

Któż potrafi opowiedzieć dzieła miłosierdzia Bożego?



KSIEGA PAMIĄTKOWA KU CZCI
KS. PROF. DRA HAB.

STANISŁAWA HAŁASA SCJ

W SIEDEMDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ URODZIN

KTÓŻ POTRAFI
OPOWIEDZIEĆ
DZIEŁA MIŁOSIERDZIA
BOŻEGO?

KTÓŻ POTRAFI OPOWIEDZIEĆ DZIEŁA MIŁOSIERDZIA BOŻEGO?



Księga pamiątkowa ku czci
ks. prof. dra hab. Stanisława Hałasa SCJ
w siedemdziesiątą rocznicę urodzin



pod redakcją
Tomasza M. Dąbka OSB,
Stanisława Witkowskiego MS,
ks. Bogdana Zbroi



Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2022

Korekta
Agnieszka Łoza
Dawid Klimowski

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

Opracowanie graficzne, łamanie
Piotr Pielach

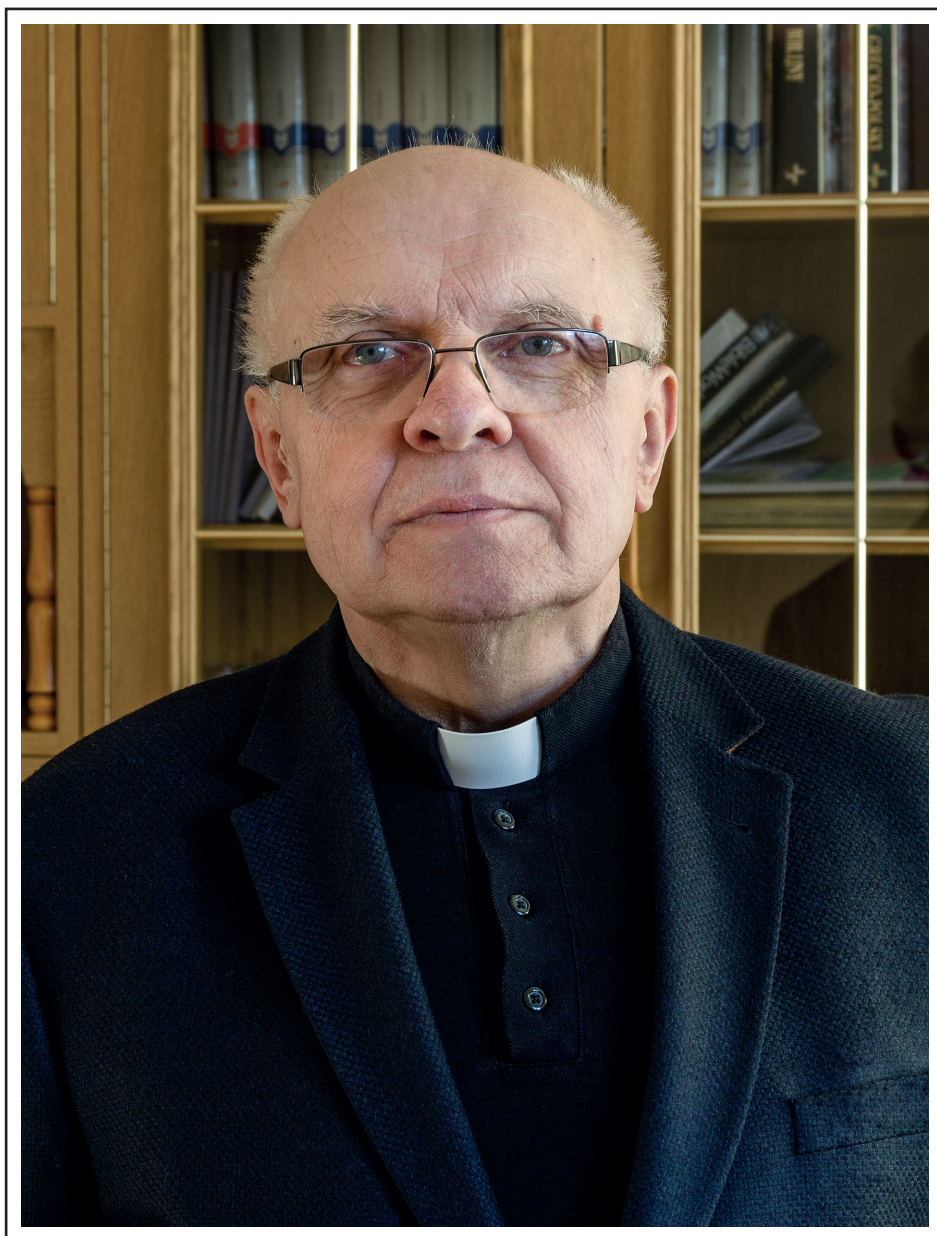
Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej w roku 2022

Copyright © 2022 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-63241-52-0 (druk)
ISBN 978-83-63241-53-7 (online)
DOI <https://doi.org/10.15633/9788363241537>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>



ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ



PRZEDMOWA

„Według wielkiego miłosierdzia” (1 P 1, 3) – pod takim tytułem ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ opublikował artykuł w księdze pamiątkowej dedykowanej ks. prof. dr. hab. Tomaszowi Jelonkowi¹. Można powiedzieć, że ten artykuł jest bardzo osobistym ukazaniem sylwetki naukowej ks. Stanisława Hałasa SCJ. W jego publikacjach dominują dwa zasadnicze wątki: badania nad Pierwszym Listem św. Piotra oraz Boże miłosierdzie. To nie tylko sztandarowe pola badań Księdza Jubilata, ale jest to płaszczyzna formacji, którą żył i którą propagował wśród studentów i pracowników Wydziału Teologicznego UPJPII. Ten aspekt widoczny jest również w dwóch innych dziełach Jubilata poświęconych Eucharystii² oraz teologii pustyni³. Pustynią zafascynował się, pielgrzymując do Ziemi Świętej, także jako przewodnik.

Siedemdziesiąte urodziny ks. prof. dr. hab. Stanisława Hałasa SCJ pragniemy uczcić księgą pamiątkową. Jest to wyraz naszej wdzięczności dla Jubilata, który całe życie poświęcił formacji biblijnej duchownych i świeckich studentów – najpierw Papieskiej Akademii Teologicznej, a następnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Po uzyskaniu stopnia doktora nauk biblijnych w 1989 roku na Biblicum w Rzymie powrócił do Polski i zgłosił się do pracy na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej. Dał się poznać jako człowiek o szerokich horyzontach i ogromnej wiedzy, posiadający bardzo solidny warsztat badawczy Pisma Świętego, dobry i koleżeński, a wobec swoich słuchaczy – bardzo ojcowski.

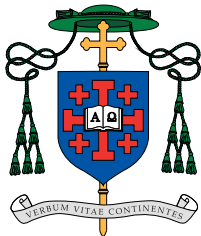
-
- 1 S. Hałas, „Według wielkiego miłosierdzia” (1 P 1, 3). *Ojcowska miłość Boga według Pierwszego Listu św. Piotra*, w: „*Verbum caro factum est*”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W Chrostowski, Warszawa 2007, s. 227–240.
 - 2 S. Hałas, *Od manny do Eucharystii. Pismo Święte o Eucharystii*, Kraków 2005.
 - 3 S. Hałas, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999.

W pracy dydaktycznej wykładał zarówno egzegezę Starego, jak i Nowego Testamentu. Wykłady prowadził w Seminarium Księży Sercanów oraz na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej, a potem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz w Seminarium oo. Paulinów na Skałce. Pełnił funkcję prodziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w latach 2005–2009. W latach 2012–2020 kierował Instytutem Nauk Biblijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Zawsze był mocno wyczulony na prawdę, dobro i piękno. Dało się to zauważyć w solidnie przygotowanych zajęciach. Prezentacje zawsze były dopracowane i odpowiednio zilustrowane, aby mogły zachwycić słuchaczy. Zwracał uwagę na detale, które pomagały zrozumieć przedstawiane obrazy. Chcąc ukazać wielkość budowli, dla zobrazowania perspektywy starał się prezentować zdjęcia, na których były elementy znane słuchaczom. Niezwykle dbający o wierność Kościołowi w przekazywanych prawdach. Ilekroć dochodziły do niego wiadomości o jakichkolwiek nieprawidłowościach, mocno je przeżywał i po bratersku piętnował.

Znany i szanowany nie tylko w środowisku krakowskim, ale wśród wszystkich biblistów polskich. Świadczą o tym nadesłane artykuły z niemal wszystkich środowisk biblijnych w Polsce. Wszyscy oni przygotowali swoje artykuły, dedykując je Jubilatowi, mając świadomość, że zostaną opublikowane w pracy zbiorowej. Poruszają one różnorodną tematykę, w zależności od aktualnych badań prowadzonych przez każdego z naukowców. Zostały one uporządkowane w kolejności alfabetycznej według nazwiska autora.

ks. Roman Bogacz
Dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych UPJPII



BISKUP BIELSKO-ŻYWIECKI
ROMAN PINDEL

ul. Żeromskiego 5a, 43-300 Bielsko-Biała

tel. +48 734 176 641, +48 734 176 642, e-mail: rpindel@episkopat.pl

Bielsko-Biała, 12 listopada 2021 roku

Czcigodny
ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ
Kraków – Stadniki

Czcigodny Księżu Profesorze,
Stanisławie Drogi,

tak się stało, że poznaliśmy się, gdy Ty ukończyłeś już swoje studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (1981) i miałeś w planie doktorat z biblistyki pisany pod kierunkiem o. prof. Alberta Vanhoye SI. Ja byłem diakonem i miałem ukończoną pracę magisterską (1982). Spotkaliśmy się w czasie rekolekcji biblijnych, których uczestnikami byli głównie studenci. Ty prowadziłeś te rekolekcje, ja zaś miałem wygłaszać niektóre konferencje i homilie. W pięknym miejscu pomiędzy Międzybrodziem Białskim a Straconką w wakacje w roku 1982 pochyłaliśmy się na biblijnymi tekstami o Eucharystii, odwołując się do realiów Izraela, wymowy podstawowych pokarmów takich jak chleb i wino oraz do zamiarów Chrystusa idącego na Mękę, by przez Śmierć na Krzyżu złożyć jedyną Ofiarę za zbawienie świata.

