowokują innych żydów poprzez własne przeciwne zwyczaje.

2. Ewangelia według św. Jana

W narracji o Jezusie przed Piłatem w czwartej Ewangelii (18,33-38) widzimy, jak wyraźnie królowanie Jezusa (basileia) jest oddzielone od władzy politycznej. Jego królestwo nie jest z tego świata (18,36), On zachowuje swoje królowanie – a więc i swoją wolność – pomimo faktu, że jest zewnętrznie spętany, a wkrótce zostanie skazany i stracony. Jeśli Jego królestwo miałoby naturę polityczną, ludzie obroniliby Go, używając siły, gdy wrogowie przyszli Go aresztować w Getsemani (por. także 6,15)¹².

Podmiot tej „wolności” jest jasno przedstawiony tylko w jednej perykopie: J 8,31-36. „Jesteśmy – mówią Żydzi do Jezusa – potomstwem Abrahama i nigdy nie byliśmy poddani w niczyją niewolę. Jakżeż Ty możesz mówić: «Wolni będziecie?»” (8,33). Nie chodzi o naiwną próbę zaprzeczenia, że Izrael wielokrotnie znajdował się w politycznej niewolni. Mamy tu do czynienia z przekonaniem, że Żydzi (a między nimi wierni) cieszą się wolnością duchową, z której nigdy nie zrezygnowali. Tym razem motywują ten fakt poprzez odniesienie do szlachetnego urodzenia Żydów, ich pochodzenia z Abrahama. Zatem są oni duchowo urodzeni wolnymi. Jednak z pewnością oznacza to też, że są w przymierzu z Bogiem i pod Jego Prawem. Jezus u Jana odrzuca ich twierdzenia. Mówi, że gdyby byli dziećmi Abrahama, czyniliby to samo, co ich ojciec, lecz tego nie czynią (8,39-40; por. 41-47). Oni „popelniają grzech”, a każdy, kto popelnia grzech, jest niewolnikiem grzechu (8,34; por. 44)¹³.

„Prawda” w perykopie J 8,31-36, tak jak w całej czwartej Ewangelii znajduje swoją ostateczną definicję w jedynej misji i tożsamości „Syna”, Jezusa Chrystusa. „Syn” jest jedynym, który wyzwala; żadna osoba i nic innego nie może tego uczynić bez Niego. Jako Syn Jezus może ofiarować prawdziwą i trwałą wolność: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni (ontwji el euqeroi)” (8,36)¹⁴.

¹² Por. R.E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI). Introduction, Translation and Notes*, Anchor Bible 29A, New York 1970, s. 896.

¹³ Na temat „wyzwolenia – wolności” w ujęciu Janowym, zob. R. KEMPIAK, „Poznanie prawdy, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). *Wyzwolenie – wolność w ujęciu Janowym*, Scriptura Sacra 10 (2006), s. 187-214; a także F. MANNS, „La vérité vous fera libres”. *Etude exégétique de Jean 8,31-59*, SBFA 11, Jerusalem 1973; K. NIEDERWIMMER, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, art. cyt. (zob. przypis 3), s. 220-234; G. SEGALLA, *Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31-32?*, *Biblica* 62 (1981), s. 387-389; J.O. TUÑI VANCELLS, *La Verdad os hará libres (Jn 8,32). Liberación y libertad del credente, en el cuarto evangelio*, Barcelona 1973; G. ZEVINI, *Il Figlio vi renderà liberi (Gv 8,31-36)*, *PSV* 23 (1991) nr 1, s. 163-182.

¹⁴ Zob. M. MARCHESELLI, „Il Figlio vi farà liberi” (Gv 8,36). *Da Gesù uomo libero alla libertà del discepolo*, w: L. MAZZINGHI, A. BIGARELLI (red.), *Libertà va cercando*, Sussidi biblici 87, Reggio Emilia 2005, s. 83-103.

Fragment J 8,31-36 może (i powinien) być czytany w dwóch nierozłącznych perspektywach: chrystologicznej (poszukującej odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jezus?) i w kontekście bycia uczniem Jezusa (pytanie: Kto jest prawdziwie uczniem Jezusa?).

– *Jezus Wyzwoliciel*. Kontekst Święta Namiotów (7,1-10,20) daje nam pierwsze ważne – i jak wierzymy, poprawne – tło interpretacyjne J 8,31-36. Liturgia tego święta, podobnie jak cały judaistyczny (religijny i narodowy) kontekst tej celebracji, podkreśla dwie idee: mesjanizm i wyzwolenie. Druga z nich nawiązuje do doświadczenia wygnania i wspomina przede wszystkim jego religijne i eschatologiczne znaczenie (rzeczywiście wolność polityczna była przez wieki marzeniem). Jezus, ukazując siebie jako Dawcę wolności (8,32.36 – dwa kluczowe wersy całej perykopy), zajmuje miejsce Boga, Wyzwolicielem, i jednocześnie przypisuje sobie przywileje *Tory*. Faktycznie, zdaniem współczesnych Jezusowi, *Tora* miała moc uwalniania człowieka. Tym samym uważano, że istnieje ona od początku, tzn. przed założeniem świata. Dlatego cały dialog 8,31-59 w otwierającym zdaniu (8,31b-32) przedstawia Jezusa jako Dawcę wolności i wyraźnie wskazuje na Jego prawdziwą tożsamość: przedwiecznego Syna Bożego. Czyli Jezus przedstawia się zarówno jako Bóg Wyzwolicielem (aluzja do Jego boskości) i *Tora* Wyzwolicielem (aluzja do Jego preegzystencji).

– *Uczeń Jezusa – wolne dziecko Boże*. Perykopa J 8,31-36 jest obietnicą skierowaną do naśladowców Jezusa i należy ją czytać także z punktu widzenia ucznia, czyli odbiorcy przesłania. Uczeń Jezusa (nazwany „wierzącym” – por. 8,31a) już w pierwszym wersie perykopy (8,31bc) zaproszony jest do osiągnięcia *prawdziwej* wolności, która w dalszym dialogu jest zdefiniowana na dwa sposoby: (1) pozytywny i (2) negatywny.

Po pierwsze, wolność Jezusa jest rozumiana jako wyzwolenie z więzów „grzechu” i śmierci. Rzeczywiście, „trwać w słowach (naucze) Jezusa”, znaczy po prostu „posiadać życie wieczne” (por. 8,51). Wyzwolenie znajduje swój ostateczny wyraz w pojęciu „życie wieczne”. Ponadto obraz wyzwolenia z niewoli grzechu (rzeczywistość zasugerowana przez 8,34-35) raz jeszcze przywołuje podstawowe doświadczenie Narodu Wybranego, czyli *Exodus*. W jego trakcie lud doświadczył „zmiany Mistrza”, „zmiany ich Pana”. Faktycznie Janowe pole semantyczne terminu „grzech” bezpośrednio nawiązuje do diabelskiej niewoli. Poza tym Janowe pojęcie „grzechu” wyraźnie wskazuje na rzeczywistość „niewiary”. Wyzwolenie w tym kontekście oznacza „zmianę Mistrza” (jednak zakładając warunek wiary). Jezus zaprasza ludzi do przejścia spod panowania „grzechu” i diabła (por 8,44) do posłuszeństwa (czy „poddania się”) Jemu (w wierze).

Po drugie, wyzwolenie oznacza wejście w intymną, zażyłą komuniję z Ojcem i Synem (obraz zasugerowany w 8,35). Ten pozytywny wymiar wyzwolenia jest silnie obecny w naszej perykopie (por. także trzykrotne użycie *μενεin*). Wolność oznacza tu osiągnięcie nowej godności, nowego statusu, nowej tożsamości. Wyzwolony uczeń staje się dzieckiem Boga i przyjacielem Jezusa. Razem

z Synem zamieszkuje dom Ojca. Doprawdy, cała Janowa koncepcja wyzwolenia znajduje najpełniejsze wyjaśnienie w pojęciu zbawienia¹⁵.

3. Apokalipsa i Listy św. Piotra

W Apokalipsie (6,15; 13,16; 19,18) wspomniane zostają kategorie społeczne „wolnego i niewolnika”, ale tylko wspomniane. W 1 P 2,16 natrafiamy na zachętę do postępowania „jak ludzie wolni [...], nie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła, ale jak niewolnicy Boga”. W 2 P 2,19 jest mowa o fałszywych prorokach, którzy „wolność im głoszą, a sami są niewolnikami zepsucia”. Te fragmenty mogą zostawić bez komentarza¹⁶.

