

KS. JANUSZ CZERSKI

IDEA ŚWIĘTOŚCI BOGA W SŁOWNICTWIE NOWEGO TESTAMENTU

Pojęcie świętości występuje wśród religijnych idei greckich, semickich i nowotestamentowych, a o jego znaczeniu świadczy bogata terminologia.¹ Na oznaczenie świętości starożytny świat grecki posługuje się terminami: *abébēlos*, *hágios*, *hagnós*, *hierós*, *hósios* i *semnós*. Oprócz tych podstawowych określeń ideę świętości w greckich tekstach klasycznych i hellenistycznych wyrażają również terminy: *ábatos*, *agathós*, *amíantos*, *ámōmos*, *ásylos*, *eilikrines*, *theios*, *eusebēs*, *katharós*, *holóklēros* i *téleios*. Terminy te mają charakter wieloznaczny, ponieważ określają nie tylko świętość, lecz także inne pojęcia. Tłumacze Septuaginty ograniczają to słownictwo, opuszczając termin *abébēlos*, inne idee podkreślają w słowie *theios*, a do słownika świętości wprowadzają termin *díkaios*. W Nowym Testamencie przyjęła się terminologia Septuaginty, ale określenia *ábatos* nie spotykamy.

Centralną rolę w pojęciu świętości odgrywa idea świętości Boga. W środowisku greckim pozabiblijnym świętość Boga określają terminy: *hágios*, *hagnós*, *hierós*, *hósios* i *semnós*, które mają podstawowe zastosowanie w terminologii świętości, oraz terminy wieloznaczne: *agathós* i *téleios*. Z tych słów Septuaginta przejmuje: *hágios*, *hósios*, *semnós* i *hagnós*, natomiast w przeciwieństwie do środowiska greckiego odnosi do Boga również wieloznaczny termin *ámōmos*. Słownictwo określające świętość Boga jeszcze bardziej zostało ograniczone w Nowym Testamencie. Ze słów podstawowych zachodzą tu: *hágios* i *hósios*, a z wieloznacznych: *díkaios* i *téleios*, ale nie wszyscy autorowie operują tymi terminami. Łukasz i Piotr na określenie świętości Boga posługują się tylko słowem *hágios*, Mateusz — *hágios* i *téleios*, a świętość u Pawła oznaczają: *hagiótēs*, *hosiótēs* i *díkaios*. Jan — podobnie jak Paweł — używa aż trzech określeń: *hágios*, *hósios* i *díkaios*. Nie spotykamy natomiast w księgach Nowego Testamentu pogańskich określeń świętości boga: *hierós* i *agathós*, występującego w Septuagincie *ámōmos* oraz znanych zarówno u pogan, jak i w Starym Testamencie: *semnós* i *hagnós*.

¹ Artykuł ten stanowi streszczenie rozprawy doktorskiej, pisanej pod kierunkiem ks. prof. dra F. Gryglewicza.

Hágios w literaturze greckiej pozabiblijnej pierwotnie określa panującą w świątyni atmosferę tajemniczości i religijnej bojaźni.² W okresie hellenistycznym słowo to przeniesiono na bóstwa, aby wyrazić ich świętość, która polega na wielkości i potędze.³ Nigdy natomiast nie odnoszono w niej interesującego nas terminu do człowieka.⁴

W Septuagincie *hágios* tłumaczy hebrajskie określenie świętości *qdš* i stąd podstawowe znaczenie tego słowa mówi o przewyższaniu.⁵ *Hágios*, podobnie jak *qdš*, określa nie tylko Boga, lecz także osoby i rzeczy. Śladem dotąd omawianych pojęć *hágios* wyraża potęgę i nietykalność Boga⁶ oraz otrzymuje nieznane dotąd odcienie etyczne. Doskonałość moralna Boga obejmuje wszystkie Jego cnoty i dlatego może On być dla człowieka wzorem do naśladowania.⁷ Postępowanie Jego różni się od postępowania człowieka, ponieważ Bóg jako święty kieruje się miłością.⁸ Bóg przeciwstawia się także grzechowi, którego nie da się pogodzić z Jego

² Por. E. Williger, *Hágios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten (= RVV) 19, 1 (1922) 74; J. Dillersberger, *Das Heilige im Neuen Testament*, Kufstein 1926, 26; R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, Göttingen 1930, 16.

³ Por. inskrypcję: *Theō hagiō hypsistō* (W. Dittenberger, *Orientalis Graeci inscriptiones selectae = OGIS 378, 1*).

⁴ Por. E. van Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*, Leiden 1887, 30; K. G. Kühn — O. Procksch, *Hágios, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (= TWNT) 1, 88*; A. J. Festugière, *La sainteté*, Paris 1949, 24.

⁵ Stosunek *hágios* w Septuagincie do hebrajskiego oryginału omawia H. S. Gehman (*Hágios in the Septuagint and its Relation to the Hebrew Original*, „Vetus Testamentum”, 4 (1954) 337—348). Pierwotne znaczenie *qdš* według U. Bunzela zawiera ideę czystości (*Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament*, Breslau 1914, 22 n.); według S. Cavalletti — ideę trwałości (*L'etimologia di qdš tratta dai suoi sinonimi e dai suoi opposti*, „Antoniano”, 25 (1950) 512); a zdaniem W. Baudissina — ideę oddzielenia od rzeczy pospolitych (*Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament*, Berlin 1911, 20 nn.). Pogląd W. Baudissina podtrzymuje F. X. Kortleitner (*Quid Sanctitas in Vetero Testamento valeat*, Oeniponte 1939, 19); P. van Im-schoot (*Théologie de l'Ancien Testament*, Roma 1954, t. 1, 43); W. Eichrodt (*Theologie des Alten Testaments*, Leipzig 1963⁷, t. 1, s. 176) oraz inni. Z tymi poglądami polemizuje ks. St. Styś i wykazuje, że podstawowe znaczenie *qdš* mówi o przewyższaniu (*Pojęcie świętości w Starym Testamencie*, Lublin 1958 (nieudrukowane), 41—43, 62, 65—68).

⁶ „Któż podobny Tobie wśród bogów, Panie, któż podobny Tobie wśród świętych (*hagiois*), jaśniejący blaskiem [...] cuda działający” (Wj 15, 11).

⁷ „Świętymi bądźcie, ponieważ Ja [jestem] święty (*hágios*) (Kpł 19, 2). Po tym tekście następują moralne przepisy dekalogu, które wskazują na konkretne wypadki naśladowania Boga w życiu.

⁸ Oz 11, 8-9.