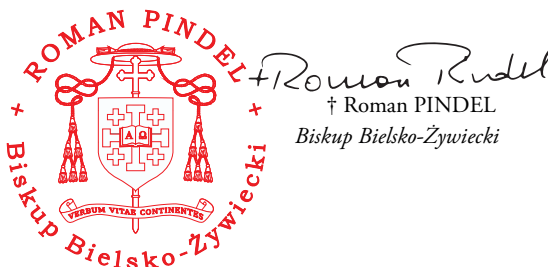
Zapamiętałem Twoje barwne i plastyczne relacje z życia nomadów i specyfikę ich codziennych pokarmów, bez znajomości których można rozminąć się z wymową tekstów biblijnych. Pamiętam o żartach uczestników tych rekolekcji o tym, że w czasie Twoich konferencji po prostu ślinka ciekła u słuchaczy...

Miałem także okazję prowadzić wraz z Tobą zajęcia ze studentami Teologii dla Świeckich i podziwiać Twoją troskę o powierzony rocznik i Twoje ujmujące duszpasterskie zacięcie. To połączenie roli wykładowcy akademickiego i duszpasterstwa studentów było dla Ciebie naturalne i dawało Ci wiele radości.

Gdy przechodzisz na emeryturę i przychodzą kolejne jubileusze, przyjmij proszę te kilka słów wspomnienia z podziękowaniem Bogu za dar spotkania Ciebie w moim życiu.

Na dalsze lata Twojego życia niech Cię umacnia prawda, przecież Ci bliska, że z naszego, „odziedziczonego po przodkach, złego postępowania zostaliśmy wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy” (1P 1, 18-19).

Niech Pan Ci błogosławi i strzeże.





GRATULACJE

Osiągnięcie wieku emerytalnego i zakończenie pracy dydaktycznej przez ks. prof. dr. hab. Stanisława Hałasa SCJ stały się okazją do niniejszego utrwalenia należnego mu szacunku i uznania dla jego pracy naukowej.

Zainteresowanie Pismem Świętym ks. prof. Stanisława zrodziło się w kontekście jego młodszej pobożności, której byłem świadkiem. To zainteresowanie pogłębił zapał rozszerzania horyzontów poznawczych, również w zakresie wiedzy religijnej, które w nim podtrzymywał jego wuj. Pierwszy akcent wiążący go w szczególny sposób z Biblią miał miejsce w czasie obchodów uroczystości tysiąclecia Chrztu Polski w 1966 roku w naszej rodzinnej parafii – w Bestwinie (woj. śląskie). W czasie tych uroczystości poszczególne stany wносиły w nowe tysiąclecie różne symbole chrześcijańskiej wiary. Ówczesny proboszcz naszej parafii, wielce zasłużony ksiądz kanonik Bronisław Sojka, powierzył młodemu Stanisławowi Hałasowi wniesienie w nowe tysiąclecie Biblii i złożenie jej na poczesnym tronie.

Po święceniach kapłańskich i krótkiej praktyce duszpasterskiej w Bieruniu Starym został skierowany na studia biblijne na prestiżowym Biblicum w Rzymie, gdzie zdobył tytuł doktora. W pamięci pozostał mi obraz jego studiów realizowanych z zapałem płynącym z zamiłowania do słowa Bożego i historii biblijnej. Z wdzięcznością wspominam dyskusje, jakie prowadziliśmy w niedzielne przedpołudnia, kiedy ks. prof. Stanisław dawał dowody swoich kompetencji i wyczerpująco odpowiadał na stawiane mu – niekiedy bardzo szczegółowe – pytania związane z rozumieniem trudnych tekstów w księgach biblijnych.

Po powrocie do kraju dzielił się swoją wiedzą z alumunami kilku seminariów duchownych, w tym Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach, a następnie także na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, gdzie przechodził kolejne etapy kariery naukowej aż do osiągnię-

cia tytułu profesora zwyczajnego. Po drodze pełnił też różne obowiązki w Prowincji Polskiej Księży Sercanów, w tym prefekta studiów we wspomnianym seminarium oraz prodziekana Wydziału Teologicznego na wspomnianym uniwersytecie. Z jego wiedzy korzystały też inne uniwersytety i wydziały teologiczne, gdzie uczestniczył w konferencjach naukowych oraz pisał recenzje doktorskie i habilitacyjne jako członek komisji promujących studentów i pracowników naukowych.

W niniejszych gratulacjach pragnę odnieść się z wielkim szacunkiem do wkładu ks. prof. Stanisława w rozwój polskiej bibliistyki. Zdobyta wiedza w czasie rzymskich studiów przyniosła piękne i dobre owoce. Przygotowanie egzegetyczne i teologiczne pozwoliło ubogacić dziedzinę bibliistyki cennymi publikacjami, które poświęcił istotnym momentom Objawienia i słowu Bożemu adresowanemu do człowieka podążającego po drogach zbawienia.

Na wielki szacunek i wdzięczność zasługuje praca księdza prof. Stanisława jako tłumacza wybranych ksiąg biblijnych. W ten sposób Pismo Święte wyrażone współczesnym językiem staje się podstawowym źródłem życia liturgicznego Kościoła do tego stopnia, że Sobór Watykański II przypomina: „Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele. [...] Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, On sam przemawia” (KL 7).

Klarowne tłumaczenie Pisma Świętego i jego wyjaśnienia stanowią też pierwsze, najbardziej podstawowe źródło dla każdej nauki kościelnej. W tym wymiarze nie jest ono tylko świadectwem kultury narodu wybranego – związanym z miejscem i czasem – ale nade wszystko osobowym świadectwem Tego, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6); Tego, który jest odbiciem chwały Ojca i Go objawia (por. Hbr 1, 1–3). Na tej też drodze człowiek ubogaczony słowem Bożym upodobnia się do Chrystusa.

Praca naukowa ks. prof. Stanisława stanowi więc wielki przyczynek do pomnażania chwały Trójcy Przenajświętszej cały czas troszczącej się o zbawienie człowieka i obecnej w ludzkiej historii, ma także ogromne znaczenie dla wzrostu piękna duchowego Kościoła i człowieka.

bp Józef Wróbel SCJ
Biskup Pomocniczy Archidiecezji Lubelskiej

Wiesław Święch SCJ
Prowincjał Księży Sercanów



NA 40-LECIE PRACY W NASZYM SEMINARIUM

Ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas jest sercaninem, którego całe życie naukowe było i jest nadal ściśle związane z naszym Seminarium Misyjnym w Stadnikach pod Krakowem. Tutaj odbył najpierw podstawowe studia teologiczne i tutaj też otrzymał święcenia kapłańskie 15 czerwca 1975 roku. Po ukończeniu studiów specjalistycznych z biblistyki w Rzymie na Papieskim Instytucie Biblijnym w roku 1981 powrócił do Stadnik już jako wykładowca Pisma Świętego. Odtąd nieprzerwanie prowadzi wykłady w naszym seminarium. W roku 2021 minęło więc 40 lat jego pracy jako wykładowcy egzegezy biblijnej. W ciągu tego czterdziestolecia uczestniczył w formacji teologicznej i biblijnej kolejnych sercańskich pokoleń. Niemal wszyscy obecni polscy sercanie mieli zajęcia z ks. Hałasem. Do nich zaliczam się również i ja. Od roku 1987 podjął pracę na Papieskiej Akademii Teologicznej, później Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, cały czas kontynuując wykłady w Stadnikach.

W naszym seminarium ks. Hałas wykładał różne przedmioty biblijne. Zaczynał od egzegezy Starego Testamentu, gdyż takie było wówczas zapotrzebowanie. Początkowo wykładał również geografię i archeologię biblijną, a nawet biblijne podstawy duchowości sercańskiej. Później stopniowo przejmował wykłady z Nowego Testamentu, zwłaszcza odkąd Stary Testament przejął ks. dr Krzysztof Naporę SCJ. Wykłada także teologię biblijną, którą ukierunkował na zagadnienia miłości i miłosierdzia w nauczaniu Pisma Świętego, idąc po linii duchowości Księży Najśw. Serca Jezusowego. Od uzyskania habilitacji ks. Hałas prowadził w Stadnikach również seminarium naukowe z biblistyki, na którym prace magisterskie napisało w sumie 18 sercanów. Przez siedem lat był także prefektem studiów i odpowiadał za ich organizację w naszym seminarium. Praca wykładowcy, a także prefekta stu-

diów wiązała się z długim zamieszkiwaniem i przynależnością do wspólnoty zakonnej w Stadnikach.

Z okazji 40-lecia pracy naukowej pragnę złożyć ks. prof. Hałasowej serdeczne gratulacje i życzyć wielu lat w zdrowiu oraz niesłabnącego zaangażowania w pracę na rzecz naszego seminarium w Stadnikach. Ad multos annos!