4. Listy Pawłowe

Nauka o wolności, rozwinięta przez Apostoła Pawła, jest niezwykła z kilku powodów. Zasadniczo Paweł podziela pesymistyczne nastroje swojej epoki¹⁷. W odniesieniu do pojęcia wolności posuwa się jednak dalej niż wielu innych, kiedy przypisuje całemu światu stan niewoli¹⁸. Zdumiewające jest jednak, że pomimo tego pesymizmu nie przestaje mówić o wolności. Wprost przeciwnie, jego nauka o zbawieniu jest sformułowana bardzo jasno i świadomie jako nauka o wolności¹⁹. Idee Pawła pokazują, że są owocem bardzo głębokiej refleksji nad tematem wolności i że idee te powstawały w konfrontacji z innymi prądami filozoficznymi i religijnymi tamtych czasów²⁰.

Spośród wszystkich autorów traktujących na temat wolności św. Paweł uczy o wolności jako o wolności człowieka od Prawa, grzechu i śmierci, owych mocy Zła, które dotychczas uciskały człowieka i w dalszym ciągu chcą to czynić²¹. W przeciwieństwie do innych autorów nowotestamentowych Paweł interpretował zbawienie w Jezusie Chrystusie, odwołując się do terminologii „wolności”, i próbował wyjaśnić, czym jest „wolność, jaką mamy w Chrystusie Jezusie” (Ga

¹⁵ Do takich wniosków dochodzimy poprzez dogłębną analizę perykopy J 8,31-36. Por. R. KEMPIAK, „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). *Wyzwolenie – wolność w ujęciu Janowym*, art. cyt., s. 187-214; B.C. LATEGAN, *The Truth that Sets Man Free: John 8,31-36*, *Neotestamentica* 2 (1968), s. 70-80; H. SCHLIER, *La loi parfaite de la liberté* (1949), art. cyt., s. 209-210.

¹⁶ Zob. B. GERHARDSSON, *Eleutheria* („Freedom”) *in the Bible*, art. cyt., s. 14.

¹⁷ Patrz R. BULTMANN, *Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum* (1961), w: tenże (red.), *Glauben und Verstehen*, t. IV, Tübingen 1965, s. 69-90.

¹⁸ Patrz zwłaszcza: Ga 3,22n; Rz 3,9-19, oraz R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, art. cyt., s. 249n.

¹⁹ Patrz: Ga 5,1.13; 3,28; 4,21-31; 2 Kor 3,17; Rz 6,18.20.22; 8,2.21.

²⁰ Zob. H.D. BETZ, *Paul's Concept of Freedom in the Context of Hellenistic Discussions about Possibilities of Human Freedom*, w: tenże (red.), *Paulinische Studien*, Tübingen 1994, s. 110.

²¹ Zob. tamże, s. 110-125; K. KERTELGE, *Gesetz und Freiheit im Galaterbrief*, *New Testament Studies* 30 (1984), s. 382-394; K.H. SCHELKLE, *Freiheit nach dem Neuen Testament*, art. cyt., s. 157.

2,4)²². Z pewnością Paweł miał już jasną koncepcję prawdziwej wolności jako faryzeusz znajdujący się pod wpływem hellenizmu. Został jednak zmuszony do przemyślenia swojej nowej sytuacji – wychodząc od dzieła Jezusa Chrystusa – a jego listy ujawniają, jak się to stało.

Ani przez chwilę Paweł nie zamierza odmówić Izraelowi przywilejów danych przez Boga w przeszłości: ich jest „przybrane synostwo (υιοθεσία) i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice”, patriarchowie, również Chrystus „według ciała” (Rz 9,3-5). Lecz teraz, gdy nadeszła pełnia czasów, „zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo (υιοθεσία). Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojciec! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (Ga 4,4-7). Termin „synostwo” (υιοθεσία) może być użyty w swojej pełni w czasie *parousia* (Rz 8,18-24), ale jest faktem nawet teraz: synowie Boży mają Ducha Bożego jako pierwszy owoc (Rz 8,23; Ga 4,5-7 i in.).

Υιοθεσία jest jednym z wielkich słów, których Paweł używa do opisanego stanu wierzących otrzymanego od Chrystusa, zaś ελευθερία jest drugim przykładem (np. Ga 2,4; 5,1.13). Paweł opisuje tę wolność w Chrystusie za pomocą kategoriicznych form: „Wszystko bowiem jest wasze: czy to Paweł, czy Apolos, czy Kefas; czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy terażniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze” (1 Kor 3,21-22). „Wszystko mi wolno” (1 Kor 6,12), „nie ma niczego, co by samo przez się było nieczyste” (Rz 14,14), „każda rzecz jest czysta” (Rz 14,20). Widziana od strony negatywnej, jest to wolność od grzechu (zwłaszcza Rz 6,17-23; por. 5,15-21). Jest to również wolność od Prawa (Rz 7,4; 8,2; Ga 4,21-31; 5,1.13 i in.), Prawa, które nie tylko ogranicza ludzką wolność, ale zniewala i skazuje grzesznika na śmierć (np. Rz 7,9-11; 1 Kor 15,56)²³. Zatem jest to również wolność od śmierci (tamże i w Rz 6,20-22; 1 Kor 15,21-22).

²² Słownictwo wolności w listach Pawłowych przedstawia się następująco: ελευθεροί, Rz 6,20; 7,3; 1 Kor 7,21.22.39; 9,1.19; 12,13; Ga 3,28; 4,22.23.26.30.31; Ef 6,8; Kol 3,11; ελευθεροί, Rz 6,18.22; 8,2.21; Ga 5,1; ελευθερία, Rz 8,21; 1 Kor 10,29; 2 Kor 3,17; Ga 2,4; 5,1.13. Na temat wolności u Pawła zob. także O. SCHMITZ, *Die Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus*, Neutestamentliche Forschungen I, cz. 1, Gütersloh 1923; H. SCHLIER, *Das Ende der Zeit*, Exegetische Aufsätze und Vorträge 3, Freiburg im Breisgau 1971, s. 216-233; oraz F. MUSSNER, *Theologie der Freiheit nach Paulus*. Po polsku: A. JANKOWSKI, *Idea wyzwolenia w listach św. Pawła*, art. cyt., s. 110-119; H. MUSZYŃSKI, „*Gdzie duch Pański – tam wolność*” (2 Kor 3,17), w: T.M. DABEK, T. JELONEK (red.), *Agnus et Sponsa*, Kraków 1993, s. 222-234; M. UGLORZ, *Ewangelia o wolności apostoła Pawła*, Rocznik Teologiczny ChAT 32 (1990) nr 2, s. 11-23.

²³ Na temat Pawłowej krytyki Prawa, zob. R. KEMPIAK, *Chryzologiczne podstawy Pawłowej krytyki Prawa*, w: M.S. WRÓBEL (red.), *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, Lublin 2005, s. 167-188.

Ludzkość została w Chrystusie i przez Niego wyzwolona od tego, co najbardziej zagrażało jej życiu. Grzech, Prawo i śmierć nie mogą już dłużej zrywać łączności człowieka z żyjącym i ożywiającym Panem. Człowiek jest teraz wolny od tych zniewalających mocy i staje się „niewolnikiem” lub „sługą” Boga i Chrystusa (np. 1 Kor 3,23; 6,19-20; 7,22-23; Ga 3,13-14). Jego kondycją jest zarazem wolność i „niewola” tzn. „służba” (Rz 6,22; 7,6; 1 Kor 7,22 i in.).

Nowa wolność nie istnieje w oderwaniu od Chrystusa, nawet w odniesieniu do Żydów. Zazwyczaj Paweł zdaje się twierdzić, że Żydzi otrzymali od Boga propozycję i obietnicę wolności, ale jej nie przyjęli. Abraham zaś przyjął. Przyjął Bożą wolność przez wiarę, nie pokładając nadziei we własnych uczynkach. Zdaniem Pawła, Abraham uwierzył w Bożą obietnicę Chrystusa (Ga 3, Rz 4). Teraz gdy Chrystus przyszedł, prawdziwe dzieci Abrahama powinny przyjąć Chrystusa. Natomiast Żydzi tego nie uczynili, lecz usiłowali osiągnąć usprawiedliwienie na własną rękę, pokładając nadzieję w Prawie i w uczynkach Prawa (Rz 9-11). Odrzucili Chrystusa i Ewangelię o zbawieniu oraz wolność, którą Bóg ofiaruje za darmo „bez Prawa” (cwrij nomou – Rz 1,16-3,26).