świętością,⁹ jest sprawiedliwy w sądach¹⁰ i „gorliwy” o swoją chwałę.¹¹ Termin *hágios* wyraża wszystkie te aspekty świętości Boga.¹²

W Nowym Testamencie spotykamy go wśród określeń Boga, Chrystusa i Ducha Świętego, a także wśród określeń aniołów, chrześcijan i przedmiotów. Chrystus jest nazwany *hágios*, ponieważ objawia swoją moc wobec szatanów¹³ i ponieważ Bóg wysłał Go na świat jako Mesjasza.¹⁴ Duch Święty (*pneūma hágion*) okazuje swoją moc w życiu i działalności chrześcijan,¹⁵ Jego zadaniem jest wszystkich jednoczyć¹⁶ i dlatego mieszka On w sercach wiernych przez miłość.¹⁷ Obecności Ducha Świętego w duszy chrześcijanina nie można pogodzić z grzesznym życiem i nieczystością.¹⁸ W odniesieniu do aniołów przymiotnik *hágios* występuje jednak rzadziej i określa ich specjalne posłannictwo¹⁹ oraz potęgę, w jakiej będą mieć udział w dniu paruzji Chrystusa.²⁰ Autorowie Nowego Testamentu najwięcej miejsca poświęcają świętości ludzi, a termin *hágios* jest nawet technicznym określeniem chrześcijan u św. Pawła i u św. Jana.²¹ Określa on chrześcijan jako wybranych i uwydatnia ich

⁹ Reakcja Izajasza, który w zetknięciu się z Bogiem trzykrotnie świętym (*hágios*) nazywa siebie „mężem nieczystych warg”, wskazuje, że świętość Boga to również Jego opozycja do grzechu (Iz 6, 3).

¹⁰ „Bóg wywyższa się w sądzie i jako święty (*hágios*) okaże swą chwałę w sprawiedliwości” (Iz 5, 16).

¹¹ „Jest Bogiem świętym (*hágios*) i »gorliwym« o swoją cześć” (Joz 24, 19). Świętość Boga objawia się tu jako Jego „gorliwość” w dbałości o chwałę. Por. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin 1963, t. 1, s. 217.

¹² Pojęcie świętości Boga występuje również w pismach rabinistycznych oraz w Qumran i jest zbliżone do tej idei w Starym Testamencie. Por. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ. Sa théologie*, Paris 1934, t. 1, 141—142, 161—162; D. Barthélemy, *La sainteté selon la communauté de Qumran et selon l'Évangile*, „Recherches Bibliques”, 4 (1959) 211—212; F. Nöttscher, *Heiligkeit in den Qumranschriften*, „Revue de Qumran”, 2 (1959/60) 163—181, 315—344.

¹³ Por. Mk 1, 24.

¹⁴ „Złączyli się [Herod i Piłat z poganami i ludem izraelskim] [...] przeciw świętemu (*ton hágion*) synowi Twemu Jezusowi, którego Ty namaściłeś (*échrisas*)” (Dz 4, 27). *Echrisas* kojarzy się z *ho Christós*. Bóg namaścił (*échrise*) więc Chrystusa i posłał jako Mesjasza, stąd określenie *hágios* ma znaczenie: wyznaczony na urząd (por. R. Asting, op. cit., 113—114).

¹⁵ Por. Rz 15, 13; Dz 4, 8.

¹⁶ „Jedno [jest] Ciało i jeden Duch, jak też zostaliście wezwani w jednej nadziei” (Ef 4, 4).

¹⁷ Por. Rz 5, 5.

¹⁸ Por. 1 Kor 6, 19 i Ef 4, 30.

¹⁹ *Hágios* nazwany jest anioł, który poucza Korneliusza, aby wezwał św. Piotra (Dz 10, 22).

²⁰ Por. Mk 8, 38; Łk 9, 26.

²¹ Por. 1 Kor 14, 33; 16, 15; Rz 12, 13; Ef 1, 1. 15; Kol 3, 12; Obj 5, 8 oraz inne.

konsekrację Bogu²² oraz wiarę w Chrystusa.²³ W połączeniu z *ámōmos* i *anégklētos* oznacza ich etyczną doskonałość w sensie najogólniejszym.²⁴ Polega ona na zachowywaniu przykazań,²⁵ na przeciwstawianiu się grzechowi i na praktykowaniu miłosierdzia.²⁶

Termin *hágios* posiada zatem szeroki zakres znaczeniowy. Wyraża wielkość i potęgę, urząd i posłannictwo, uwydatnia konsekrację chrześcijan Bogu oraz ich moralną doskonałość, ale szczególnie podkreśla miłość i opozycję do grzechu.

Na tym tle zachodzą w Nowym Testamencie wzmianki o świętości Boga. W 2 Kor 1, 12 św. Paweł powołuje się na swój udział w świętości Boga, aby Koryntianom zaświadczyć szczerłość swego postępowania: „Chlubą naszą to jest: świadectwo naszego sumienia, że postępowaliśmy na świecie, zwłaszcza wśród was, w świętości i szczerości Boga (*en hagiótēti kai eilikrineía thōū Theōū*), nie w cielesnej mądrości, lecz w łasce Boga”. Termin *hagiótēs* wyraża doskonałość moralną, która przejawia się w całym postępowaniu św. Pawła, podobnie jak doskonale jest postępowanie samego Boga.²⁷ Posługuje się nim również autor listu do Hebrajczyków: „Tamci [ojcowie] karcili nas według swej woli na czas znikomych dni [życia], ten zaś [Bóg] czyni to dla naszego dobra, aby nas uczynić uczestnikami swej świętości (*hagiótēs*)” (Hbr 12, 10). Autor wskazuje na wychowawcze wartości cierpień zsyłanych przez Boga i twierdzi, że przez nie osiąga się doskonałość moralną, która jest udziałem w świętości samego Boga.

Mówi o niej następnie św. Piotr: „I wy stańcie się świętymi w całym postępowaniu wzorem Tego, który was powołał, Świętego (*Hágion*), gdyż jest napisane: Świętymi bądźcie, bo Ja święty (*hágios*) jestem” (1 P 1, 15-16). Bóg jest nazwany świętym (*hágios*), ponieważ domaga się od chrześcijan doskonałego postępowania, które odcina się od grzechu, ponieważ sądzi sprawiedliwie i jest Ojcem, na którego dobroć i miłosierdzie zawsze można liczyć. Omawiany termin wyraża te trzy cechy Boga. Natomiast w Modlitwie Pańskiej spotykamy prośbę, skierowaną do Boga jako Ojca o „uświęcenie Jego Imienia” (Mt 6, 9 i Łk 11, 2). To uświęcenie (*hagiádzein*) przejawia się w uwielbianiu Boga, który w przyj-

²² Por. R. A s t i n g, op. cit., 138—139; O. A. J a n k o w s k i, *Listy więzienne św. Pawła*, Poznań 1962, 287.