Wiesław Święch SCJ
Prowincjał

Warszawa, 4 listopada 2021



SYLWETKA I BIBLIOGRAFIA JUBILATA

Ksiądz Stanisław Hałas SCJ urodził się 4 maja 1950 roku w Bestwinie koło Bielska-Białej jako syn Franciszka i Anieli. W rodzinnej miejscowości ukończył szkołę podstawową, a następnie Liceum Ogólnokształcące im. A. Asnyka w Bielsku-Białej. Już ostatnie lata szkolne w Bestwinie oraz nauka w Liceum Ogólnokształcącym w Bielsku-Białej rozbudziły w nim różnorodne zainteresowania naukowe, między innymi historią, językami obcymi oraz fizyką.

Po zdaniu matury w 1968 roku wstąpił do Zgromadzenia Księży Sercanów. Najpierw odbył roczny nowicjat w Pliszczynie koło Lublina, po czym rozpoczął podstawowe studia teologiczne w Wyższym Seminarium Misyjnym swojego Zgromadzenia Zakonnego w Stadnikach koło Krakowa. Ukończył je w 1975 roku i wtedy otrzymał święcenia kapłańskie.

Po rocznej posłudze wikariusza w parafii pw. św. Bartłomieja w Bieruniu Starym (Diecezja Katowicka) wyjechał na studia specjalistyczne z egzegezy biblijnej na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie. Zamieszkał w Kolegium Międzynarodowym Księży Sercanów przy ul. Via Casale S. Pio V 20, koło Via Gregorio VII, w rzymskiej dzielnicy Aurelio. Podczas rzymskich studiów był kilkakrotnie reprezentantem językowej grupy studentów z Europy Wschodniej, a przez rok reprezentantem studentów w senacie tej uczelni. W trakcie jego rzymskich studiów wybrano Jana Pawła II na papieża w roku 1978 i mógł obserwować z bliska pierwsze lata pontyfikatu swojego rodaka. Wielokrotnie uczestnicząc w audiencjach papieskich, mógł podziwiać ogromny, nieoczekiwany wzrost popularności tego świętego papieża. Licencjat z nauk biblijnych uzyskał w roku 1980 na podstawie pracy licencjackiej pt. *Avidità del denaro secondo 1 Tm 6, 9–10*, którą napisał pod kierunkiem o. prof. Eduarda des Places SJ.

Po uzyskaniu licencjatu wyjechał na jeden semestr stażu w Ziemi Świętej. Wraz z kolegami z rzymskich studiów, a późniejszymi profesorami ks. Antonim Troniną i śp. Stanisławem Bieleckim z Diecezji Kieleckiej, zwiedzili po drodze także Grecję, Turcję oraz Egipt. W Jerozolimie zamieszkali w starym Domu Polskim i uczęszczali na wybrane zajęcia na Studium Biblijnym Franciszkańskim. Zapoznawali się też z topografią miejsc biblijnych, biorąc udział między innymi w wyprawie naukowej na Pustynię Synajską. Ksiądz Hałas wziął też udział w wyprawie naukowej do Jordanii zorganizowanej przez o. prof. Michele Picirillo z Franciszkańskiego Studium Biblijnego w Jerozolimie. Jej trasa obejmowała wszystkie stanowiska archeologiczne w tym kraju.

Z Jerozolimy wrócił jeszcze na rok do Rzymu, gdzie rozpoczął tzw. rok doktorancki na tym Instytucie Biblijnym, po czym wrócił do Polski. Od roku 1981 rozpoczął pracę wykładowcy Pisma Świętego w Seminarium Księży Sercanów w Stadnikach, którą kontynuuje aż do dzisiaj. Najpierw zaczął od wykładów ze Starego Testamentu, archeologii i geografii biblijnej oraz biblijnych podstaw duchowości swojego zgromadzenia zakonnego. Równocześnie kontynuował w Polsce pisanie pracy doktorskiej pod kierunkiem o. prof. Alberta Vanhoye SJ, późniejszego kardynała (1923–2021). Konsultował się systematycznie z rzymskim promotorem – listownie lub przez osobiste spotkania w Rzymie. 1 marca 1989 roku obronił rozprawę doktorską pt. *L'interpretazione della Risurrezione e dei suoi effetti secondo la Prima Lettera di Pietro* (Interpretacja Zmartwychwstania i jego skutków według Pierwszego Listu św. Piotra). Wyniki swoich badań naukowych wykorzystał później w komentarzu naukowym do Pierwszego Listu św. Piotra (*Pierwszy List św. Piotra. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2007, seria: Nowy Komentarz Biblijny NT, 17). Stopień doktora nauk biblijnych uzyskał po opublikowaniu części rozprawy w 1993 roku. Rzymski doktorat został nostryfikowany przez Radę Wydziału Teologicznego PAT w Krakowie 30 czerwca 1995 roku.

Oprócz wykładów biblijnych w stadnickim seminarium pełnił także w latach 1987–1995 funkcję prefekta studiów odpowiedzialnego za ich przebieg i organizację. Równocześnie w latach 1986–2010 należał do zakonnej Komisji Studiów i Formacji. W latach 1995–2004 był przełożonym kolejno dwóch wspólnot krakowskich swojego zgromadzenia zakonnego. Od roku 1992 zaczął się udzielać jako przewodnik do Ziemi Świętej, Egiptu oraz Grecji – śladami św. Pawła. Współpracując głównie z Pallotyńskim Biurem Pielgrzymkowym w Warszawie, prowadził wiele grup pielgrzymkowych i przekazywał ich uczestnikom wiedzę na temat Ziemi Świętej i innych krajów biblijnych.

Od roku 1986 rozpoczął wykłady na Papieskiej Akademii Teologicznej – najpierw dla studentów świeckich, a od 1990 roku aż do emerytury był zatrud-

niony na pełnym etacie. Od tego roku prowadził zajęcia najpierw ze Starego Testamentu, gdyż takie było wówczas zapotrzebowanie, następnie Nowego Testamentu i teologii biblijnej. Przejściowo prowadził także zajęcia z języka greckiego biblijnego. W roku 2009 PAT został przekształcony w Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. W latach 2005–2009 był prodziekanem Wydziału Teologicznego. Kierował Katedrą Egzegezy Nowego Testamentu, a w latach 2012–2020 był dyrektorem Instytutu Nauk Biblijnych, organizując wykłady biblijne na Wydziale Teologicznym i spotkania naukowe. Opracował też system wykładów biblijnych dla doktorantów.

Stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie biblistyki uzyskał 28 lutego 2000 roku na Wydziale Teologicznym PAT w Krakowie. Rozprawa habilitacyjna nosiła tytuł: *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni* (Kraków 1999). Stopień doktora habilitowanego został zatwierdzony przez Centralną Komisję do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych 29 maja 2000 roku.

W roku 2013 roku uzyskał tytuł naukowy profesora nauk teologicznych na podstawie rozprawy *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki* (Kraków 2011, seria: Studia, t. XVIII) oraz całego dorobku. Tematyka rozprawy profesorskiej odzwierciedla główne zainteresowania naukowe ks. Hałasa i jego podstawową specjalizację naukową. Przeanalizował on takie biblijne określenia jak miłość, miłosierdzie i łaska, pokazując, jak greckie określenia z Nowego Testamentu odbijają sens hebrajskich pierwowzorów. Wyjaśnił także, że aby je właściwie zrozumieć, należy sięgnąć do semickiego podkładu. Zdefiniował również podstawowy sens hebrajskiego określenia *hesed* jako miłości wiernej. Zestawiając podstawowe określenia hebrajskie ze sobą, pokazał ich powiązania semantyczne.

Jako kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu prowadził prace seminarzystów ukierunkowane na badanie wybranych zagadnień z teologii biblijnej, przede wszystkim z biblijnej teologii miłosierdzia i miłości. Na prowadzonym przez niego seminarium naukowym powstało pięć prac doktorskich, pięć licencjackich i dziewięćdziesiąt siedem magisterskich.

Chodzi o następujące prace doktorskie:

1. Joanna Nowińska SM, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana* (obroniona w 2006 roku, wydana w serii: Rozprawy i Studia Biblijne, 27, Warszawa 2008, wyróżniona nagrodą Rektora PAT).
2. Agnieszka Ciborowska, *Teologia miłosierdzia w Ewangelii Łukaszej* (obroniona i wydana w Krakowie 2009).

3. Grażyna Wrona, *Teologia miłosierdzia w Listach św. Pawła* (obroniona w 2009 roku, wydana w Krakowie w 2010 roku pod tytułem: *Obdarzony miłosierdziem przez Pana [1 Kor 7, 25]. Teologia miłosierdzia w Listach św. Pawła Apostoła*).
4. Aldona Godlewska, *Wysoki ideał moralny według Pierwszego Listu św. Piotra*, Kraków 2015.
5. Marcin Kordowisko OFM, *Ks. Prof. Aleksy Klawek (1890–1969) i jego wkład w rozwój biblistyki polskiej*, Kraków 2015.
6. Robert Żarnowski, *Symbolika światła w Apokalipsie św. Jana*. Praca została obroniona w Krakowie dnia 21 czerwca 2022.