Jeszcze jako faryzeusz Paweł akceptował bogate, święte dziedzictwo i mógł je nazywać w pełni *Tora*, „nauczaniem”, „prawem” (nomoj)²⁴. Jako chrześcijanin dokonał – jaśniejszego niż wcześniej – rozróżnienia między darami Boga i Jego wymaganiami. Dostrzegł wtedy, że przeważające znaczenie ma to, co Bóg daje w swej przemożnej wielkości: powołanie, wybranie, obietnice i ich wypełnienie w Chrystusie, a więc także synostwo i wolność. Do tej wolności ludzkość została wezwana przez Ewangelię (Ga 5,13), musi ją zaakceptować i przyjąć przez wiarę (Rz 1,16-3,26 i in.).

Nowe doświadczenia i nowe poznanie skłoniły Pawła do zupełnie nowej odpowiedzi na pytanie: „Na cóż więc Prawo?” (Ga 3,19). Nowa odpowiedź jest taka, że miało ono charakter tymczasowy: między czasem Mojżesza i Chrystusa było wychowawcą Izraela, aż przejdzie Chrystus i zrealizuje prawo synostwa (Ga 3,19-4,7). W tym czasie *Tora* dawała poznanie grzechu. Paweł może powiedzieć, że Prawo zostało „dodane ze względu na wykroczenia” (Ga 3,19-20) i że pobudza grzech do życia, wręcz wzmaga grzech (Rz 4,15; 5,20; 7,1-25).

Negatywne słowa Apostoła o Prawie są dość niezwykle jak na człowieka, który wcześniej upatrywał swoje zbawienie i wolność w Prawie. Paweł chrześcijanin nie postrzega już *Tory* jako prawa wolności. Wręcz przeciwnie, nazywa je „prawem grzechu i śmierci” (Rz 8,2). O Przymierzu na Synaju, gdzie zostało dane Prawo, mówi, że „rodzi ku niewoli” (Ga 4,24). Prawo sprowadza na czło-

²⁴ Na temat pojęcia Prawa u Pawła, por. H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 119, Göttingen 1982; P. STUHLMACHER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, s. 166-191; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 29, Tübingen 1983; E.P. SANDERS, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis 1983.

wieka potępienie, gniew Boży (Rz 4,15) i przekleństwo (Ga 3,10-14); sprowadza na człowieka śmierć (1 Kor 15,56; Rz 7,9-11).

Zatem Prawo nie jest w stanie przynieść usprawiedliwienia i wolności (Ga 2,21; por. Rz 8,2-4). A jednak Paweł nie może porzucić oczywistego aksjomatu, że Boże Prawo musi być „święte i dobre” (Rz 7,12). Wyjaśnienie negatywnego wpływu Prawa znajdzie w fakcie, że „ciało czyniło je bezsilnym” (Rz 8,3). W świecie, gdzie istnieje ciało z jego pożądaniami i grzechem, prawo „Nie będziesz” nie robi nic innego, jak prowokuje do grzechu i nawet go wzmacnia.

Prawdziwa wolność znajduje się tylko w Chrystusie; cieszą się nią tylko ci, którzy przyjęli Chrystusa w wierze i z Nim obumarli przez chrzest. „A przecież kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia każdego, kto wierzy” (Rz 10,4). Chrześcijanie są wolni, ale ich wolność polega na służbie Bogu i Chrystusowi. Nie są już dłużej pod przemożną władzą grzechu; mogą wydać swoje członki na służbę Bogu jako narzędzia sprawiedliwości (Rz 6,12-23). Śmierć fizyczna wciąż pozostaje, ale straciła już swoje „żądło” i „zwycięstwo” (1 Kor 15,54-57); nie jest w stanie oddzielić wierzącego od jego Wyzwoliciele i Pana; nie może mu zabrać obywatelstwa w wiecznym Bożym królestwie; nie pozbawia go synostwa i wolności (por. Rz 8,18-25.31-39 i in.).

Biorąc pod uwagę fakt, że „wolność” (ἐλευθερία) i „prawo” (νομός) generalnie idą w parze – tak było zarówno w myśli greckiej, jak i żydowskiej – spodziewalibyśmy się, że Paweł połączy w jakiś sposób słowo „prawo” (νομός) z nową wolnością duchową, np. mówiąc o „prawie Chrystusa” w swoich rozważaniach na temat wolności w Chrystusie. Prawo było w końcu ważną częścią samej wolności. Jednak Paweł unika takiego połączenia. Używa sformułowań: „prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,2), „prawo Chrystusowe” (Ga 6,2), „podlegając prawu Chrystusowemu” (ἐννομός Χριστού/ 1 Kor 9,21) i „prawo wiary” (Rz 3,27), ale wszystkie one mają charakter sporadyczny i różne znaczenia. Żadne nie pojawia się więcej niż raz w literaturze Pawłowej i wszystkie następują trudności w interpretacji²⁵. Nie są stałymi, niezależnymi elementami jakiegoś schematu. To pokazuje, że Paweł normalnie nie wyobrażał sobie życia w Chrystusie jako rządzonego jakimś prawem.

Cóż zatem? Czy chrześcijanin może żyć, jak mu się podoba? Żadną miarą! Paweł powtarza, że nowe życie w wolności jest kierowane przez Ducha, Ducha Chrystusa, Ducha Boga żyjącego. „Gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17). Duch daje życie zgodne z wolą Bożą w taki sposób, jak siły życiowe obecne w drzewie owocowym wydają owoce (Ga 5,22-23). Prawo nie może dać takich owoców, ale nie może im się też sprzeciwiać. Wymieniwszy skutki działania Ducha, Paweł podsumowuje: „Przeciw takim cnотom nie ma Prawa” (tamże, por. Rz 8,4). Łatwo zauważyć, że postawy, jakich Paweł oczekuje od chrześcijan – jako „owoce Ducha” – są takie same jak główne etyczne

²⁵ Na temat różnych znaczeń terminu *nomos* u Pawła, por. H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, dz. cyt.

wymogi Prawa, zwłaszcza „miłość” (*agaph*) (*passim*). Ale oczywiście, według Pawła, Duch Boży jest dużo doskonalszym przedstawicielem woli Bożej w odniesieniu do etyki niż jakiegokolwiek prawo. Duch pochodzi z serca Boga, oświeca wierzących i dodaje im sił.

Nie możemy tutaj rozwinąć, jak Paweł pojmuje „prowadzenie” życia chrześcijańskiego w wolności. Poczynimy tylko krótką uwagę. Chrześcijanin nie jest pomyślany jako samotne indywiduum, które żyje dla siebie i robi wszystko to, co chce (Flp 2,1-11; Ga 5,13-26 i in.). Chrześcijanie są „obywatelami nieba” (Flp 3,20); razem tworzą królestwo, wspólnotę: Ciało Chrystusa, Kościół. Są braćmi i siostrami w ramach duchowej rodziny. Otrzymali wszyscy tego samego Ducha (Rz 12; 1 Kor 12; Ef 4). Czasem Paweł zdaje się rozumieć Ducha jako prawdziwe prawo społeczne królestwa Bożego; oczywiście funkcjonujące dużo lepiej niż jakiegokolwiek prawo. We wspólnocie pojawiają się pewne charakterystyczne postawy, są poddawane rozeznaniu, promowane i utrwalane. Rozwija się chrześcijański styl życia, którego Prawo, jeśli mogłoby go osądzać, nie byłoby w stanie potępić.

Jednocześnie Paweł gorliwie podkreśla, że każdy indywidualnie musi zachować wewnętrzną wolność i panowanie nad sobą, osobistą odpowiedzialność i samokontrolę, tak aby nowy styl życia nie stał się nową niewolą. Paweł przestrzega chrześcijanina przed poddaniem się w niewolę różnym obcym jarzmom. Duchowa wolność, jaką chrześcijanie mają w Chrystusie, musi być pielęgnowana i strzeżona (np. Ga 5,1). Czytelnik może sobie łatwo wyobrazić ton, z jakim Apostoł apeluje: „Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi” (1 Kor 7,23).