²³ Por. „*Hágiōi kai pisteúsantes*” (2 Tes 1, 10).

²⁴ Por. Kol 1, 22; Ef 1, 4 i 5, 27. Ponieważ terminy: *ámōmos* i *anégklētos* mają sens negatywny (człowiekowi nie brakuje żadnej cnoty), więc *hágios* posiada odcień pozytywny (posiada cnotę, czyli jest moralnie doskonały).

²⁵ Por. Obj 14, 12.

²⁶ Por. 1 P 1, 15-16.

²⁷ Por. R. A s t i n g, op. cit., 233—234.

ściu „swego królestwa” objawia miłość do ludzi. Czasownik *hagiádzein* mówi tu o miłości.

„Świętym (*hágios*) i potężnym” nazwany jest Bóg w kantyku Magnificat u Łk 1, 49. Bóg jest święty, bo objawia swoją potęgę, dokonując „wielkich rzeczy” we Wcieleniu Chrystusa. Potęga ta zmierza do odkupienia ludzkości i tym samym objawia dobroć i miłosierdzie Boga. Ponieważ jest ona równocześnie skierowana przeciw grzesznikom,²⁸ więc świętość Boga to także Jego opozycja do grzechu. Stąd wnioskujemy, że przymiotnik *hágios* wyraża potęgę, miłość i opozycję do grzechu.

W Modlitwie Arcykapłańskiej Chrystus zwraca się do Ojca z wezwaniem: „Ojczy święty (*hágie*)” (J 17, 11b), gdy prosi, aby zachował uczniów w jedności na wzór wspólnoty, jaka zachodzi pomiędzy Nim a Ojcem. *Hágios* zawiera więc tu ideę miłości. Takie samo znaczenie ma on jeszcze w 1 J 2, 20: „A wy macie namaszczenie od Świętego (*tōū hagiou*) i wszyscy posiadacie wiedzę”. Święty (*hágios*) udziela wiernym wiedzy i poznania, aby mogli ocenić niebezpieczeństwa, które zagrażają jedności gminy chrześcijańskiej. Ponieważ dąży On do zachowania wspólnoty chrześcijańskiej, więc użyty termin *hágios* ma tu odcień miłości.

Trzykrotnie święty jest Bóg w wizji św. Jana: „Święty, Święty, Święty (*Hágios*) Pan Bóg Wszechmogący, Który był i Który jest, i Który przychodzi” (Obj 4, 8b). Autor przy pomocy wprowadzenia wielu szczegółów podkreśla wielkość i chwałę Boga. Należy do nich: tron, drogie kamienie, atmosfera chwały Bożej i „szklane morze”. Teofanii świętego Boga towarzyszy też tęcza, która jest symbolem Jego dobroci i miłosierdzia.²⁹ W innej znowu wizji św. Jan tak mówi o Bogu: „Dokądże, Władco Święty (*ho Hágios*) i prawdziwy nie sądzisz i nie wymierzasz za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi” (Obj 6, 10). Zgodnie z tym tekstem, Bóg jako święty (*hágios*) objawia swój stosunek do grzechu i sprawiedliwość, gdy karze „mieszkańców ziemi” za krew męczenników.

W rezultacie *hágios* w Nowym Testamencie mówi o potędze i chwale Boga oraz wyraża szereg Jego cech moralnych, jak: doskonałość, która polega na posiadaniu cnót, miłość, sprawiedliwość w sądach i opozycję do grzechu.

Najbardziej ogólne znaczenie słowa *hágios* podaje 2 Kor 1, 12 i Hbr 12, 10, bo w tych tekstach świętość to ogólna doskonałość moralna.

²⁸ Określenia: pyszni (*hyperēfanoi*), bogaci (*ploutoúntes*) i potężni władcy (*dy-násthai*) określają grzeszników i bezbożnych (por. A. G e o r g e, *Pauvre, Dictionnaire de la Bible Supplément* (=DBS), 37 (1962) 391, 393—394).

²⁹ Por. E. B. A l l o, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1933³, 68; K. H. R e n g - s t o r f, 'Iris, TWNT 3, 342 n.; J. B o n s i r v e n, *L'Apocalypse*, Paris 1951, 136; O. A. J a n k o w s k i, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, 166.

Mateusz i Piotr w swoich wypowiedziach o świętości Boga wskazują wyłącznie na etyczne jej aspekty, a Łukasz i Jan do cech moralnych dodają pojęcie wielkości i potęgi Boga. Wszystkim autorom znana jest w określeniu *hágios* idea miłości, idea opozycji do grzechu występuje u Łukasza, Piotra i Jana, a cecha sprawiedliwości tylko u Piotra i Jana. Najważniejszym odcieniem znaczenia *hágios* u Mateusza i Jana jest miłość, u Łukasza potęga, a u Piotra — opozycja do grzechu.

Pojęcie świętości Boga, jakie wyraża *hágios*, ulegało rozwojowi. Św. Paweł i św. Piotr mówią o niej ze względu na wiernych, dla których ta świętość ma być wzorem do naśladowania. Natomiast w następnych tekstach Nowego Testamentu *hágios* występuje tylko w odniesieniu do Boga. Pierwsze pojęcie świętości Boga, jakie znajdujemy u św. Pawła, jest bardzo ogólne: doskonałość moralna, której cech szczegółowych apostoł nie podaje. U św. Piotra natomiast zostaje ona określona już bardziej szczegółowo: jako opozycja do grzechu, natomiast u św. Mateusza na pierwsze miejsce wysuwa się aspekt miłości. Jest on też najmocniej akcentowany w pojęciu świętości Boga w Nowym Testamencie, chociaż nie brak innych cech.

Nowy Testament idąc śladem dotychczasowych pojęć świętości Boga zatrzymuje w terminie *hágios* odcień wielkości i mocy. Występuje on zarówno w greckiej literaturze pozabiblijnej, jak i w Septuagincie. Z kolei za Septuagintą Nowy Testament wskazuje również odcienie etyczne terminu *hágios*, ale ma ich mniej niż ona. W Nowym Testamencie nie spotykamy w znaczeniu tego terminu idei „gorliwości” Boga w dbaniu o własną chwałę, którą autorowie Starego Testamentu z nią łączyli.

Odcień potęgi w znaczeniu terminu *hágios* występuje w odniesieniu do Boga, Chrystusa, Ducha Świętego, aniołów i chrześcijan. Natomiast odcień sprawiedliwości związany jest tylko z Bogiem. Z kolei pojęciu świętości Boga obca jest idea konsekracji, wiary, wyznaczenia na urząd. Te elementy świętości mają zastosowanie tylko w odniesieniu do Chrystusa i wiernych. Wreszcie termin *hágios* jest technicznym określeniem Boga, Chrystusa i chrześcijan.