Prace licencjackie:

1. Joanna Nowińska SM, *Motyw wody żywej w dialogu Jezusa z Samarytaną (J 4)*, Kraków 2003 – praca magisterska uznana za licencjacką.
2. Anna Pawletta, *Modyfikacje teologicznego obrazu ciała w Listach św. Pawła*, Kraków 2005.
3. Agnieszka Ciborowska, *Obraz winnicy w Ewangelii Mateuszowej i jego przesłanie teologiczne*, Kraków 2005.
4. Aldona Godlewska, *Specyfika życia chrześcijan w diasporze na podstawie 1 P*, Kraków 2012.
5. Włodzimierz Wrona SVD, *Mateuszowa przypowieść o talentach i jej Łukaszczy odpowiednik o minach. Studium porównawcze*, Kraków 2017.

Wypromował dziewięćdziesiąt siedem prac magisterskich o tematyce dotyczącej omówienia perykop Starego i Nowego Testamentu oraz wielu zagadnień z teologii biblijnej. Tematyka promowanych prac była związana z głównymi zainteresowaniami badawczymi ks. Hałasa i oscylowała między zagadnieniami biblijnego słownictwa, obrazowości języka biblijnego oraz miłości i miłosierdzia w nauczaniu Pisma Świętego.

Ksiądz Hałas uczestniczył w wielu sympozjach biblijnych w Polsce i za granicą, wygłaszając wykłady po polsku, niemiecku i włosku. Mówił między innymi o wykorzystaniu programu komputerowego *Bible Works* w badaniach nad Biblią, różnych aspektach Bożej miłości i miłosierdzia, kulcie w Starym i Nowym Przymierzu, miejscach związanych z Bożym działaniem, interpretacji Pisma Świętego, języku Biblii w tekstach oryginalnych i przekładach, posłannictwie św. Piotra jako skały, Piśmie Świętym w duchowości Sługi Bożego o. Leona Dehona, Syrii i Libanie w świetle Biblii, idei solidarności i wychowania w Biblii. Oto wykaz jego wystąpień (również w porządku chronologicznym):

1. Wykład na spotkaniu Sekcji Biblijnej PTT 8 listopada 2000 roku na temat nowej wersji komputerowego programu *Bible Works* (4.0) i jego funkcji – opublikowany w serii: *Z Badań nad Biblią*, 3, Kraków 2001, s. 7–16.
2. Referat pt. *Bóg jako Ojciec miłosierdzia* (2 Kor 1, 3). *Biblijne powiązanie Bożego miłosierdzia z ojcostwem* – wygłoszony na sesji naukowej pt. *Ojciec wasz miłosierny*. Nauczanie Pisma Świętego o miłosierdziu 16 maja 2002 r. w Krakowie – opublikowany w czasopiśmie: „*Verbum Vitae*” 3 (2003), s. 163–179.
3. Referat pt. *Uświęceni przez ofiarę Chrystusa raz na zawsze* (por. Hbr 10, 10). *Rozumienie kultu w Starym i Nowym Przymierzu* – wygłoszony na 40. Sympozjum Biblistów Polskich w Lublinie 19 września 2002 – opublikowany w czasopiśmie „*Collectanea Theologica*” 73 (2003), s. 95–116.
4. Referat pt. *Góry jako miejsce teofanii i spotkania z Bogiem*. *Teologiczna wymowa gór w Piśmie świętym* – wygłoszony na 10. Seminarium pt. *Sacrum i przyroda* zorganizowanym przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, Uniwersytet Jagielloński i Gorczański Park Narodowy w Porębie Wielkiej 12 października 2002 – opublikowany w czasopiśmie „*Almanach Ziemi Limanowskiej*” 11 (2002), s. 18–21 i 12 (2003), s. 14–16.
5. Referat pt. *Syria i Damaszek św. Pawła* – wygłoszony na międzynarodowej konferencji naukowej pt. *Świat Apostoła Pawła* zorganizowanej przez Grecko-katolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Prešovie na Słowacji 27 marca 2003.
6. Referat pt. „*Ojciec nasz miłosierny*”. *Biblijne podstawy teologii miłosierdzia* – wygłoszony w WSM Księży Sercanów w Stadnikach 8 maja 2003 na sesji pt. *Bóg niestrudzony w swej miłości do człowieka* – opublikowany w czasopiśmie „*Sympozjum*” 11 (2003), s. 47–59.
7. Referat pt. *Piotr jako Skala* (Mt 16, 18). *Wymowa biblijnego obrazu* – wygłoszony na XI seminarium pt. *Sacrum i przyroda* 11 października 2003 w Zakopanem – opublikowany w: *Sacrum i przyroda. XI Seminarium*, red. M. Ostrowski, Zakopane 2004, s. 13–20.
8. Referat pt. *Syria i Liban w świecie Biblii* – wygłoszony na spotkaniu Sekcji Biblijnej PTT w Krakowie 9 grudnia 2003.
9. Referat pt. *Bible Works 6.0. Elektroniczna Biblia z najważniejszymi tekstami porównawczymi* – wygłoszony 15 września 2004 na 42. Sympozjum Biblistów Polskich w Gdańsku-Oliwie.
10. Referat pt. *Pismo Święte w duchowości Sługi Bożego O. Leona Dehona* – wygłoszony na międzynarodowym sympozjum naukowym pt. *Charyzmat dojrzały świętością* w Stadnikach 9 listopada 2004.

11. Referat pt. *Specyfika katolickiego podejścia do Pisma Świętego w perspektywie ostatniego 100-lecia* – wygłoszony na sesji pt. *Księgi święte a słowo Boże* zorganizowanej przez Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie oraz Krakowski Oddział Polskiej Rady Ekumenicznej w Krakowie 24 listopada 2004.
12. Wykład pt. *Kult miły dla Boga. Akceptacja ofiary w nauczaniu biblijnym* – wygłoszony na międzynarodowej konferencji biblijnej pt. *Sväté Písmo a Boží kult* zorganizowanej przez Grecko-katolicki Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Prešovie (Słowacja) 25 kwietnia 2005.
13. Konferencja pt. *Bóg przemówił językiem człowieka* – wygłoszona na XII Dniach Biblijnych zorganizowanych przez Krakowski Oddział Rady Ekumenicznej w Krakowie, w siedzibie Parafii Ewangelicko-Augsburskiej przy ul. Grodzkiej 50, 4 maja 2005.
14. Referat pt. *Piękno i elegancja języka biblijnego. Przykład Mt 7, 17 n* – wygłoszony na sesji naukowej pt. *Język Biblii a język współczesny* połączonej z prezentacją książki R. Meyneta pt. *Język przypowieści biblijnych* w Krakowie 15 listopada 2005 (siedziba WSF-P Ignatianum).
15. Referat pt. *Problemy i trudności związane z tłumaczeniem Pisma Świętego na język współczesny* – wygłoszony na ogólnopolskiej konferencji naukowej pt. *Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością* zorganizowanej w Gródku nad Dunajcem w dniach 25–27 września 2006 – opublikowany w pracy zbiorowej pt. *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, red. S. Koziara, W. Przychyna, Tarnów 2009, tom 1, s. 83–97.
16. Referat pt. *In Semitischer Kultur verfasste Europäisch gedeutete Bibel. Am Beispiel 1 Petr 1, 2 f* – wygłoszony na uniwersytecie w Bochum na międzynarodowej konferencji naukowej pt. *Religion in Europa heute* 16 listopada 2007 – opublikowany w książce: *Religia we współczesnej Europie / Religion im gegenwärtigen Europa*, red. J. Dziedzic, Kraków 2008, s. 352–373.
17. Wykład pt. *Strój w Biblii: jego funkcjonalność i wymowa* – wygłoszony na kolokwium naukowym poświęconym kostiumologii kościelnej pt. *Szata chwały i zwycięstwa* zorganizowanym w Krakowie 7 grudnia 2009 przez Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie.
18. Referat pt. *Idea solidarności w Piśmie Świętym* – wygłoszony na w sesji naukowej nt. *Solidarność w życiu społecznym* zorganizowanej przez Instytut Teologii Moralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 9 grudnia 2010.

19. Referat pt. „*Nie kocha syna, kto różgi żałuje*” (Prz 13, 24). *Model wychowania wymagającego w Księgach Mądrościowych Starego Testamentu* – wygłoszony na sesji pt. *Biblia o wychowaniu* w Instytucie Teologicznym w Sandomierzu 11 maja 2011.
20. Referat pt. *Dlaczego określenia solidarność nie ma w Piśmie Świętym? Historyczna ewolucja ważnego pojęcia* – wygłoszony na sesji zorganizowanej przez Instytut Teologii Moralnej w roku 2011 – opublikowany w czasopiśmie „*Roczniki Teologii Moralnej*” 59 (2012), s. 5–18.
21. Referat pt. *Biblia jako środowisko powstawania Pisma Świętego* na sesji pt. *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii* 25 października 2011 w Krakowie – opublikowany w pracy zbiorowej pt. *Biblia w liturgii – liturgia w Biblii. Materiały pokonferencyjne ze Studenckiej Sesji Naukowej*, red. K. Porosło, Kraków 2011, s. 15–31.
22. Referat pt. *Czy wolno żonie opuścić męża (pot Mt 19, 3)? Nauczanie Jezusa o nierozzerwalności małżeństwa* – wygłoszony na konferencji naukowej dla homiletów pt. „*Problemy*” z małżeństwem w Biblii i współczesnym Kościele w Turnie k. Radomia 20 października 2014.
23. Referat pt. *Metanoia – greckie i hebrajskie słownictwo nawrócenia w Biblii* – wygłoszony na II Sympozjum im. o. Augustyna Jankowskiego pt. *Pomiędzy chrztem a nawróceniem: pytania, refleksje, inspiracje* w Opactwie Benedyktynów w Tyńcu, 7 listopada 2016.
24. Referat pt. *Odkupienie jako wyzwolenie. Retoryczny aspekt określenia biblijnego* – wygłoszony na konferencji pt. *Wolność człowieka i narodu w perspektywie Pisma Świętego* w Instytucie Nauk Biblijnych w Krakowie 14 czerwca 2018.
25. Referat pt. *Ojcowska czy macierzyńska miłość Boga w Biblii. Wybrane teksty biblijne* – wygłoszony na sesji pt. *Stworzył mężczyznę i kobietę. Płciowość w Biblii* na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniu 13 marca 2019.
26. Referat pt. *Najważniejsze teksty biblijne w nauczaniu św. Jana Pawła II* – wygłoszony na Międzynarodowej konferencji biblijno-pedagogicznej w Krakowie pt. *Biblia i społeczeństwo. Jan Paweł II. 40-lecie pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny* 18 czerwca 2019.
27. Referat pt. *Il motivo dell'amore paterno di Dio in 2 Sam e 1 Cr. Sviluppo tematico* – wygłoszony na międzynarodowej sesji naukowej pt. *Intrabiblical interpretation of the former prophets* w Badinie k. Bańskiej Bystrzycy na Słowacji 14 grudnia 2019.
28. Referat pt. *Jubileusz w tradycji biblijnej i kościelnej* – wygłoszony na sesji ku czci św. Tomasza z Akwinu w WSD w Sandomierzu 25 stycznia 2020.