A co z wolnością *cywilną*? Dzieło Pawłowe zawiera mowy adresowane do niewolników, nigdy jednak nie zachęca do ubiegania się o wolność. Ci, którzy posiadają niewolników, nie są też wzywani, aby ich uwolnić, bo Pan ich wyzwolił. Z pewnością myśl o panowaniu Chrystusa jest obecna w tych fragmentach, jednak niewolnicy są tylko zachęceni do pełnienia swojej służby uczciwie, w posłuszeństwie i z miłością, natomiast ich panowie do traktowania niewolników sprawiedliwie i jak braci (Kol 3,22-4,1; Flm 8-21; por. Ef 6,5-9; 1 Tm 6,1-2; Tt 2,9-10; por. też 1 P 2,18-25). Moglibyśmy oczekiwać, że Paweł i jego szkoła będą się odwoływać do starodawnego żydowskiego ideału, że ci, których Bóg wyzwolił, powinni mieć także wolność polityczną, narodową i cywilną (por. np. Kpł 25,42-43, cyt. powyżej). Tymczasem Apostoł oddziela wolność duchową w Chrystusie w sposób, który przypomina myśl stoicką. Wolność w Chrystusie leży na poziomie, na którym różnice społeczne stają się nieistotne – podobnie jak narodowe i wynikające z płci (Ga 3,28; Kol 3,11). Rozróżnienia na Żydów i pogan, niewolników i wolnych, mężczyzn i kobiety tracą swoją wagę. Nie zostają zniesione. Paweł podaje jako zasadę dla wszystkich wspólnot: każdy ma pozostać w tym stanie społecznym, jaki posiadał, gdy został chrześcijaninem (1 Kor 7,14-24; por. Ga 5,6; 6,15). To oznacza, że Apostoł wręcz zachęca niewolnika chrześcijanina, który może uzyskać wolność, aby pozostał

w swoim stanie²⁶. Powód: „Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwolencem Pana. Podobnie i ten, kto został powołany jako wolny, staje się niewolnikiem Chrystusa” (1 Kor 7,22). Oczywiście deklaracje tego rodzaju mają na celu zrelatywizować różnice między wolnymi i niewolnikami i w dalszej perspektywie mają daleko idące skutki, ale oznaczają też, że porządek społeczny ma prawo iść swoim torem. Niewolnik pozostaje w kategoriach społecznych niewolnikiem²⁷.

W ten sam sposób Paweł odrzuca pretensje chrześcijańskich kobiet do pełnej równości, zgłaszane wbrew wpojonemu podporządkowaniu mężczyźnie, zgodnemu z tradycyjnymi żydowskimi zwyczajami, opartymi częściowo na tekstach starotestamentowych (1 Kor 11,2-16; 14,33-40; por. 1 Tm 2,11-15 i *Haustafel-Tradition*). Paweł przyznaje, że kobieta nie ma *parrhsia*, publicznego prawa głosu; pozwala, aby zwyczajowe prawo społeczne pozostało w mocy także we wspólnocie chrześcijańskiej, i wskazuje, że ten zwyczaj ma obowiązywać „we wszystkich zgromadzeniach świętych” – w całym ówczesnym Kościele (1 Kor 14,34-38). Widzimy tutaj, że chrześcijaństwo uszanowało dominujący porządek społeczny, że kobiety nie mają pełnych praw publicznych (z wolnością przemawiania), ale są pod pewnymi względami pod kuratelą mężów²⁸.

Uderzający jest fakt, że Paweł nie używa swoich poglądów na temat wolności duchowej w Chrystusie jako motywacji do walki o wolność społeczną. Nie motywuje też nimi wolności narodowej (Rz 13,1-7). Kimkolwiek był Paweł, nie był zelotą. W swoim oczekiwaniu, że wkrótce Bóg odmieni wszystko (Rz 8,18-24 i in.), widział ograniczenia dla specyficznej misji Kościoła²⁹.

Podsumowując, pragniemy podkreślić, że nie wszystkie aspekty tego, co nazywamy wolnością, pojawiły się w tej prezentacji, w której głównie chodziło o skoncentrowanie się na ideach wyrażonych przez słowa z grupy: *el euqerōj* (wolny), *el euqerōw* (wyzwolić) i *el euqeria* (wolność). Nie poruszyliśmy na przykład wyzwolenia od nieszczęść i chorób. Powód jest taki, że idee *el euqeria* zazwyczaj krążą wokół pewnego schematu, w rodzaju modelu społecznego.

²⁶ Na temat wolności w listach do Koryntian, zob. J. CZERSKI, *Wolność chrześcijańska w listach do Koryntian*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, Lublin 1979, s. 119-127; także: G. FRIEDRICH, *Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief*, *Theologische Zeitschrift* 26 (1970), s. 81-98.

²⁷ Szerzej w: B. GERHARDSSON, S. WESTERHOLM, *The Ethos of the Bible*, Philadelphia 1981, s. 84-88.

²⁸ Zob. tamże, s. 87-88.

²⁹ Paweł nie interweniował w zewnętrzny porządek społeczeństwa, w którym żył, mimo wielkich niesprawiedliwości. Powodów było kilka. Wymienia się: (1) powód eschatologiczny – Paweł podzielał przekonanie, że wyznaczony czas jest bliski i że Kościół powinien się skupić na swojej najważniejszej misji zleconej przez Chrystusa: głoszeniu Ewangelii; (2) powód taktyczny – uważał, że Kościół nie powinien prowokować władz państwowych bez potrzeby – to by przeszkodziło gwałtownemu rozprzestrzenianiu się Ewangelii; (3) zdrowy rozsądek – wiedział, że bardzo wielu słuchaczy ma faktyczny wpływ na płaszczyźnie, na której ustala się porządek międzynarodowy, polityczny i społeczny. Por. B. GERHARDSSON, *Eleutheria („Freedom”) in the Bible*, art. cyt., s. 18-19.

III. DOSKONAŁE PRAWO, PRAWO WOLNOŚCI

Autor Listu św. Jakuba³⁰ – jak już podkreślono wyżej – często zaopatruje słowo *nomoj* w atrybuty: w 1,25 mowa jest o *nomoj teljeioj*; 2,8 stwierdza, że dobrze jest wypełniać *nomoj basilikoj*; 2,10 łączy przymiotnik *ol oj* z *nomoj*, a w końcu dwukrotnie występuje wyrażenie *nomoj (thj) el euqeriaj* (1,25; 2,12), które znajduje się w centrum naszej uwagi.

Dla wielu komentatorów Jk, z pewnością wykazujących się zbyt małą dozą krytycyzmu, takie dodatki oznaczają praktycznie zawsze to samo. W szczególności Fabris, który wydaje mi się autorem jedynej znanej monografii na temat Prawa w Jk, stale argumentuje w niemalże sylogistyczny sposób, choć bezustannie podkreśla, że pragnie wyjaśnić znaczenie poszczególnych słów w ramach danego kontekstu. Moim zdaniem u większości egzegetów zbyt słabo został uwzględniony rzucający się w oczy fakt, że ani w greckiej *LXX*, ani w literaturze międzytestamentowej, ani w Nowym Testamencie przymiotniki *teljeioj* i *basilikoj* oraz forma dopełniaczowa *thj el euqeriaj* nigdy nie są łączone z Prawem. Nawiasem mówiąc, ten fakt, jak i inne spostrzeżenia pokazują, jak bardzo nieuzasadnione jest tak często powtarzane stwierdzenie, że Jk pozbawiony jest wszelkiej oryginalności³¹.

Jedyna możliwa w odniesieniu do tego wypowiedź zostaje wyrażona w tekście 2,10-11: Prawo, o którym mówi Jk, stanowi tak zamkniętą jedność, że ten, kto przestępuje nawet jedno tylko z jego przykazań, traktowany jest jako przestępca wobec całego Prawa. Pełnego uzasadnienia, jakie weszło również do obiegowej teologii moralnej Kościoła, należy szukać w fakcie, że za każdym pojedynczym nakazem lub zakazem kryje się ten sam niepodzielny autorytet boskiego Prawodawcy, który zostaje w takim samym stopniu naruszony wskutek przekroczenia jednej czy wielu norm. Należy tu na marginesie zauważyć, że termin ten może, ale niekoniecznie musi prowadzić do założenia, że *nomoj* jest dla Jk po prostu zobowiązaniem do miłości bliźniego w rozumieniu Ga 5,14 bądź Rz 13,8-10.