Termin *hósios* ma pierwotnie sens: usankcjonowany, wypełniający swoje obowiązki wobec Boga i ludzi.³⁰ W środowisku greckim pozabiblijnym określa on miejsca, przedmioty i czynności poświęcone

³⁰ Por. F. Hauck, TWNT 5, 488—489; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, Berlin 1958⁵ (= Bauer, GdW) 1160; H. G. Liddell — R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1958 (= Liddell — Scott) 1260; F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961³ (= ZLexGr) 940.

bóstwu.³¹ Najczęściej jednak określa osoby. Nowy sens otrzymuje w misteriach orfickich, gdzie wyraża myśl, że ich członkowie drogą specjalnych ceremonii osiągnęli czystość.³² Również w tym kręgu *hósios* zostaje odniesione do bóstwa i wskazuje na jego czystość.³³

W Septuagincie omawiany termin oddaje hebrajskie *ḥāsîd* i mówi o wypełnianiu zobowiązań Przymierza. Bóg trzykrotnie jest określony tym przymiotnikiem, a mianowicie w: Pwt 32, 4; Ps 144 (145), 17; Mdr 5, 19. W tych tekstach *hósios* występuje paralelnie do *díkaios* i stąd na zasadzie semickiego paralelizmu *díkaios* jest jednym z aspektów *hósios*, czyli ten ostatni wyraża ideę sprawiedliwości Boga w sądzie.

W Nowym Testamencie słowo to spotykamy rzadziej. Autor listu do Hebrajczyków określa tym terminem Chrystusa, gdy mówi o Jego kapłaństwie: „Potrzeba nam było kapłana: świętego (*hósios*), niewinnego (*ākakos*), nieskalanego (*amíantos*), oddzielonego od grzeszników” (Hbr 7, 26). Świętość Chrystusa jest tu pokazana jako Jego czystość i opozycja do grzechu.³⁴ W liście do Tytusa (1, 8) to jego znaczenie jest jednym z warunków kwalifikujących prezbitera, a w 1 Tm 2, 8 określa czyste usposobienie chrześcijan, którzy przystępują do modlitwy.³⁵ Natomiast nie znajdujemy tego terminu wśród określeń Ducha Świętego i aniołów. Do Boga jest on odniesiony trzykrotnie. Pierwszy raz spotykamy *hósios* w Ef 4, 24: „Co się tyczy poprzedniego sposobu życia — [trzeba] porzucić dawnego człowieka, który uległ zepsuciu na skutek żądz polegających na fałszu, a odnawiać się duchem w waszym umyśle i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według wzoru Boga w sprawiedliwości i świętości (*hosiótēti*) polegającej na prawdzie”. Termin *hosiótēs* mówi o świętości, w której człowiek uczestniczy na wzór Boga, jeżeli przez chrzest staje się „nowym człowiekiem”. Ponieważ św. Paweł z drugiej strony mówi o zdobywaniu przez „nowego człowieka” cnót, które również są owocem naśladowania Boga, a wśród których wybija się miłość,³⁶ więc świętość Boga to po prostu praktykowanie cnót ze szczególnym uwzględnieniem miłości.

Świętym (*hósios*) nazywa Boga również św. Jan w księdze Objawienia, aby wyrazić Jego sprawiedliwość karzącą oraz wielkość i potęgę:

³¹ Np. o modlitwie (Aeschylus, Choeph 378).

³² Np. „czyste ręce” (Empedokles 4, 3).

³³ Por. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, ed. A. Bockius, Berolini 1828—1877 (= CIG) 3830, 3594; Orphica 77, 2. Zob. F. H a u c k, *Hósios*, TWNT 5, 489.

³⁴ Pr. ks. St. Ł a c h, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, 200—201.

³⁵ „By mężczyźni modlili się na każdym miejscu, podnosząc czyste ręce (*hosiós cheiras*), bez gniewu i sporu”.

³⁶ Por. Kol 3, 12-14.

„Panie, któżby się nie bał i nie uczcił Twego Imienia? Bo tylko Ty [jesteś] Święty (*hósios*), bo przyjdą wszystkie narody i padną na twarz przed Tobą, ponieważ Twoje wyroki stały się jawne” (Obj 15, 4). O wielkości Boga świadczy adoracyjna postawa uczestników wizji oraz takie okoliczności, jak ukazanie się aniołów, „szklane morze”, podobnie jak ogień jest symbolem transcendencji Boga³⁷ oraz plagi, w których przejawia się Jego moc. Sprawiedliwa kara, zesłana na „mieszkańców ziemi”, jest również powodem, dla którego św. Jan nazywa Boga *hósios* w Obj 16, 5: „Święty (*ho Hósios*), [Ty] jesteś sprawiedliwy, Który jesteś, Który byłeś, ponieważ w ten sposób osądziłeś”. Ponieważ u św. Jana „mieszkańcy ziemi” są synonimem grzeszników,³⁸ więc Bóg, objawiając względem nich swoją karzącą sprawiedliwość, tym samym manifestuje swoją opozycję do grzechu. W tym tekście *hósios* wyraża więc dwie cechy świętości Boga: sprawiedliwość i przeciwstawienie grzechowi.

Hósios jako określenie Boga w Nowym Testamencie przejmuje od Septuaginty ideę sprawiedliwości, ale nabiera również nowych cech, którymi są: potęga, miłość i opozycja do grzechu. W środowisku greckim pozabiblijnym ma ono odcień czystości, ale w obydwu pismach aspekt ten nie wchodzi w zakres pojęcia świętości Boga.

Najogólniej moralne cnoty z miłością na czele wyraża *hósios* u św. Pawła, u św. Jana natomiast treść tego terminu zostaje wzbogacona o dalsze aspekty, ale wśród nich najbardziej uwydatnia się idea sprawiedliwości. Dwa odcienie tego terminu: sprawiedliwość i potęgę, przypisuje Nowy Testament tylko Bogu, ideę opozycji do grzechu i miłości odnosi zarówno do Boga, jak i do ludzi, natomiast czystość jest wyłącznie cechą świętości Chrystusa.

Pierwotne znaczenie *hagnós*: potęga, która wywołuje bojaźń,³⁹ zanika dość wcześnie, ponieważ wyraz ten znajduje zastosowanie w kulcie i oznacza tam czystość, czyli wolność od przewidzianych rytuałem zanieczyszczeń.⁴⁰ Wreszcie otrzymuje on sens etyczny: nienaganność pod względem moralnym,⁴¹ i na tym znaczeniu zatrzymuje się rozwój tego

³⁷ Por. O. A. Jankowski, *Apokalipsa*, op. cit., 167.