Ks. prof. St. Hałas był recenzentem w dwóch przewodach profesorskich:

- ◆ ks. prof. Henryka Drawnela
- ◆ ks. prof. Andrzeja Najdy z UKSW w roku 2020.

Recenzował cztery rozprawy habilitacyjne:

- ◆ ks. prof. Artura Maliny na KUL w roku 2007,
- ◆ ks. dra hab. Krystiana Ziaji na WT w Opolu w roku 2009,
- ◆ ks. dra hab. Stanisława Witkowskiego MS w roku 2013,
- ◆ ks. dra hab. Stanisława Wronki w roku 2014.

Należał także do komisji habilitacyjnej w charakterze członka komisji w przewodach ks. dra hab. Marcina Kowalskiego w roku 2019, s. dr hab. Emanueli Klich w roku 2014 i ks. dra hab. Wojciecha Węgrzyniaka w roku 2020.

Recenzował dwadzieścia prac doktorskich, z których dziesięć zostało napisanych i obronionych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dziewięć na Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie (wcześniej Papieskiej Akademii Teologicznej) oraz jedna na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Były to opracowania w kolejności chronologicznej:

- ◆ dr Renaty Jasnos w 2000,
- ◆ ks. Kazimierza Fąfary w 2001,
- ◆ ks. Petera Fedora w 2003,
- ◆ ks. Wiesława Alickiego w 2003,
- ◆ dra Przemysława Deca w 2004,
- ◆ ks. Volodymyra Zhdana w 2005,
- ◆ ks. Mirosława Łanoszki w 2005,
- ◆ ks. Pawła Romanowskiego w 2005,
- ◆ dra Bronisława Kluski w 2007,
- ◆ dra Wojciecha Koska w 2007,
- ◆ ks. Tomasza Siemieńca w 2007,
- ◆ dra Marka Micherdzińskiego w 2009,
- ◆ ks. Łukasza Łaszkiwicza w 2014,
- ◆ dr Anny Wajdy w 2014,
- ◆ ks. Marcina Zielińskiego w 2015,
- ◆ dr Barbary Misiuro w 2015,
- ◆ ks. Jarosława Kwiatkowskiego w 2017,
- ◆ ks. Mikołaja Skurasa w 2018,
- ◆ ks. Valerego Martsinouskiego w 2019,
- ◆ ks. Michała Zybąły w roku 2020.

Napisał również sześć recenzji nostryfikacyjnych rozpraw obronionych w Rzymie (pięć) i w Jerozolimie (jedna); pięć z nich napisano po włosku, jedną po angielsku. Napisał także dwie recenzje wydawnicze.

Poza wykładami na kursie podstawowym ks. Stanisław Hałas prowadził różne wykłady monograficzne na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej, potem na Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie. Obejmowały one taką tematykę jak:

- ◆ Pustynia jako miejsce próby i spotkania z Bogiem,
- ◆ Biblijny obraz przemiany pustyni,
- ◆ Biblijna teologia miłosierdzia,
- ◆ Od manny do Eucharystii. Pokarm i zbawcza obecność,
- ◆ Biblijna teologia powołania chrześcijańskiego na podstawie 1 P,
- ◆ Biblijne słownictwo miłości Boga,
- ◆ Oblubieńcza miłość Boga według Pisma Świętego,
- ◆ Kara Boża w Piśmie Świętym. Aspekt retoryczny i pedagogiczny,
- ◆ Biblijna teologia małżeństwa,
- ◆ Ojcowska miłość Boga według Biblii,
- ◆ Miłosierdzie w nauczaniu Nowego Testamentu,
- ◆ Porównanie synoptyczne wybranych perykop ewangelicznych.

Tematyka wykładów monograficznych dotyczyła przede wszystkim biblijnej teologii miłości i miłosierdzia, z uwzględnieniem przede wszystkim określeń greckich i hebrajskich oraz obrazowego sposobu jej ukazania w Piśmie Świętym. Była to tematyka związana z podstawowym problemem badawczym oraz publikacjami. Innymi ważnymi zagadnieniami były biblijna teologia pustyni (zagadnienie opracowane szeroko w rozprawie habilitacyjnej) oraz teologia Pierwszego Listu św. Piotra (tematyka doktoratu biblijnego). W ostatnim dziesięcioleciu wszystkim wykładom towarzyszyły prezentacje multimedialne w programie Power Point. Były w nich umieszczone najważniejsze teksty biblijne z zaznaczonymi kluczowymi pojęciami w językach oryginalnych, biblijne mapy i niezbędne ilustracje.

Wykładał również w Karmelitańskim Instytucie Duchowości w Krakowie (Biblijne podstawy duchowości pustyni).

Ks. prof. Hałas zorganizował cztery sesje naukowe:

- ◆ *Ojciec wasz miłosierny. Nauczanie Pisma Świętego o miłosierdziu* – 16 maja 2006 w Instytucie Jana Pawła II w Krakowie. Teksty referatów opublikowano w czasopiśmie „Verbum Vitae”;
- ◆ międzynarodową sesję naukową pt. *W jaki sposób Pismo Święte jest natchnione?* – w Krakowie 5 marca 2015;
- ◆ międzynarodową konferencję naukową pt. *Miłosierni jak Ojciec (Łk 6, 36). Miłosierdzie w nauczaniu i praktyce kościelnej* – 28 kwietnia 2016 w Krakowie;

- ♦ sesję naukową o zasięgu krajowym dla upamiętnienia działalności naukowej śp. ks. prof. Jerzego Chmiela (1935–2016) – 23 marca 2017 w Krakowie.

Współorganizował też trzy spotkania naukowe w Tyńcu:

- ♦ I Sympozjum im. o. Augustyna Jankowskiego pt. *Język – kultura duchowość* – Opactwo Benedyktynów w Tyńcu 7 listopada 2015;
- ♦ II Sympozjum im. o. Augustyna Jankowskiego pt. *Pomiędzy chrztem a nawróceniem: pytania, refleksje, inspiracje* – Opactwo Benedyktynów w Tyńcu 7 listopada 2016;
- ♦ III sympozjum im. o. Augustyna Jankowskiego pt. *Eschatologia, apokalipsa, a może po prostu koniec świata?* – Opactwo Benedyktynów w Tyńcu 6 listopada 2017.

Pełnił funkcję sekretarza komitetu organizacyjnego w przygotowaniu międzynarodowej konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II 9–11 października 2003 roku w Krakowie – organizowanej przez Uniwersytet Jagielloński, Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, Katolicki Uniwersytet Lubelski i Uniwersytet św. Tomasza z Akwinu w Rzymie (Angelicum), której owocem jest książka *Servo Veritatis* (Kraków 2003).

Był odpowiedzialny za kontakty naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej z Wydziałem Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Bochum i współorganizował międzynarodową konferencję *Religia w Europie dzisiaj*, która odbyła się 10–11 maja 2007 w Krakowie z okazji upamiętnieni 25-lecia współpracy partnerskiej między uczelniami.

Współpracuje z Wydawnictwem Księży Sercanów *Dehon* jako cenzor kościelny wydawanych książek, jest też cenzorem kościelnym m.in. kolejnych tomów *Lectio divina* – I. Gargano.

Był redaktorem księgi pamiątkowej dla ks. prof. dra hab. Tadeusza Brzegowego (*Pan moją mocą i pieśnią* (Ps 118, 14). *Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Brzegowemu w 65. Rocznicę urodzin*, Kraków 2006), w której opracował naukowe Curriculum Vitae Jubilata (s. 5–11).

Należy do Stowarzyszenia Biblistów Polskich i bierze regularnie udział w corocznych ogólnopolskich sympozjach, często proszony jest o prowadzenie sesji. Należy także do Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie. Na spotkaniach jego Sekcji Biblijnej wygłosił dwa referaty. Obecnie jest członkiem Sądu polubownego Towarzystwa. Uczestniczy w sympozjach naukowych organizowanych przez Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów w Stadnikach. Należał do Zarządu Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II w Polsce.