Oba pozostałe atrybuty, jakie Jk przypisuje Prawu, a mianowicie, że jest „doskonałe” i „królewskie”, wciąż jeszcze pozostają w odniesieniu do ich konkretnych niuansów i kulturowo-historycznego pochodzenia niewyjaśnione – nawet jeśli uwzględni się ich bezpośrednio i z pewnością pozytywnie pomyślane znaczenie. Większość podejmowanych prób wyjaśnienia ma charakter pobieżny i czysto hipotetyczny. Mussner i Fabris – by wymienić przynajmniej

³⁰ Szczegółowa analiza tekstu znajduje się: F. MUSSNER, *La lettera di Giacomo. Testo greco e traduzione Commentario teologico del Nuovo Testamento* 13, cz. 1, Brescia 1970, s. 153-154. Bogatą historię interpretacji tego wyrażenia i jego relacji ze środowiskiem greckim i gnostycznym, a także ze środowiskiem biblijnym i żydowskim, por. R. FABRIS, *Legge della libertà in Giacomo*, dz. cyt., s. 13-81.

³¹ Por. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 320.

niektórych – twierdzą, że Prawo jest według Jk „doskonałe”, ponieważ jest wewnętrzne (*emfutoj*), ponieważ może zbawiać i jest zbieżne z miłością bliźniego (która z etycznego punktu widzenia jest doskonała). Ponadto *nomoj* u Jk jest „królewskie”, ponieważ jego treść, *caritas*, niczym król siedzi na tronie pośród innych praw, lub dlatego że nakazuje (ostateczne) zachowanie królestwa niebieskiego, miłości bliźniego, lub pochodzi od Boga, który jest Królem Niebieskim³².

Pojęcie „Prawa doskonałego” Jakub zawdzięcza z pewnością dziedzictwu żydowskiemu, np. Ps 19,7-8 (Ps 18,8-9, *LXX*): „Prawo Pana doskonałe, krzepi ducha; świadectwo Pana niezawodne, poucza prostaczka; nakazy Pana słuszne, radują serce; przykazanie Pana jaśniej i oświeca oczy”. Choć *LXX* nie używa greckiego słowa *teleioj*, to jednak wyraża tę samą koncepcję, mianowicie pełnię, doskonałość. Dalszy wgląd w koncepcję *Tory* następuje poprzez równoznaczny paralelizm: „Prawo Pana doskonałe [...], nakazy Pana słuszne”. *Tora* ustala prawidłową relację z Panem. To wymiar charakterystyczny także dla Jakubowego rozumienia *Tory*. Użycie terminu *teleioj* („doskonały”) w odniesieniu do *Tory* przywołuje czytelnikowi na myśl poprzednie użycie: „każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry” (Jk 1,17). *Tora*, sama w sobie, jest również doskonałym darem, który zstąpił z góry. Wziąwszy pod uwagę kontekst tego użycia w 1,22-25, Jakub przynagla słuchaczy do potraktowania na serio doskonałego daru *Tory*, nie tylko przyglądania się jej, lecz posłuszeństwa i wypełniania. *Tora* spełnia swoją rolę przede wszystkim na poziomie wspólnoty. *Tora* jest środkiem do osiągnięcia tożsamości ludu Bożego i do odróżnienia członków wspólnoty od tych, którzy są na zewnątrz³³.

W Jk 2,8 czytamy: „Jeśli przeto zgodnie z Pismem wypełniacie królewskie Prawo: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego», dobrze czynicie”. Słownictwo przypomina czytelnikowi odniesienie do Prawa w 1,25. Czasownik „wypełnić” ma tutaj sens „doprowadzić do końca, doprowadzić do pełni”. Funkcjonują tu te same idee Prawa i wypełnienia, co w 1,25. Działania ludzi jako wspólnoty są chwalebne, jeśli prowadzą do wypełnienia Prawa przez przestrzeganie prawa miłości.

Jakub następnie identyfikuje prawo jako „królewskie Prawo” (*nomoj basilikoj*). Przymiotnik *basilikoj* jest związany z rzeczownikiem *basileiaj*, do którego Jakub odnosi się w 2,5: „Czy Bóg nie wybrał ubogich tego świata na bogatych w wierze oraz na dziedziców królestwa (*basileiaj*) przyobiecanego tym, którzy Go miłują?”. W obu przypadkach królestwo obejmuje tych, którzy miłują Boga i bliźniego. Koncepcja królestwa należy do Jakubowych twierdzeń zaczerpniętych z życiowego kontekstu. Lud izraelski jest jasno określony jako należący do Bożego królestwa od momentu ustanowienia przymierza na Syna-

³² Por. tamże.

³³ Tak uważa: P.J. HARTIN, *James*, dz. cyt., s. 108-109.

ju: „[...] do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,5-6). Taką społecznością i takim królestwem w relacji do Boga i do drugiego człowieka lud izraelski staje się przez posłuszeństwo Prawu przymierza. Ta relacja przymierza oddziela ich od innych ludów: są oni własnością Boga. Wypełnienie Prawa jest środkiem, przez który podtrzymują oni swoją przynależność do królestwa.

Dla Jakuba Prawo królestwa znajduje najpełniejszy wyraz w prawie miłości bliźniego, zaczerpniętym z Kpł 19,18c. W kontekście 2,1-13 prawo miłości daje wyraz wierze w „Pana naszego, Jezusa Chrystusa uwielbionego” (2,1). Wiara w Jezusa ulega kompromitacji, gdy członkowie wspólnoty okazują niechęć i dyskryminują biednego na korzyść bogatego (2,2-7). Egalitaryzm jest znakiem rozpoznawczym wspólnoty Jakuba. Ci, którzy czynią różnice między ludźmi na podstawie ich bogactwa lub jego braku, faktycznie kompromitują przynależność do tej wspólnoty.

Wiara w Jezusa (2,1) oznacza nie tyle intelektualną zgodę na pewne fakty czy doktryny dotyczące Jezusa, lecz naśladowanie Jego odpowiedzi wiary poprzez sposób życia, jaki On pokazał. Jezus wcielił w swoim życiu i posługiwaniu wyjście w kierunku najbiedniejszych w społeczeństwie. W Jego działalności okazał niedbałość o rangę i status społeczny ludzi. Przeciwnie – ogarnął wszystkich, zwłaszcza tych, których społeczność odrzuciła. Odwołując się do wiary Jezusa w tym kontekście, Jakub zwraca uwagę na sposób, w jaki Jezus zinterpretował *Torę*, ilustrując obrazowo miłość bliźniego.

Prawo miłości bliźniego w istocie zamyka w sobie istotę moralnego nauczania Jezusa. Dla Jakuba prawo miłości bliźniego stanowi również centrum królewskiej *Tory*. Każda tradycja nowotestamentowa pamięta wizję Jezusa co do prawa miłości bliźniego. Tak jak Jezus podniósł prawo miłości Boga i bliźniego do rangi streszczenia całej *Tory* (Mt 22,37-40), tak Jakub postrzega miłość bliźniego jako nadającą *Torze* najpełniejszy wyraz. Najwznioślejszy wyraz *Tory* widać przede wszystkim w miłości, która rozciąga się na biednych³⁴.

Połączenie *nomoj teleioj ton thj eleueriaj* (1,25) oraz w nieco odmiennej formie w 2,12 (*nomoj eleueriaj*) pozostaje elementem oryginalnym. Trzeba bowiem w tym miejscu najpierw stwierdzić, że połączenie *nomoj* z *eleueria* nie ma literackiej paraleli ani w Starym Testamencie³⁵. Niektórzy autorzy twierdzą,

³⁴ Zob. tamże, s. 109; także R.W. WALL, „*The Perfect Law of Liberty*” (*James 1:25*), art. cyt., s. 480-485.