³⁸ Por. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1926³, 61; A. Gélín, *Apocalypse*, Paris 1951, 614; J. Bonsirven, *L'Apocalypse*, op. cit., 161—162.

³⁹ Zob. E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, RVV, 6 (1910) 45; E. Williger, l. c., 33; R. Asting, op. cit., 14; F. Hauck, *Hagnós*, TWNT 1, 123.

⁴⁰ „*Hagnós cheiras*” (Euripides, *Hipp* 316).

⁴¹ W tym sensie nazwane jest *hagnós* bóstwo syryjskie Thera (por. *Inscriptiones Graecae*, ed. Academia Litterarum Regia Borussica, Berolini 1873, 12, 3, 410).

określenia w środowisku pogańskim. Wszystkie te aspekty znaczeniowe wchodzą w zakres pojęcia świętości bóstwa.

W Septuagincie *hagnós* oddaje termin oryginalny *tāhōr*, który od środowiska pogańskiego przejmuje znaczenie: czysty.⁴² O samym Bogu słowo *hagnós* nie mówi, tylko w Ps 11 [12], 7 określa świętość Jego słów, które są „idealnie czyste”.

W Nowym Testamencie Bóg nie jest określony tym terminem, odnosi się on tylko do Chrystusa i wiernych. Świętość Chrystusa jest dla chrześcijan wzorem do naśladowania: „I każdy, kto ma tę nadzieję w Nim, uświęca się (*hagnídzei*) jak On jest święty (*hagnós*)” (1 J 3, 3). Świętość Chrystusa jest dla wiernych motywem, aby nie grzeszyć, stąd polega ona na opozycji do grzechu, a uświęcenie na oczyszczaniu się z grzechów.⁴³ Ten sam termin odniesiony do chrześcijan ma różne odcienie znaczeniowe. Św. Piotr nakazuje chrześcijańskim żonom święte (*hagnón*) postępowanie, aby poganom dać dobry przykład.⁴⁴ *Hagnós* oznacza tu: bez skazy, bez grzechu. Według św. Pawła Koryntianie „okazali się bez winy (*hagnoús*) w pewnej sprawie” (2 Kor 7, 11), czyli ma on tu sens: niewinny.⁴⁵ O czystości seksualnej mówi św. Paweł, gdy termin *hagnós* odnosi do dziewic.⁴⁶

Pierwotne znaczenie *semnós* to: wspaniały, majestatyczny, godny czci oraz szacunku, i dlatego termin ten jest zaszczytnym tytułem oraz określeniem wspaniałych i uroczystych obrzędów.⁴⁷ Z kolei środowisko greckie nadaje mu znaczenie etyczne: moralnie dobry, czyli nienaganny.⁴⁸ W tych dwu znaczeniach określa on zarówno bogów, jak i ludzi.

W Septuagincie oznacza również: czcigodny i określa szacunek wobec świątyni, Prawa i mowy,⁴⁹ a w 2 Mch 8, 14-15 wyraża majestat Boży pełen wspaniałości i potęgi. Znaczenie: czcigodny przejmuje Nowy Testament i określa nim ludzi.⁵⁰ Nie spotykamy natomiast *semnós* w aspekcie etycznym ani w Septuagincie, ani w Nowym Testamencie.

⁴² Por. F. Hauck, TWNT 1, 123; Bauer, GdW 22.

⁴³ Por. R. Asting, op. cit., 234; ks. F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, Poznań 1959, 389.

⁴⁴ 1 P 3, 2.

⁴⁵ Por. F. Hauck, TWNT 1, 123.

⁴⁶ „*Parthénon hagnēn*” (2 Kor 11, 2).

⁴⁷ Por. Liddell — Scott 1591; W. Foerster, *Sébomai*, TWNT 7, 190.

⁴⁸ „*Agathēn, faulēn, semnēn*” (Aristophanes, Lys 1109). Zdaniem E. Willigera (l. c., 68) w tym tekście *semnós* posiada odcień etyczny.

⁴⁹ „*Semnotēs hierou*” (2 Mch 3, 12); „*Semnoi kai hagioi nomoi*” (2 Mch 6, 28); „*rēseis semnai*” (Przp 15, 26).

⁵⁰ Flp 1, 4.

Hierós oznacza: potężny lub poświęcony.⁵¹ Pierwsze znaczenie tego słowa występuje przy określaniu wybitnych osobistości, objętych specjalną opieką boga i mających udział w jego mocy.⁵² Drugi aspekt najczęściej uwydatnia się w przypadku kultu.⁵³ Omawiany termin określa bóstwo tylko u Hezjoda,⁵⁴ a w całej literaturze greckiej nie posiada cech etycznych.⁵⁵

W Septuagincie i w Nowym Testamencie *hierós* występuje tylko po dwa razy. W pierwszym wypadku określa przedmioty przeznaczone do sprawowania kultu,⁵⁶ a w drugim — czynności liturgiczne oraz księgi Pisma świętego.⁵⁷ Natomiast nigdy w księgach biblijnych nie odnosi się do Boga.

Terminy: *agathós*, *ámōmos*, *díkaios* i *téleios* należą do wieloznacznych określeń świętości bóstwa lub Boga. *Agathós* o pierwotnym znaczeniu: użyteczny, czyli dobry, w literaturze greckiej klasycznej i hellenistycznej ma sens: dobry, miłosierny.⁵⁸ W nielicznych wypadkach słowo to oznacza moralną doskonałość bóstwa.⁵⁹ O dobroci i miłosierdziu mówi *agathós* w Septuagincie i w Nowym Testamencie, ale określa tam również moralną doskonałość osób.⁶⁰ Natomiast zarówno w jednym, jak i w drugim nie wyraża idei świętości Boga.

Amōmos oddaje hebrajski termin *tām* — *tāmîm* i oznacza, że zwierzęta ofiarne są bez skazy, człowiek bez zarzutu wobec Boga,⁶¹ a moralnej doskonałości Tegoż niczego nie brakuje.⁶² Autor listu do Hebraj-

51 Por. R. Ch. Trench — A. Deissmann, *Synonyme les Neuen Testaments*, Tübingen 1907, 206—212; G. Schrenk, *Hierós*, TWNT 3, 224; Liddell — Scott 822.

52 Por. „*basilées hieroi*” (Pindarus, Pyth 5, 97); o Telemachu, którym specjalnie opiekuje się bogini Atena (Homer, Od 2, 409) oraz inne przykłady.

53 Por. o Pergamonie (Homer, Il 4, 46); o Tebach (Homer, Il 4, 378) oraz inne.

54 Hesiodus, Theog 21.

55 Por. E. Williger, l. c., 61; P. Wülfing von Martitz, *Hierós bei Homer und in der älteren griechischen Literatur*, Glotta, 39, (1960) 42.