WYKAZ PUBLIKACJI

Ks. prof. Hałas opublikował następujące publikacje książkowe:

1. *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijanina. Refleksja biblijna nad Pierwszym Listem św. Piotra*, Kraków 1992.
2. *L'interpretazione della Risurrezione e dei suoi effetti. Estratto della tesi per il dottorato presso il Pontificio Istituto Biblico in Roma*, Kraków 1993, ss. 95.
3. *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999, ss. 363.
4. *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2007, ss. 406 (Nowy Komentarz Biblijny NT, 17).
5. *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011, ss. 297 (Studia, XVIII).
6. *W jakim sensie Bóg jest Ojcem? O ojcowskiej miłości Boga w Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2019, ss. 150.

Opublikował też trzy książki o charakterze popularyzatorskim:

1. *Bóg miłosierny i laskawy. Pismo Święte o miłosierdziu*, Kraków 2003, ss. 56.
2. *Od manny do Eucharystii. Pismo Święte o Eucharystii*, Kraków 2005, ss. 80.
3. *Miłosierdzie w Piśmie Świętym*, Kraków 2016, ss. 128.

Przekazuje w nich w przystępny sposób solidną wiedzę o biblijnej nauce na omawiane tak ważne dla chrześcijańskiej formacji i życia tematy miłosierdzia i Eucharystii.

Opublikował też następujące artykuły naukowe w porządku chronologicznym:

1. *Chrystus jako Baranek w 1 P*, w: *Agnus et Sponsa. Prace ofiarowane O. Prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 124–133.
2. *Analiza struktury literackiej drogą do lepszego zrozumienia tekstu biblijnego*, „*Collectanea Theologica*” 66 (1996), s. 25–38.
3. *Przemiana pustyni przez wodę u Iz 40–55*, „*Polonia Sacra*” 1 (1997), s. 47–60.
4. *Biblijne opisy stworzenia i ich geograficzne implikacje*, w: *Z Badań nad Biblią. Prace Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, t. 1, red. T. Jelonek, Kraków 1997, s. 83–95.
5. *Biblijne modele w interpretacji misterium paschalnego. Analiza treści 1 P*, w: *Z Badań nad Biblią. Prace Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, red. T. Jelonek Kraków 1997, s. 129–139.
6. *Προσβύτεροι w Listach Pasterskich Nowego Testamentu a nowa koncepcja kapłaństwa*, w: *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 151–159.
7. *Biblijno-teologiczny sens jubileuszu w Kościele*, „*Sympozjum*” 2 (1998) nr 1, s. 7–16.
8. *Zagadnienie tolerancji w Biblii. Analiza ewangelicznych tekstów dotyczących postawy Jezusa względem nietolerowanych*, „*Sympozjum*” 2 (1998) nr 2, s. 85–100.
9. *Analiza retoryczna*, w: *Z Badań nad Biblią. Prace Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, t. 2, red. T. Jelonek, Kraków 1998, s. 25–38.
10. *Komputerowy program Bible Works w warsztacie biblisty*, „*Polonia Sacra*” 46 (1998) nr 2, s. 81–93.
11. *Bible Works – komputerowa Polyglotta tekstu biblijnego*, „*Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych*” 1–2 (1997), s. 43–50.
12. *Ezechielowa rzeka wypływająca ze Świątyni. Aspekt geograficzny i budowa literacka*, „*Polonia Sacra*” 2 (1998) nr 3, s. 43–59.
13. *Bible Works z polską Biblią! Nowości i zastosowania wersji 4.0*, w: *Z Badań nad Biblią. Prace Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie*, red. T. Jelonek, t. 3, Kraków 2001, s. 7–16.
14. *Na obraz Boży (Rdz 1, 27). Praca jako kontynuacja dzieł Stwórcy*, „*Polonia Sacra*” 6 (2002), s. 161–172.

15. *Dwie wersje przypowieści o zaproszeniu na posiłek (Mt 22, 1–10; Łk 14, 16–24) a dwie koncepcje królestwa Bożego*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz (Rdz 1, 26). Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 114–127.
16. *Komputerowy program Bible Works – użyteczne narzędzi do badań biblijnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 55 (2002) nr 3, s. 239–246.
17. *Teologiczna wymowa góry w Piśmie Świętym*, „Almanach Ziemi Limanowskiej” 11 (2002), s. 18–21.
18. *Góra jako miejsce objawienia Boga*, „Almanach Ziemi Limanowskiej” 12 (2003), s. 14–16.
19. *Bóg jako Ojciec miłosierdzia (2 Kor 1, 3). Biblijne powiązanie Bożego miłosierdzia z ojcostwem*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 163–179.
20. *Uświęceni przez ofiarę Chrystusa raz na zawsze (por. Hbr 10, 10). Rozumienie kultu w Starym i Nowym Przymierzu*, „Collectanea Theologica” 73 (2003), s. 95–116.
21. *Bóg jako miłosierny Ojciec. Biblijne podstawy teologii miłosierdzia*, „Symposium” 11 (2003), s. 47–59.
22. *Syria i Damaszek św. Pawła. Syria w Piśmie Świętym i pamiątki związane z pobytem św. Pawła w Damaszku*, „Theologos” (periodyk Wydziału Teologii Grecko-katolickiej w Prešovie na Słowacji) 5 (2003), s. 43–55.
23. *Miłosierna miłość. Problemy z tłumaczeniem biblijnych określeń miłosierdzia*, w: *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci (Księga Jubileuszowa dla kard. F. Macharskiego)*, red. S. Koperek i in., Kraków 2004, s. 307–315.
24. *Bóg łaskawy i miłosierny, nieskory do gniewu i wielkiej dobroci. Charakterystyczna formuła Bożego miłosierdzia*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki (Hbr 13, 8). Księga Jubileuszowa dla o. prof. D. Łukaszuka*, red. A. Napiórkowski, Z. Kijas, Kraków 2004, s. 149–160.
25. *Miłosierdzie i miłość. Obserwacje na temat dwóch pojęć w słownictwie biblijnym*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 23 (2004), s. 175–188.
26. *Piotr jako Skala (Mt 16, 18). Wymowa biblijnego obrazu*, w: *Sacrum i przyroda. Materiały XI Seminarium*, red. M. Ostrowski, S. Huruk, Zakopane 2004, s. 13–20.
27. *Pismo Święte w duchowości Sługi Bożego O. Leona Dehona*, „Symposium” 8 (2004) nr 2, s. 57–70.
28. *Człowiek obdarzony miłosierdziem. Biblijny aspekt nauczania Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 9 (2005), s. 163–179.

29. *Elektroniczna Biblia z najważniejszymi tekstami porównawczymi. Bible Works 6.0*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2 (2005), s. 303–316.
30. *Specyfika katolickiego podejścia do Pisma Świętego w perspektywie ostatniego stulecia*, w: *Księgi święte a słowo Boże*, red. Ł. Kamykowski, Z. Kijas, Kraków 2005, s. 39–54.
31. *Kult miły dla Boga. Akceptacja ofiary w nauczaniu Pisma Świętego*, w: *Swäte písmo a Boží kulty. Zbornik z konferencie s medzinárodnou účasťou*, red. P. Fedor, Svit (Słowacja) 2006, s. 88–100.
32. *Piękno i elegancja języka biblijnego. Przykład Mt 7, 17 n*, w: *Język Biblii a język współczesny*, red. R. Komurka, Kraków 2006, s. 73–85.
33. *Według wielkiego miłosierdzia (1 P 1, 3). Ojcowska miłość Boga według Pierwszego Listu św. Piotra*, w: *Verbum Caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, R. Bogacz, Warszawa 2007, s. 227–240.
34. *Chrześcijanie jako królewskie kapłaństwo (1 P 2, 9). Biblijne połączenie dwóch idei*, „*Verbum Vitae*” 12 (2007), s. 121–138.
35. *In Semitischer Kultur verfasste Europäisch gedeutete Bibel. Am Beispiel 1 Petr 1, 2 f*, w: *Religia we współczesnej Europie / Religion im gegenwärtigen Europa*, red. J. Dziedzic, Kraków 2008, s. 352–373.
36. *Atteggiamento dell’abbandono a Dio nell’aspetto biblico*, „*Dehoniana*” 6 (2008), s. 17–27.
37. *Problemy i trudności związane z tłumaczeniem Pisma Świętego na język polski*, w: *Polszczyzna biblijna. Między tradycją a współczesnością*, red. S. Koziara, W. Przyczyna, Tarnów 2009, t. I, s. 83–97.
38. *Dlaczego określenia „solidarność” nie ma w Piśmie Świętym? Historyczna ewolucja ważnego pojęcia*, „*Roczniki Teologii Moralnej*” 59 (2012), s. 5–18.
39. *Chrystus jest naszym pokojem (por. Ef 2, 14). Wizja pokoju w Liście do Efezjan*, „*Symposium*” 17 (2013) nr 1, s. 9–21.
40. *Zawierzyć Bogu! Biblijna specyfika wiary na tle współczesnego intelektualizmu*, „*Scripturae Lumen*” 5 (2013), s. 163–175.
41. *„Uwierzyliśmy miłości” (1 J 3, 16). Biblijny obraz formacji sercańskiej w świetle nauczania bł. Jana Pawła II*, „*Symposium*” 18 (2014) nr 1, s. 9–18.
42. *Biblia Tysiąclecia jako tłumaczenie przełomowe. Przykład Mt 1, 9–13*, w: *Biblia Tysiąclecia jako wyzwanie. Język – kultura – duchowość*, red. M. Pawlik, Tyniec 2016, s. 39–53.