³⁵ W odniesieniu do tego należy tu przytoczyć propozycję, która powstała mniej więcej w momencie odkrycia i dokonania analizy zwojów z Qumran i którą dziś należy postrzegać jako chybioną. W roku 1952 Stauffer, Schubert i Grossouw (z zastrzeżeniem) zaproponowali, aby literackich początków zaskakującego połączenia Prawa i wolności w obszarze judaizmu szukać w wyrażeniu pochodzącym z IQS, które występuje trzykrotnie (10,6.8.11). Liczni egzegeci podeśleli do tej propozycji z każdej strony (filologicznie, z punktu widzenia kontekstu, porównawczo i z uwzględnieniem teologii z Qumran) i zakwalifikowali ją jako w najwyższym stopniu nieprawdopodobną, tak że dziś można ją uznawać za chybioną. Osobliwe są tu również argumenty R. Fabrisa (patrz przyp. 4): Chociaż uznaje on liczbę i wagę argumentów przeciw wywodzeniu Jk

że wyrażenie „Prawo wolności” (1,25) było znane w świecie stoików. Według nich życie prowadzone zgodnie z prawami rozumu i natury było życiem w wolności. Nie oznacza to koniecznie, że Jakub był pod wpływem stoicyzmu. Termin ten dostał się bowiem do wspólnej myśli zhellenizowanego rzymskiego świata, stając się częścią języka. Tak więc i Filon używa tej koncepcji, mówiąc: „ci, którzy żyją zgodnie z prawem, są wolni”.

Chociaż Jakub mógł zapożyczyć słownictwo z otaczającego go świata, używa go w zupełnie inny sposób niż stoicyzm. Dla stoików prawo natury było ideą uniwersalną, która obejmowała całą ludzkość i nie uznawała granic między ludźmi: wszyscy otrzymali to prawo przez fakt posiadania ludzkiej natury. Natomiast Jakub utożsamia Prawo wolności z Prawem Mojżesza, Prawem królestwa. Odnosi się on do Prawa, które grupa akceptuje i które nadaje tej grupie tożsamość. Jest to Prawo, które ma na celu zdefiniowanie granic, w przeciwieństwie do koncepcji stoickiej, która zakłada brak granic. Jakub adaptuje więc idiom używany w jego czasach, ale umieszcza go w innym kontekście, mianowicie w środowisku Izraela.

Jakub daje świadectwo bardzo pozytywnego zrozumienia *Tory*, które idzie po linii myśli Jezusa z *Kazania na górze* (Mt 5,17-20). Jezus mówi o swojej roli jako o wypełnieniu *Tory* przez podkreślenie samego jej serca: „Słyszeliście, że powiedziano [...]. A Ja wam powiadam” (Mt 5,21-22). Jakub porusza się w świecie tych samych idei. „Zarówno Jakub jak i Jezus w *Kazaniu na górze* przedstawiają *Torę*, która dostarcza norm społecznych, umożliwiających tym, którzy należą do tej nowej społeczności, pozostanie w relacji między sobą i z Bogiem. W praktyce Jakub mówi do swojej wspólnoty: oto kim jesteśmy, a *Tora* umożliwi nam [dosł. «wyzwała nas»] podtrzymanie tej relacji”³⁶.

W Jk 1,18 komentatorzy utożsamiają „słowo prawdy” z głoszeniem Ewangelii, której przyjęcie stwarza odnowiony lud Boży. Johnson³⁷ zauważa, że nie należy robić zbyt ostrego rozróżnienia między słowem Ewangelii, przesłaniem Jezusa i biblijną *Torą*. W praktyce oznaczają one różne etapy tej samej rzeczywistości. Wszystkie one niosą Boże słowo i stanowią wyraz woli Bożej. Głoszenie Jezusa i głoszenie Ewangelii są kontynuacją głoszenia biblijnej *Tory* przez zastosowanie woli Bożej do nowych sytuacji i kontekstu. Przesłanie Jezusa ma na celu odnowienie ludu Bożego w jego przyłgnięciu do biblijnej *Tory*. Pozostaje to w zgodzie z duchem Jezusowego głoszenia w *Kazaniu na górze* wg Mateusza (Mt 5,17-19). Przesłanie Jezusa streszcza biblijną *Torę* w „królewskim Prawie: «Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego»” (2,8).

Dla zilustrowania swego punktu widzenia Jakub przytacza porównanie, które jest w rzeczywistości krótką przypowieścią. Najważniejszy jej punkt to wers

1,25; 2,12 z IQS 10,6.8.11, jednak sądzi, że możliwy byłby wpływ o charakterze nieliterackim. Szerzej na ten temat: C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 321-322.

³⁶ Por. P.J. HARTIN, *James*, dz. cyt., s. 109-110.

³⁷ Zob. L.T. JOHNSON, *The Letter of James. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 37A, New York 1995, s. 214.

24: jeśli ludzie nie żyją w zgodzie z Bożym słowem, są jak ci, którzy rzucając krótkie spojrzenie w lustro, natychmiast odchodzą i zapominają, jak wyglądają. Obraz w lustrze, dość częsty w izraelskiej i hellenistycznej literaturze, służy za porównanie z postępowaniem moralnym. Podobnie jak lustro pokazuje, jak ulepszyć czyjś wygląd, tak refleksja na temat Prawa może prowadzić do poprawy moralności. Fakt ten umacnia jeszcze podstawową tezę Jakuba, że oprócz słuchania należy wykonywać to, co się słyszy. Jk 1,25 kontynuuje temat „patrzania” przez wskazanie na kontrast między „przeglądaniem się” w lustrze a „pilnym rozważaniem” doskonałego Prawa wolności. Jest to Prawo doskonałe, ponieważ przynosi wypełnienie dla tych, którzy trwają w nim jako „wykonawcy dzieła”. Jest to Prawo wolności, ponieważ zachowywanie *Tory* pozwala doświadczyć wolności. Biblijna *Tora* nadaje im tożsamość ludu Bożego i wyzwala ze złego świata. Jako wspólnota zachowująca biblijną *Torę* są oni wolni od świata i wolni do relacji z Bogiem i drugim człowiekiem³⁸.

Według wielu egzegetów Jakub zastosował tutaj bezpośrednie odniesienie do Ewangelii, która była pojmowana jako nowe Prawo Chrystusowe, o którym jednak często mówi się w Nowym Testamencie, że czyni nas wolnymi (J 8,31-36; Ga 5,1; Rz 8,2 itd.). Na pytanie, od czego uwalnia nas Prawo Chrystusowe, pada kilka nieco różniących się między sobą odpowiedzi: wolność od innych, w szczególności zewnętrznych praw, wolność od samego Prawa, od egoizmu. Wprawdzie wszystkie te myśli są spójne z zasadami tradycji nowotestamentowej, nie można jednak bronić pochodzenia literackiego. To samo dotyczy również gnozy. Pod tym względem trudno zaprzeczyć opinii Fabrisa i innych, że wyjaśnienia naszego wyrażenia należy szukać w obrębie piśmiennictwa judeochrześcijańskiego i że ewentualnie zaznaczać trzeba również stoickie bądź gnostyckie wpływy, przez judeochrześcijańskie piśmiennictwo jedynie przekazywane³⁹. Należy tu na marginesie zauważyć, że ustalenie pochodzenia frazy *nomoj* (θη) ελευτηριας ma decydujące znaczenie dla jej dokładnego zrozumienia. Pomogłoby ono nam w wyjaśnieniu natury formy dopełniaczowej. Z czysto gramatycznego punktu widzenia dopuszczalnych jest, jak wiadomo, wiele możliwości, a nie tylko – jak zakładają prawie wszyscy – jedna, w której wyraz w dopełniaczu rozumiany jest jako efekt *nomoj*. Inna, w istocie oznaczająca to samo możliwości, to *genetivus epexegeticus* (*nomoj*, który jest wolnością; jednak również tu należy zadać pytanie: wolnością od czego?). Aby rozstrzygnąć pro-

³⁸ Zob. tenże, *The Mirror of Remembrance (James 1:22-25)*, Catholic Biblical Quarterly 50 (1988), s. 632-645.