56 „Trąby święte” (Joz 6, 8); „naczynia liturgiczne ze świątyni jerozolimskiej” (Dn 1, 2).

57 „Święte czynności” (1 Kor 9, 13); „o księgach Pisma św.” (2 Tm 3, 15).

58 Por. W. Grundmann, *Agathós*, TWNT 1, 24.

59 Por. Bauer, GdW 5.

60 Por. „Dobrze czyń dobrym i ludziom prawego serca” (Ps 124 (125), 4); „dobry (*agathós*) i sprawiedliwy” (Łk 23, 50). Zob. L. Marchal, *Evangile selon saint Luc*, Paris 1950, 279.

61 Por. „Baranek bez skazy” (Wj 29, 1); „będę mu nieskazitelny” (2 Sm 22, 24).

62 Por. „Nienaganna droga Boga” (2 Sm 22, 31). „Droga” jest tu synonimem postępowania (por. F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, Bonn 1958, 50—52).

czyków nazywa Chrystusa *ámōmos*, ponieważ Jego ofiara jest doskonalsza i bardziej bez skazy niż ofiary Starego Testamentu.⁶³ Ponadto *ámōmos* określa etyczną doskonałość chrześcijan i łączy się ze słowem *hágios* lub *aspilos*.⁶⁴ Termin ten natomiast nie odnosi się do Boga w Nowym Testamencie i nie wyraża Jego świętości.

Termin *díkaios* pierwotnie w środowisku greckim określa człowieka, który zachowuje zwyczaje i prawa, następnie wyraża ideę sumiennego spełniania obowiązków, ale o świętości nigdy nie mówi.⁶⁵ W Septuagincie *díkaios* oddaje hebrajskie *šaddîq* i określa zgodność z normą postępowania.⁶⁶ To podstawowe jego znaczenie przewija się w Septuagincie w wielu aspektach. Oznacza więc, że każdemu oddaje się jego należność, oznacza również niewinność w sądzie i dobroć, jest synonimem ubogiego, a przede wszystkim wskazuje na ludzi świętych i nagrodzonych przez Boga za dobre życie. Termin ten pokazuje szczególnie dwie cechy tej świętości: doskonałość moralną całego życia i opozycję do grzechu. W Septuagincie wyraża on następnie wiele cech moralnych Boga, jak np. Jego karzącą grzechy i występki sprawiedliwość, wierność obietnicom, miłosierdzie i dobroć oraz wszystkie dążenia, które zmierzają do zbawienia człowieka. Nie spotykamy natomiast w znaczeniu tego terminu idei świętości Boga.⁶⁷

W Nowym Testamencie *díkaios* wyraża podobnie różne przymioty Chrystusa i wiernych, a więc: niewinność w sądzie, miłosierdzie i dobroć, świętość, która polega na zachowywaniu przykazań i opozycji do grzechu, a także tę świętość, która jest darem Boga. *Díkaios* jest wreszcie honorowym tytułem ludzi wybranych przez Boga. Jako przymiot Boga oznacza ideę Jego miłosierdzia i sprawiedliwości karzącej.⁶⁸ Nie ma natomiast znaczenia: wierność, idea zbawcza, w miejsce tych cech wprowadzono tu ideę świętości Boga.

Św. Paweł pierwszy nadaje Bogu przymiot *díkaios* w znaczeniu „święty”: „Jego [Chrystusa] ustanowił Bóg krwawą ofiarą przebłagalną [która staje się skuteczna dla tych], którzy wierzą; aby okazać swoją sprawiedliwość przez odpuszczenie poprzednio popełnionych grzechów.

⁶³ Hbr 9, 14. Zob. ks. St. Ł a c h, *List*, 220.

⁶⁴ Z *hágios* łączy się *ámōmos* w Ef 1, 4; z *aspilós* — 2 P 3, 14.

⁶⁵ Por. B a u e r, GdW 393; ZLexGr 322—323.

⁶⁶ Por. G. Q u e l l, *Dikē*, TWNT 2, 177; P. H e i n i s c h, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn 1940, 58; L. C e r f a u x — A. D e s c a m p s, *Justice et Justification*, DBS, 23 (1949) 1418.

⁶⁷ Por. A. D e s c a m p s, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain 1950, 197.

⁶⁸ W 1 J 1, 9 *díkaios* mówi o miłosierdziu Boga, a w Obj 16, 5 o Jego sprawiedliwości karzącej.

[Grzechy te] Bóg znosił cierpliwie, aby mógł okazać swoją sprawiedliwość w obecnych czasach: że sam jest sprawiedliwy (*díkaios*) i usprawiedliwia tego, kto wierzy w Jezusa" (Rz 3, 25-26). Apostoł przedstawia nową sytuację wiernych, w jakiej się znaleźli przyjmując chrzest. Polega ona na opozycji do grzechu i na posiadaniu tych dóbr, których moc Boża udziela wiernym. Bóg pragnie, aby wierni byli sprawiedliwi, podobnie jak On jest sprawiedliwy (*díkaios*). Stąd w terminie *díkaios* zachodzą trzy elementy: przeciwstawienie Boga grzechowi, Jego potęga i miłosierdzie, które przejawia udzielając usprawiedliwionym swoich dóbr.

W Modlitwie Arcykapłańskiej Chrystus mówi o Bogu jako o „sprawiedliwym (*díkaios*) Ojcu" (J 17, 25), aby wyrazić, że jako święty znajduje się On w opozycji do świata. U św. Jana „świat" (*kósmos*) ma znaczenie etyczne i określa domenę grzechu oraz występuje jako rzeczywistość przeciwna Bogu.⁶⁹ Stąd opozycja do grzechu w znaczeniu terminu *díkaios*. Św. Jan jeszcze raz nazywa Boga tym terminem w znaczeniu „święty": „Jeżeli wiecie, że jest sprawiedliwy (*díkaios*), to poznajecie, że również każdy, kto czyni sprawiedliwość, z Niego został zrodzony" (1 J 2, 29). Bóg jako *díkaios* jest dla wiernych wzorem i sprawdzianem praktykowania sprawiedliwości, która obejmuje całe życie i wszystkie cnoty, a nadto kontrastuje z nałogami i grzesznym życiem pogan. *Díkaios* ma tu sens: przeciwstawny grzechowi, wypełniający nakazy.

Treść tego terminu jako określenia świętości Boga ulega więc zacieśnieniu. Podczas gdy św. Paweł wprowadza do niej nową ideę: potęgę, to św. Jan wraca pod tym względem do pojęć Septuaginty. Odcienie znaczeniowe: potęga i miłosierdzie, odnoszą się tylko do pojęcia świętości Boga, natomiast pozostałe aspekty: doskonałość i opozycja do grzechu, są wspólne każdemu pojęciu świętości, które w Nowym Testamencie łączy się z określeniem *díkaios*. Tu także omawiany termin nigdy nie wskazuje na Ducha Świętego.