43. *Uczuciowość odzwierciedlona w Biblii. Kilka przykładów*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017) nr 3, s. 33–43.
44. *Szukać pokoju i dążyć do niego (1 P 3, 11). Pojęcie pokoju w Listach św. Piotra*, „Verbum Vitae” 30 (2016), s. 179–194.
45. *Wrażliwość Jezusa. Znaczenie σπλαγχνίζομαι w Ewangelii Markowej*, w: *Studia nad Ewangelią św. Marka*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa 2017, s. 54–65.
46. *Μετάνοια: próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Symposium” 23 (2019) nr 1, s. 145–158.
47. *Perykopa o nawróconym na krzyżu złoczyńcy (Łk 23, 40–43) w świetle Łukaszczej nauki o miłosierdziu*, „Polonia Sacra” 24 (2020) nr 1 (59), s. 19–29.
48. *Caritas i jej odpowiedniki w nauczaniu Pisma Świętego*, w: *Z pomocą potrzebującym. 30-lecie Caritas Polska*, red. U. Bejma, M. Iżycki, L. Szot, Warszawa 2020, s. 121–133.
49. *He may exalt you at the expected time” (1 Pet 5:6). The Conception of Time in the First Letter of Peter*, „Verbum Vitae” 38 (2020) nr 1, s. 219–228.

Współpracował jako tłumacz, autor wstępów, odnośników i przypisów do Listów Św. Piotra i św. Judy w: *Najnowszy przekład Pisma Świętego z języków oryginalnych z komentarzem Edycji Świętego Pawła*, Częstochowa 2009 (Biblia Paulistów), s. 2657–2672, 2687–2690.

Przygotował następujące hasła do *Encyklopedii Katolickiej*:

- ◆ „Lamentacje Jeremiasza”, EK X, 434–435,
- ◆ „Lichwa” (1. w Biblii), EK X, 997,
- ◆ „Malachiasza Księga”, EK XI, 941–943,
- ◆ „Piotra Apostoła”, EK XV, 628–629,
- ◆ „Piotra Apostoła Listy”, EK XV, 691–692,
- ◆ „Pustynia”, EK XVI, 935–936.

Opublikował również popularnonaukowy artykuł po chorwacku: *Bog – Dobry Pastir. Sv. Pismo o Božoj ljubavi*, „Vrijeme Srca” 23 (2004), s. 4–5. W ramach popularyzacji wiedzy o Piśmie Świętym kilkakrotnie prowadził audycje pt. *Szukając słowa Bożego w Radiu Maryja* w Toruniu oraz programy telewizyjne *W namiocie słowa* w telewizji Trwam.

Opracował ks. Stanisław Witkowski MS



POPRZEDNIK JEZUSA — JAN CHRZCICIEL (MK 1, 1–8 I PAR.)

Ewangeliczne opowiadania o Janie Chrzcicielu są refleksją pierwotnego Kościoła nad jego życiem i posłannictwem¹. Są one niezwykle ważne ze względu na kluczową rolę Jana Chrzciciela w dziejach zbawienia².

1. Kto przekazał informacje o Janie

Źródłem wiedzy o Janie są Ewangelie oraz Józef Flawiusz.

Ewangelista Marek (zredagował Ewangelię najprawdopodobniej około 70 roku) stwierdził, że początkiem Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego było wystąpienie Jana oraz chrzest Jezusa. Jako motto swego dzieła zamieścił teksty proroków ukazujące Jana jako „głos wołający na pustyni”, wzywający do przygotowania drogi Panu (Mk 1, 3).

Ewangelista Łukasz (napisał Ewangelię prawdopodobnie około 80 roku) dostarczył najwięcej informacji o Janie. Jego opowiadania o dzieciństwie Jana Chrzciciela (Łk 1, 5–25, 57–80) są starsze od ewangelicznych opisów dotyczących Jezusa. Powstały one w kręgach uczniów Jana Chrzciciela, o którym wielokrotnie mówi Nowy Testament (por. Mk 6, 29; Mt 11, 2; J 1, 35; Dz 18, 24n;

1 Zob. C. G. Müller, *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk*, Freiburg i in. 2001 (HBS, 31). Biskup Marek Solczyński napisał pod moim kierunkiem dwie prace: magisterską – pt. *Chrzest Janowy w Mt 3, 1–12* (Warszawa 1987) oraz licencjacką – pt. *Janowe orędzie o Mesjaszu w przekazie synoptycznym* (Warszawa 1989).

2 Artykuł oparty jest na moim opracowaniu: *Historiozbawcza rola Jana Chrzciciela (Mk 1,1–8; Mt 3,1–12; Łk 3,1–18; J 1,24–28)*, w: R. Bartnicki, *Działalność publiczna Jezusa Chrystusa*, Warszawa 2011, s. 51–63. Tamta wersja została mocno poszerzona i uzupełniona istotnymi faktami.

19, 1–3). Uderza fakt, że opowiadania te nie mają żadnego związku z Osobą Chrystusa. Są to dwa opowiadania.

Pierwsze opowiadanie zawiera zapowiedź narodzenia Jana Chrzciciela (Łk 1, 5–25)

Po wstępie do Ewangelii Łukasz ukazuje scenę rozgrywającą się w świątyni jerozolimskiej, która była centrum życia religijnego Żydów. Była to świątynia rozbudowana przez Heroda (pierwsza świątynia zbudowana została przez Salomona, druga po powrocie z niewoli babilońskiej, jej przebudowę rozpoczął w 20 roku przed Chrystusem Herod Wielki).

Zachariasz był kapłanem, ale także jego żona Elżbieta pochodziła z rodu kapłańskiego: jej daleki przodek Aaron był pierwszym arcykapłanem. Zwiastowanie narodzin za pośrednictwem anioła Gabriela (por. Dn 8, 16; 9, 21–23) przeżywał Zachariasz w najdonioślejszym momencie swej posługi kapłańskiej, mianowicie podczas składania ofiary kadzenia. Kapłani byli podzieleni na dwadzieścia cztery oddziały (zmiany), z których każdy pełnił służbę w świątyni przez tydzień. Oddział Abdiasza był ósmy (por. 1 Krn 24, 10). Z powodu dużej liczby kapłanów (w I w. przed Chr. około 72 000) każdy z nich mógł tylko raz w życiu złożyć tę ofiarę – w dniu wyznaczonym przez losowanie. Ofiara polegała na odnowieniu ognia i spaleniu wonności przed wejściem do Miejsca Najświętszego. Kadzenie odbywało się przed ofiarą poranną i po ofierze wieczornej.

Zapowiedź narodzenia Jana przedstawiona została w treści Starego Testamentu (por. Ml 2–3). Wielu wybitnych wodzów izraelskich narodziło się z niewiast nieplodnych (por. Rdz 18, 1–15; Sdz 13; 1 Sm 1). Wskazywało to na fakt, że wydarzenia z historii zbawczej nie są dziełem ludzkim, lecz dokonują się dzięki łasce Bożej. Wyraża to także imię nadane dziecięciu przez anioła (Jan znaczy „Bóg jest łagodny”). Na podstawie 1, 15 utrzymuje się często, że Jan z woli Bożej należał do nazirejczyków, którzy ślubowali powstrzymać się od picia wina i strzyżenia włosów (por. Lb 6, 2; Sdz 13, 4n; 1 Sm 1, 11). Wypowiedź ta może jednak oznaczać tylko tyle, że miał on prowadzić życie bardzo umartwione. Został przez Boga powołany, poświęcony specjalnej misji, napełniony Duchem Świętym. Jest przyrównany do Eliasza i przejmuje to zadanie, które Elias miał wykonać w czasach ostatecznych (por. Ml 3, 23n), a mianowicie wspólnotę wierzących przygotować na przyjście Mesjasza. Czas ostateczny już się zbliża.

Zachariasz, chociaż posłuszny Prawu, żąda znaku – jak niewierny Izrael. Pomimo tego, Bóg urzeczywistnia swój plan zbawczy. W 3, 1–3 Łukasz łączy

wydarzenia z historii zbawczej z historią narodu izraelskiego, gdyż obie są nierozdzielnie związane ze sobą.

Stanie przed Bogiem wskazuje na wysoką godność Gabriela („Ja jestem Gabriel, stojący przed Bogiem” – 1, 19), gdyż w starożytności tylko urzędnicy najwyższej rangi byli dopuszczani do stania w obecności władcy. Utrata mowy przez Zachariasza może być naturalną konsekwencją wielkiego szoku lub nerwowego napięcia. Tutaj interpretowana jest jako kara za zwątpienie w prawdę słów Gabriela. Lud oczekiwał na błogosławieństwo kapłańskie (por. Lb 6, 22–26). Słowa Elżbiety z Łk 1, 25 są wyrazem poglądu na bezdzietność, którą uważano za znak niełaskawości Boga.