³⁹ Rozwój idei wolności w hellenizmie i jej stosunek do Ewangelii zostały dobrze przedstawione w dwóch artykułach R. BULTMANN: *Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur* (1952); oraz: *Der Gedanke der Freiheit nach antiken und christlichem Verständnis* (1959), choć – podobnie jak w jego innych publikacjach – wszędzie dominuje protestanckie (i egzystencjalistyczne) pojmowanie ewangelicznej antropologii. Ponadto twierdzenie, że w nauce głoszonej przez Jezusa wcale nie występuje pojęcie wolności, jest nieprawdziwe – patrz np. J 8,32.36! Fragmenty o Prawie wolności w Jk nie są wymienione.

blem, nie wolno zapominać o tym, że chociaż analizowane wyrażenie *nomoj* (*thj*) *el euqeriaj* w *Jk* występuje jedynie dwukrotnie, nie może w rzeczywistości chodzić o przypadkowy zwrot, lecz o stałą, wyrażającą precyzyjne treści frazę, ponieważ jej wyjątkowość jest dobrze widoczna. Ponadto nie można odmówić pewnej spójności wyjaśnieniu, jakie można znaleźć praktycznie w każdym komentarzu i wszystkich odnośnych badaniach, a mianowicie, że Ewangelia rozumiana jest jako słowo prawdy, która zaszczepiana jest we wnętrzu człowieka i której rdzeniem jest miłość bliźniego, uwalniająca ze swej strony ludzi od egoizmu. To wyjaśnienie pasuje o wiele lepiej do kontekstu 1,19-25 niż do drugiego fragmentu (2,12-13), gdzie logika obu wypowiedzi zostaje nieco przytłumiona poprzez takie tłumaczenie (jeżeli przetłumaczymy *dia*, + *genetivus* słowem „przez”, to czy mielibyśmy do czynienia z kolejnym przypadkiem personifikacji *nomoj*?). Dlaczego Prawo dotyczące ludzkiego zachowania, tzn. miłosierna i wybacząca miłość bliźniego, nie miałoby obowiązywać wobec sędziego, co w oczywisty sposób zostaje zanegowane w wierszu 2,13? Czy obrażenie, że człowiek powinien „być sądzony” według Ewangelii (por. 2,12), nie byłoby osobliwe i w Nowym Testamencie wyjątkowe? W ogóle jest rzeczą dziwną, by do wyjaśnienia niejednoznacznego słowa w *Jk* odwoływać się głównie do Pawła, z którego teologią teologia Jakubowa według prawie wszystkich autorów silnie kontrastuje, o ile nie stoi nawet w niedającej się pogodzić sprzeczności⁴⁰.

Pomimo ogólnej zgodności między prawie wszystkimi autorami, że idzie tu o *genetivus effectus* (tzn. Prawo, które czyni wolnym), istnieją niemałe różnice w odniesieniu do pochodzenia i dalszego opisu treści terminów *nomoj* oraz *el euqeriaj*⁴¹.

Warto w poszukiwaniu właściwego zrozumienia Jakubowego wyrażenia zapytać także o możliwość, czy owo wyrażenie jest rodzajem *genetivus causae*. Innymi słowy, że wyrażenie *nomoj* (*thj*) *el euqeriaj* w *Jk* stanowi pierwsze chrześcijańskie połączenie między tematem wyrazu *el euqeriaj* a wolnością wyboru w zakresie etyczno-religijnym, a więc tą wolnością, która stanowi odpowiedzialność człowieka oraz niezbędny warunek sprawiedliwego eschatologicznego wyroku Bożego.

⁴⁰ W odniesieniu do tego wypadu przypomnieć mądrą uwagę Dibeliusa: „Zbyt łatwo ulegamy błędnemu sposobowi myślenia, wspartego jednak tradycją pierwotnego chrześcijaństwa, że Paweł miał wpływ na wszystkie prądy wczesnego chrześcijaństwa”. Zob. M. DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 15, Göttingen 1921, s. 150-155.

⁴¹ Jako wyjątkowo osobliwą przytoczymy tu opinię Windischa, według którego Prawo wolności oznaczałoby „ostrze skierowane przeciw rytualizmowi, który ten Jakub (tzn. Jakub, brat Pana) uważał za istotny element żydowskiego kultu Boga i bronił go”, przy czym historyczny Jakub nie wchodzi w rachubę jako autor *Jk*. Zob. H. WINDISCH, H. PREISKER, *Die katholischen Briefe*, Handbuch zum Neuen Testament 15, Tübingen 1951, s. 12-15.

To, że człowiek cieszy się wolnością wobec nakazu Bożego, jest bez wyjątku założeniem Starego Testamentu, a w szczególności literatury żydowskiej, przy czym mamy tu na myśli zarówno wolność od zewnętrznego przymusu, jak i wolność wewnętrzną. W wyraźny, a nawet obrazowy sposób tego rodzaju wolność przedstawiana jest w Pwt 11,26-28; 30,15-19; Jr 21,8, a w szczególności w Syr 15,11-20⁴². Po tym jak w większości komentarzy w tym stuleciu wypowiedziano się przeciw tej interpretacji, staranna dysertacja J. Hadota⁴³ wykazała, że *diaboul ion* w Syr 15,14 ma znaczenie neutralne, a więc wyraża nieskrępowaną zdolność człowieka do podejmowania decyzji (*liberum arbitrium*)⁴⁴.

Większość komentarzy i wydań Biblii upatruje w Syr 15,11-20 początki Jk 1,13 (pokusy nie pochodzą od Boga), przy czym staje się to o tyle bardziej prawdopodobne, że teologia Jozuego ben Siracha mogła mieć wpływ również na następną perykopę Jk. Ustalona jednomyślność w odniesieniu do znaczenia Syr 15,14b jest w ramach naszej propozycji szczególnie ważna, ponieważ – jak dowiedziono – Syr jest tą starotestamentową księgą, do której Jk jest najbardziej zbliżony pod względem językowym, teologicznym i formalno-historycznym⁴⁵.

Ponieważ List św. Jakuba Apostoła w zgodnej opinii komentatorów pochodzi z judeochrześcijańskiego, choć mówiącego po grecku środowiska, ważne jest, by przypomnieć w tym miejscu, że myśl dotycząca wolności wyboru w jasny i częsty sposób reprezentowana jest w każdym odłamie literatury żydowskiej, nawet jeżeli nigdy nie ma to charakteru systematycznego. Wszystko to pokazuje, jak bardzo znana, a nawet oczywista w judaizmie I wieku po Chrystusie musiała być idea wolnej woli. Jedynym stronnictwem, dla którego niektórzy badacze silnie podkreślają predestynację, ewentualnie również predestynację z odrzuceniem wolnej woli człowieka, jest wyłącznie wspólnota z Qumran⁴⁶.

Podsumowując, należy stwierdzić, że *nomoj* w Jk 1,25; 2,12, jak również (prawdopodobnie) w przypadku innych ośmiu wystąpień może wprawdzie zostać przetłumaczony jako „(nowa) *Tora*” lub podobnie, jednak nie musi, jak

⁴² Podejmuje ten problem C. Marucci i porównuje tekst Syr 15,11-20 z wyrażeniem „Prawo wolności”. Stwierdza, że możliwość samodzielnego rozstrzygnięcia o swojej wolności zwana jest *diaboul ion* (Syr 15,14). *Diaboul ion* występuje jeszcze 9 razy w LXX (Ps 9,23; Mdr 1,9; Syr 17,6; 44,4; Dn 4,9; 5,4; 7,2; 11,6; Ez 11,5), jednak nigdy nie w Nowym Testamencie.

⁴³ J. HADOT, *Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira (l'Ecclésiastique)*, Bruxelles 1970.

⁴⁴ Ta interpretacja uznana została ostatecznie w komentarzach, badaniach i przekładach Biblii. G.L. Prato wykazał, że wynik ten pozostaje w mocy, nawet jeżeli nie można zaprzeczyć istnienia rozbieżności w stosunku do innych wypowiedzi o charakterze predestynacyjnym w samej Syr (patrz szczególnie 33,7-15) oraz w innych starotestamentowych księgach. Zob. G.L. PRATO, *Il problema della teodicea in Ben Sira. Composizione dei contrari e richiamo alle origini*, Analecta Biblica 65, Roma 1975.

⁴⁵ Zob. C. MARUCCI, *Das Gesetz der Freiheit im Jakobusbrief*, art. cyt., s. 325.