Wreszcie do słownictwa z zakresu świętości należy *téleios* o pierwotnym znaczeniu: doskonały, całkowity. W literaturze greckiej, zarówno klasycznej, jak i hellenistycznej, termin ten określa dojrzałość fizyczną, brak wad u zwierząt ofiarnych, praktykowanie cnót i poświęcenie się bóstwu.⁷⁰ Pojęciu świętości bóstwa termin ten nadaje aspekt potęgi.⁷¹ Znacznie rzadziej *téleios* zachodzi w Septuagincie, gdzie jest synonimem

⁶⁹ Por. W. Bauer, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 1925², 18; R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1958³ 367—368; ks. F. Gryglewicz, op. cit., 373.

⁷⁰ Por. G. Dellings, *Téleios*, TWNT 8, 68—69.

⁷¹ Por. Aeschylus, Eum 28.

słowa *ámōmos* i określa nieskazitelność baranka paschalnego, doskonałość etyczną, ale nigdy nie odnosi się do Boga.⁷²

W Nowym Testamencie natomiast *téleios* oznacza chrześcijan dojrzałych wewnętrznie do zrozumienia prawdy, kres dążeń wiernych oraz określa świętych, którzy nie wykazują żadnych braków moralnych.⁷³ O Bogu jako „doskonałym” (*téleios*) mówi tylko św. Mateusz. Według niego Bóg jest dla chrześcijan wzorem i miarą właściwej doskonałości: „Bądźcie doskonałymi (*téleioi*), podobnie jak Ojciec [...] jest doskonały (*téleios*)” (Mt 5, 48). Zdanie to stanowi konkluzję obszerniejszego fragmentu, w którym podane są szczegółowe zasady nowej doskonałości chrześcijańskiej. Stąd *téleios* wyraża doskonałość moralną z odcieniem negatywnym: Bogu nie brakuje żadnej cnoty, a zwłaszcza miłości. Ta treść omawianego terminu zupełnie różni się od tej, jaką nadawał mu świat pogański.

Zauważamy więc pewne cechy wspólne terminów, którymi posługują się autorowie ksiąg Nowego Testamentu, aby wyrazić pojęcie świętości Boga, oraz to, co je od siebie dzieli. Najbardziej zbliżają się do siebie określenia: *hágios* i *hósios*, ze względu na wspólne cechy: potęgę, miłość, sprawiedliwość i opozycję do grzechu. Obydwa słowa inaczej jednak akcentują poszczególne elementy świętości. Podczas gdy *hágios* kładzie nacisk na ideę potęgi i miłości, to *hósios* wyróżnia cechę sprawiedliwości. Termin *hágios* występuje we wszystkich księgach Nowego Testamentu, natomiast *hósios* tylko u Pawła, Łukasza i Jana.⁷⁴

Forma *hagiótēs* ma treść zbliżoną do *díkaios* i *téleios*, ponieważ obydwie terminy określają moralną doskonałość, ale czynią to w różny sposób. *Hagiótēs* i *díkaios* mówią pozytywnie o posiadaniu cnót, natomiast *téleios* negatywnie: Bogu nie brakuje żadnej cnoty. *Hágios* ma jeszcze wspólne z *díkaios* znaczenie potęgi i opozycji do grzechu. Pod-

⁷² Por. C. Spicq, *La perfection chrétienne*, [W:] *L'Épître aux Hébreux*, Paris 1953, t. 2, 215; G. Dellin g, TWNT 8, 73.

⁷³ Por. „*Téleioi kai holóklēroi* (doskonali i niepokalani)” (Jkb 1, 4).

⁷⁴ M. E. Boismard w swoich pracach nad ustaleniem pierwotnego tekstu księgi Objawienia św. Jana przyjął hipotezę o dwu podobnych tekstach, które powstawały w różnym czasie (por. *L'Apocalypse ou les Apocalypses de St. Jean*, „Revue Biblique” (= RB), 56 (1949) 507—541; *Notes sur l'Apocalypse*, RB, 59 (1951) 161—181; *L'Apocalypse*, Paris 1950, 9—12). Według M. E. Boismarda rozdziały 12—16 należą do tzw. tekstu II, ale są wcześniejsze od rozdziałów 4—9, które należą do tzw. tekstu I (por. *L'Apocalypse*, op. cit., 12). Zauważamy, że w rozdz. 4—9 św. Jan na określenie świętości Boga posługuje się terminem *hágios*, a w rozdz. 12—16 w analogicznym opisie „Dnia gniewu Bożego” używa w tym celu słowa *hósios*. Terminologia dotycząca świętości zdaje się więc potwierdzać hipotezę M. E. Boismarda.

czas gdy *hágios* bardziej jednak uwydatnia ideę potęgi, drugi termin podkreśla raczej element opozycji do grzechu.

Podobieństwa i różnice zachodzą także pomiędzy określeniami: *hósios* i *díkaios*. Obydwa terminy występują razem w literaturze greckiej poza-biblijnej, w Septuagincie i w Nowym Testamencie. Wówczas *díkaios* jest jednym z aspektów terminu *hósios*. Natomiast jako samodzielne określenie świętości Boga zachodzi w trzech tekstach: Rz 3, 26; J 17, 25; 1 J 2, 29, i ma tu wspólny z *hósios* odcień opozycji do grzechu. *Hósios* nie akcentuje go jednak tak mocno, jak *díkaios*.

Biorąc pod uwagę całą terminologię dotyczącą świętości Boga czy bóstwa zauważamy w świecie greckim następujące jej cechy: potęgę i wielkość, czystość kultową i etyczną oraz nienaganność pod względem moralnym. W Septuagincie cechami tymi są: moc i chwała Boga, doskonałość, negatywny stosunek do grzechu, miłość, sprawiedliwość, „gorliwość” Boga w dbałości o chwałę, nienaganność pod względem moralnym i czystość moralna. Pojęcie świętości Boga jest zatem w Septuagincie treściowo o wiele bogatsze niż w środowisku greckim.

Natomiast w Nowym Testamencie obserwujemy mniej aspektów świętości Boga, ponieważ brakuje jej cech: czystości, nienaganności oraz „gorliwości” Boga w sprawach własnej chwały. Autorowie jego unikają więc tych określeń, które zbyt mocno przypominają pogańską koncepcję bóstwa, jak: *hagnós*, *hierós* czy *semnós*. W Nowym Testamencie istotnym składnikiem świętości Boga są potęga i miłość, a w środowisku greckim — czystość. Dla autorów Nowego Testamentu świętość Boga jest Jego najważniejszą wartością i stanowi Jego istotę, u pogan jest tylko jednym z wielu przymiotów bóstwa. Stąd absolutny charakter świętości Boga, wykluczający podobny u innych bytów. W odróżnieniu od Septuaginty słownictwo Nowego Testamentu nie akcentuje tak mocno potęgi Boga, ale raczej zwraca uwagę na Jego miłość, która w pierwszym wypadku była na dalszym miejscu. Dlatego Bóg w pojęciach nowotestamentalnych nie przeraża ludzi swoją chwałą i wielkością, lecz przyciąga ku sobie miłością, co Chrystus najlepiej wyraził pojęciem „świętego Ojca”. Nie spotykamy tu wreszcie pojęć przeciwstawnych świętości Boga, jak w Septuagincie.

Grecka terminologia Nowego Testamentu pokazuje więc nowe pojęcie świętości Boga, ale zbliżone do pojęć Septuaginty.

DIE HEILIGKEIT GOTTES IM WORTSCHATZ DES NEUEN TESTAMENTS

Die Heiligkeit Gottes gehört zu den zentralen religiösen Begriffen in der griechischen ausserbiblischen wie auch in der semitischen Literatur und im Neuen Te-

stament. So in der klassischen griechischen Literatur wie in der hellenistischen bezeichnen die Heiligkeit Gottes diese Grundausrücke: *hágios*, *hagnós*, *hierós*, *hosiós*, *semnós* wie auch analoge Ausdrücke: *agathós* und *téleios*. Von diesen Ausdrücken übernehmt die Septuaginta *hágios*, *hosiós*, *semnós*, und *hagnós* und zu den analogen Terminen gibt sie das Wort *ámōmos* zu. Im Neuen Testament gehören zu den Hauptausdrücken der Heiligkeit Gottes *hágios* und *hosiós*, zu den analogen: *díkaios* und *téleios*.

Das Wort *hágios* brachte im griechischen ausserbiblischen Milieu die Macht und Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck. Die Septuaginta übersetzt das hebräische *qdš* mit *hágios* und bezeichnet damit die Idee der Ueberragenheit, welche in verschiedenen Aspekten hervorkommt. *Hágios* drückt nicht nur die Macht und Unantastbarkeit (Unverletzlichkeit) aus, sondern auch einige moralische Eigenschaften wie: Vollkommenheit zu welcher verschiedene Tugenden gehören, Gegensätzlichkeit zur Sünde, weiter Liebe, Gerechtigkeit und „Eifrigkeit“ um seine Ehre.

Im Neuen Testament kommt am öftesten der Ausdruck *hágios* zum Vorschein. Im 2 Kor 1, 12 und Hebr 12, 10 *hagiótēs* bezeichnet die Heiligkeit Gottes, die sich in seinem ganzen Handeln ausdrückt, die Liebe — in 1 Petr 1, 15-16; Mt 6, 9 und Lk 11, 2; Lk 1, 49; J 17, 11b; 1 J 2, 20; Offb 4, 8. Der Aspekt der Gerechtigkeit ausdrückt *hágios* in der 1 Petr 1, 15-16; Lk 1, 49; Offb 6, 10. Ausser den moralischen Eigenschaften bezeichnet *hágios* die Idee der Gottes Macht und Herrlichkeit (Lk 1, 49 und Offb 4, 8).

Hosiós bezeichnet in der griechischen Literatur die Reinheit Gottes, in der Septuaginta die Gerechtigkeit Gottes. Im Neuen Testament wird der Inhalt jenes Wortes bereichert bei Johannes durch die Idee der Macht (Offb 15, 4) und Gegensätzlichkeit zur Sünde (Offb 16, 5). Bei Paulus hat *hosiótēs* eine Nuance seiner Liebe (Eph 4, 24). *Hagnós* bezeichnete anfängs die Macht Gottes, später seine Reinheit. Die Septuaginta verwendet dieses Wort nur einmal auf Gott und will damit die Reinheit seiner Worte ausdrücken (Ps 11 (12), 7). *Semnós* drückt im griechischen ausserbiblischen Milieu die Herrlichkeit Gottes aus wie auch seine Untadelhaftigkeit. In der Septuaginta verliert *semnós* den ethischen Aspekt und kommt nur in 2 Mch 8, 14-15 vor und bezeichnet seine Macht. Die Idee Macht hat in sich das Wort *hierós*, aber seine Anwendung bezieht sich nur beim Ausdruck der Heiligkeit einer Gottheit. Hat keine Beziehung zu Gott in der Septuaginta und im Neuen Testament.

Die Heiligkeit Gottes und der Götter sprechen jene analoge Ausdrücke: *agathós*, *ámōmos*, *díkaios* und *téleios*.

Die ethische Vollkommenheit Gottes drückt das Wort *agathós* und seine Macht — *téleios* aus. In der Septuaginta bezeichnet *ámōmos*, dass Gott als dem Heiligen keine Tugend fehlt; im Neuen Testament drückt jene Idee das Wort *téleios* bei Mt 5, 48. Endlich spricht von der Heiligkeit Gottes im Neuen Testament *díkaios* und bezeichnet mit ihm seine Vollkommenheit der Tugenden, Gegensätzlichkeit zur Sünde wie seine Barmherzigkeit, und in Röm 3, 26 seine Macht.

In der griechischen Welt kommen also die nachstehenden Eigenschaften der Heiligkeit Gottes vor: Macht und Herrlichkeit, Reinheit und Untadelhaftigkeit. In der Septuaginta ist der Begriff der Heiligkeit Gottes vollkommener und hat in sich: Macht, Vollkommenheit der Tugenden, Gegensätzlichkeit zur Sünde, Liebe, Gerechtigkeit, „Eifrigkeit“ Untadelhaftigkeit und Reinheit. Im Neuen Testament fehlen die Aspekte: der Reinheit, Untadelhaftigkeit und „Eifrigkeit“. Die Verfasser des Neuen Testaments vermeiden jene Ausdrücke, welche zu stark die heidni-

schen Götterbegriffe ins Gedächtnis brachten, wie: *hagnós*, *hierós* und *semnós*. Die wesentlichen Elemente des Begriffs der Heiligkeit Gottes sind im Neuen Testament seine Liebe und Macht, im griechischen Milieu seine Reinheit. Im Gegensatz zur Septuaginta unterstreicht das Neue Testament nicht so sehr Gottes Macht, aber es zeigt seine Liebe, welche im Begriff der Heiligkeit Gottes in der Septuaginta an einer weiteren Stelle war.

Endlich benützen die Autoren des Neuen Testaments wenig den griechischen ausserbiblischen Wortschatz, verwenden aber die Begriffe der Septuaginta.