⁴⁶ Tamże, s. 326-328.

czynią to wszystkie komentarze do tych fragmentów. Właśnie Pawłowe wyrażenia, jak *nomoj pistewj* (Rz 3,27), *nomoj tou nooj mou* (7,23), *nomoj tou pneumatoj thj zwjhj* (8,2) i inne podobne pokazują, że różne analogiczne znaczenia danego terminu w obrębie jednej księgi są chyba możliwe⁴⁷. *Nomoj* może mieć również znaczenie przenośne, które w naszej propozycji byłoby jednak bardzo stosowne, ponieważ w przypadku ludzkiego prawa wyboru idzie o autentyczne prawo. Również zupełnie na miejscu byłoby nazwanie go „doskonałym” (1,25a), ponieważ (względne, ale prawdziwe) samostanowienie człowieka przedstawia sobą coś boskiego (Filon Aleksandryjski; por. także Mt 5,48).

W pierwszym fragmencie z powodu porównania z lustrzanym odbiciem *nomoj* należałoby najlepiej identyfikować z moralnym prawem natury, które oczywiście skazane jest na wolność wyboru. Pouczenie zawarte w wierszu 25b, by „pozostać” na wymagającym poziomie pojętej wolności, jest nadto zrozumiałe tylko dla tych wszystkich, którzy doświadczyli, jak łatwo jest w rzeczywistości zapomnieć o odpowiedzialności wobec własnego losu, już to popadając w bezmyślny fatalizm, już to pozwalając się prowadzić biegowi rzeczy, tzn. „światu” (zob. Rz 12,2). Przeżywane świadomie w opartej na dialogu wolności posłuszeństwo wobec Bożej woli jest – przeciwnie – szczytem życia duchowego (patrz J 15,14).

W wersecie 2,12 nowe znaczenie pasuje bardzo dobrze, bowiem fakt, że ludzie są naprawdę wolni, jest warunkiem ich osądzenia. Bez uszczerbku dla Bożej łaski zakłada się to w licznych perykopach, w szczególności Ewangelii synoptycznych (patrz np. Mt 11,12; 25,14-30; Mk 1,15 par.; 2,27 par.; 10,22 par.; J 6,67; 1 P 2,16 itd.). Werset 2,13 ze swoim *gar* pozostaje jednak w dalszym ciągu problematyczny, co oczywiście dotyczy również znanego przekładu *nomoj el euqer iaj*.

ZAKOŃCZENIE

Zalecenie, aby „wprowadzać słowo w czyn”, jest dla Jakuba Bożym imperatywem. Dodając: „a nie bądźcie tylko słuchaczami”, chce, aby jego myśl była na tyle jasna, żeby nie dopuszczała żadnej błędnej interpretacji. Z dogodnego dla Jakuba punktu widzenia czynienie sprawiedliwości Bożej jest czymś oczywistym dla chrześcijan, którzy muszą żyć zgodnie z całą Ewangelią i jej prawem moralnym przekazanym w tradycji o Jezusie.

⁴⁷ W odniesieniu do tego należy ustrzeżać się błędu semantycznego, który Barr nazywa „illegitimate totality transfer”, tzn. „the error that arises, when the «meaning» of a word (understood as the total series of relations in which it is used in the literature) is read into a particular case as its sense and implication there [...]”; J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, London 1962, s. 218.

Przedstawiony w następnym wersecie obraz człowieka, który ogląda w lustrze swoje odbicie i bardzo szybko zapomina, co zobaczył, jest zaskakującym akcentem humorystycznym u kogoś tak poważnego jak Jakub Sprawiedliwy, który przez Klemensa Aleksandryjskiego został nawet nazwany „biskupem biskupów”, a później jeszcze bardziej zdumiewająco „bratem Pańskim”. Choć metafora człowieka przeglądającego się w lustrze tylko po to, aby natychmiast zapomnieć, co widział, jest śmieszna i niemal niewyobrażalna, jest skutecznym sposobem przekonania nowo nawróconych, że ich obecne postępowanie jest podobne do takiego absurdalnego (jeśli nie patetycznego) zachowania.

Stosunek Jakuba do Prawa jest podobny do tego, jaki reprezentuje tradycja o Jezusie, zwłaszcza ta przekazana w Mateuszowym *Kazaniu na górze*, ale powtórzona w bardziej wysublimowanej formie w Mt 23,23, gdzie Jezus kładzie nacisk na to, „co ważniejsze jest w Prawie”, a więc na sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę. W 1,25 autor może mówić o „Prawie doskonałym” lub „Prawie wolności” właśnie dlatego, że Prawo zostało uwolnione od pobożności kultowej oraz od towarzyszącego jej rozbudowanego systemu zasług i gwarancji. Rozumienie tego, czym jest sprawiedliwość Boża, definitywnie zmieniło się wraz z nastaniem wczesnego judeochrześcijaństwa.

Werset 2,8 daje do zrozumienia, żeby nie interpretować prawniczego języka Jakuba jako mglistych aluzji do *Tory*. Nigdzie indziej w żydowskiej czy chrześcijańskiej tradycji nie nazywa się Kpł 19,18c („będziesz miłował bliźniego jak siebie samego”) „królewskim Prawem”. Jakub odwołuje się do tego przykazania przez formułę „zgodnie z Pismem”, oznaczającą Stary Testament (*LXX*), lecz wie także, że to przykazanie nabrało znaczenia nie w *Torze*, lecz w nauce Jezusa. Jakub jest najbliższy Prawa jako *Tory* w 2,10, ale nawet tutaj sens jego wypowiedzi jest zmodyfikowany przez Mateuszową tradycję o Jezusie, która mówi właściwie to samo (Mt 5,17-20). W znacznej mierze rozumiały jest szacunek Jakuba dla Prawa i jego nacisk na przestrzeganie moralnych zwłaszcza aspektów *Dekalogu*. Werset 2,11 również nie przedstawia żadnego problemu, ponieważ nawet Paweł cytuje drugą połowę *Dekalogu* w podobny sposób (Rz 13,9). Jakub jest obrońcą wiary całościowej z mocną i spójną etyką społeczną: „mówcie i czyńcie tak jak ludzie, którzy będą sądzeni na podstawie Prawa wolności” (2,12). Jest tu aluzja do zbliżającej się eschatologii, o której mówi Jakub w 5,1-9.

Cała refleksja prowadzi do jednoznacznego stwierdzenia, że znaczące miejsce w pluralistycznej dyskusji na temat wolności zajmuje także List św. Jakuba, w którym odnajdujemy wersety mówiące o *doskonałym Prawie wolności* (Jk 1,25) i o *Prawie wolności* (Jk 2,12). Te dwa wyrażenia określają po prostu Ewangelię jako wyznacznik i imperatyw chrześcijanina.

IL RIASSUNTO

„La legge della libertà” nella Lettera di San Giacomo

Il presente contributo riguarda una delle più celebri espressioni della lettera di Giacomo: „la legge perfetta della libertà” (Gc 1,25; 2,12). Sull’argomento si è scritto molto. A partire da Agostino diventa comune e tradizionale l’interpretazione secondo cui la „legge perfetta della libertà” è il Vangelo, e più precisamente il comandamento dell’amore (cf. 2,8), radice e fondamento della libertà cristiana. Secondo alcuni, tutto lo scritto va compreso nell’ambito biblico e giudaico, nel quale deve essere ricercata la matrice della formula „la legge perfetta della libertà”. Altri invece, facendo leva sul carattere eminentemente giudaico dello scritto, identificano la „la legge perfetta della libertà” con la legge mosaica. Un terzo gruppo di studiosi infine ritiene che le formule „la legge perfetta della libertà” (1,25; 2,12), „la legge regale” (2,8) abbiano una certa parentela con il linguaggio e le concezioni del mondo greco e dello stoicismo ellenistico: esse quindi indicherebbero la legge universale, la legge scritta nella natura dell’uomo o la ragione umana. In sintesi, „la legge perfetta della libertà”, identificata con la „legge regale”, detta anche „legge di libertà”, consiste nel precetto dell’amore che riassume in sé tutte le esigenze etiche e che deve regolare l’agire di quelli che sono chiamati ad ereditare il regno (2,8-12). Essa è „perfetta”. Si tratta della legge interiore che, dopo aver attuato la rinascita spirituale dei cristiani, si manifesta come principio di azione ispirato dall’amore e quindi capace di fondare un agire libero, realizzando così quella perfezione che è dono di Dio.

ks. Ryszard Kempiak SDB

Słowa kluczowe/ Key words:

List św. Jakuba, wolność, prawo wolności, doskonałe prawo wolności;
Letter of St. James, liberty, law of liberty, perfect law of liberty.