Drugim jest opowiadanie o narodzeniu Jana Chrzciciela (Łk 1, 57–80)

Gdy Zachariasz, posłuszny poleceniu anioła, nadał chłopcu imię Jan i w ten sposób okazał, że już uwierzył, skończył się dla niego okres kary. Gdy mógł już mówić, uwielbiał Boga i dziękował Mu. Można by się spodziewać, że w tym miejscu zostanie umieszczony hymn *Benedictus*. Najpierw jednak mamy opis wrażenia, jakie wydarzenia te wywarły na sąsiadach (strach). Łk 1, 66 mógłby znaleźć kontynuację w Łk 1, 80. Widać wyraźnie, że do opowiadania wstawiono istniejącą niezależnie pieśń pochwalną. Hymn ten zredagowany jest w duchu narodowych oczekiwań Izraela i można w nim widzieć aluzję do mesjasza politycznego (Łk 1, 68–75) i kapłańskiego (Łk 1, 77–79). Mógł powstać w środowisku qumrańskim. Wspólnota w Qumran oczekiwała mesjasza politycznego, pochodzącego z dynastii Dawida, który uwolni naród z rzymskiej niewoli, oraz mesjasza kapłańskiego, wywodzącego się z potomków Aarona, który miał odnowić kult we wspólnocie Izraela. Mesjasza kapłańskiego uważano za ważniejszego od królewskiego. Na qumrańskie pochodzenie hymnu może wskazywać wyrażenie z 1, 78: *anatolē eks hypsous* – „wschodzący z wysoka”³ lub „odrośl z wysoka”⁴, jakiego w Qumran używano w odniesieniu do Me-

3 Tak tłumaczy: H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 92 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3/1); F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Poznań–Warszawa 1974, s. 99 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/3); H. Klein, *Das Lukasevangelium*, Göttingen 2006, s. 119 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 1/3).

4 Tak tłumaczy F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011, s. 155n (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3/1). H. Schürmann wyjaśnia, że czasownik *anatellō* mógł oznaczać „wyrastać” (o roślinach), ale także „wschodzić” (o gwiazdach). W późnym judaizmie, szczególnie w Qumran, wystąpienie mesjasza chętnie porównywano z rozbłyśnięciem gwiazdy, zob. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium...*, s. 92. Z kolei M. Wolter stwierdza, że także we wczesnym judaizmie termin *anatolē* używany był w sensie metaforycznym: w Za 3, 8; 6, 12 był tytułem mesjańskim, zob. M. Wolter, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, s. 116 (Handbuch zum Neuen Testament, 5).

szasza. Zapis Łk 1, 76 należy uważać za dodany do hymnu przez uczniów Jana Chrzciciela, którzy uważali go – jako wywodzącego się od Aarona (por. Łk 1, 5) – za Mesjasza kapłańskiego. Pierwotnie w Łk 1, 76 była mowa o Jahwe jako „Panu”, ale w obecnym kontekście Łukasza słowo „Pan” odnosi się do Jezusa. Hymn został umieszczony po Łk 1, 66 być może dlatego, że odpowiada na pytanie: Kimże będzie to dziecko? (Łk 1, 66). Wraz z narodzeniem Jana rozbłyśka już światło ery mesjańskiej (por. Iz 9, 1).

Także pobyt Jana na pustyni (por. Łk 1, 80) oraz udzielany przez niego chrzest pokuty mogą wskazywać na powiązanie ze wspólnotą w Qumran. Powstała ona jako protest przeciwko zeświecczonym kapłanom świątyni jerozolimskiej. Jej członkowie wywodzili się z kapłańskiego rodu Sadoka, z którego pochodzili – do 175 roku przed Chrystusem – arcykapłani. Wspólnota qumrańska przygotowywała się na przyjście czasów mesjańskich. Ponieważ do jej grona przyjmowani byli na wychowanie mali chłopcy, a Jan spędził swoją młodość na pustyni (por. Łk 1, 80), istnieje uzasadnione przypuszczenie, że był on wychowany w Qumran. Być może podeszły wiek rodziców (por. Łk 1, 7) był przyczyną oddania dziecka na wychowanie innym.

Również Janowy chrzest z wody mógł mieć swój prawnik w licznych obmyciach praktykowanych w Qumran. Nie ulega jednak wątpliwości, że Jan już jako dorosły mężczyzna zerwał swoje więzy ze wspólnotą qumrańską, do której w sposób ostateczny przyjmowano dopiero po ukończeniu dwudziestu lat.

Narodzenie Jana Chrzciciela (Łk 1, 57–80)

Ewangelista Jan także przekazał ważne informacje dotyczące Jana. Wymienia on miejsce, gdzie Jan chrzczył. Była nim „Betania z tamtej strony Jordanu”, w Perei, krainie położonej po wschodniej stronie Jordanu, należącej do państwa Heroda Antypasa (J 1, 28). Jan działał także w „Ainon w pobliżu Salim” (J 3, 23) – trudno zidentyfikować to miejsce.

Według Ewangelii synoptycznych Jezus rozpoczął działalność w Galilei po uwieszeniu Jana Chrzciciela (Mk 1, 14; Mt 4, 12; Łk 3, 19n). Natomiast według Jana było tak, że obydwa działali w tym samym czasie (J 3, 22. 26; 4, 1). Z tego wynikałoby, że Jezus rozpoczął działalność publiczną przed uwieszeniem Jana.

Ważne jest oświadczenie Jana wobec przepytujących go, wysłanych z Jeruzolimy kapłanów i lewitów, że nie jest ani Mesjaszem, ani Eliaszem, ani prorokiem (zapowiedzianym przez Pwt 18, 15 prorokiem eschatologicznym). Jan powiedział: „Jam głos wołającego na pustyni: Prostujcie drogę Pańską” (J 1, 23).

Józef Flawiusz w dziele *Dawne dzieje Izraela* (18, 5, 1–2; lata 93–94) wspomina Jana Chrzciciela w kontekście opowiadania o wojnie pomiędzy Herodem Antypasem i Aretasem, królem Nabatejczyków. Powodem konfliktu był zamiar oddalenia przez Heroda Antypasa swej żony, córki Aretasa, po to, by poślubić Herodiadę, swoją bratanicę (która była żoną innego jego brata, Heroda zrodzonego z innej matki). Flawiusz napisał: „Ów Jan, którego kazał zabić Herod, był zacnym mężem, zachęcał Judejczyków, by kształcili w sobie cnotę i by do chrztu przystępowali, zachowując sprawiedliwość w stosunkach wzajemnych i gorliwie czcząc Boga. Miły Bogu będzie taki chrzest, głosił, jeśli potraktują go nie jako przebłaganie za jakieś występki, ale jako oczyszczenie ciała, duszę już przedtem dogłębnie oczyściwszy sprawiedliwością. Gdy ze wsząd nadciągały rzesze, bo nauki Jana roznieciły wśród ludzi niesłuchany entuzjazm, Herod uląkł się, by tak wielki autorytet owego męża nie popchnął ich do buntu przeciw władzy [...] spętano Jana i zaprowadzono do twierdzy Macheront, gdzie go zabito”.

Inna perspektywa

Na postać Jana Chrzciciela patrzono z różnej perspektywy. Najpierw widziano w nim poprzednika Tego, który jest większy niż Jan. W tym ujęciu zadanie Jana zostało opisane jako przygotowanie jego uczniów i całego ludu Izraela na przyście Mesjasza. Jan miał wskazać drogę do Chrystusa.

Później jednak trzeba było mocno podkreślić różnicę między Janem a Jezusem. Było to konieczne, gdyż obok wspólnot chrześcijańskich istniała sekta uczniów Jana Chrzciciela (por. Dz 13, 24n; 18, 24nn; 19, 3n; 1 Kor 1, 12), którzy głosili, że to nie Jezus, lecz Jan był Mesjaszem. Wbrew tej opinii trzeba było wyraźnie stwierdzić, że Jan Chrzciciel nie jest Mesjaszem. Wraz z upływem lat podkreślało się to coraz bardziej. Nieco upraszczając, można powiedzieć, że w Ewangeliach synoptycznych Jan ukazany jest jako poprzednik przygotowujący przyście Jezusa, natomiast w Ewangelii Jana, ze względu na polemikę z uczniami Chrzciciela, mocno podkreślona jest różnica pomiędzy Jezusem i Janem (por. J 1, 8. 19. 24–27; 3, 28. 30).

Tabela 1. Teksty Ewangelii mówiące o Janie Chrzcicielu

	Mk	Mt	Łk	J
Posłannictwo Jana Chrzciciela				1, 6–8
Zapowiedź narodzenia Jana			1, 5–25	
Narodzenie Jana Chrzciciela			1, 57–80	
Jan jako poprzednik	1, 1–8	3, 1–12	3, 1–20	
Chrzest Jezusa	1, 9–11	3, 13–17	3, 21–22	
Pierwsze świadectwo Jana				1, 19–34
Uczniowie Jana uczniami Jezusa				1, 35–37
Drugie świadectwo Jana				3, 22–36 (5, 31–36)
Pytanie Chrzciciela i świadectwo Jezusa o Janie		11, 2–9	7, 18–35	
Śmierć Jana Chrzciciela	6, 17–29	14, 3–12		
Jezus jako zmartwychwstały Chrzciciel	6, 14–16	14, 1–2	9, 7–9	
Jan jako prorok Eliasz	9, 11–13	17, 10–13		

2. Starotestamentowe motto perykopy Marka

Po pierwszym zdaniu, które można uważać za tytuł dzieła, Marek zamieścił dwa cytaty ze Starego Testamentu. Odnoszą się one bezpośrednio do opowiadania o Janie Chrzcicielu (1, 4–8), ale umieszczone na początku są mottem do całej Ewangelii i wszystko to, co będzie w niej napisane, charakteryzują jako wypełnienie zapowiedzi Starego Testamentu.

Odwoływanie się do Starego Testamentu w celu umiejscowienia historii Jezusa w Bożym planie zbawienia dla pierwotnej wspólnoty Kościoła było kluczem do zrozumienia tajemnicy Jezusa. Również ówczesny judaizm interpretował wydarzenia w świetle Pisma Świętego, ale chrześcijanie inaczej odczytywali Stary Testament. Aktualizowali oni Pismo Święte w ten sposób, że widzieli spełnienie się proroctw w osobie Jezusa. Jezus nie jest tylko nauczycielem, który poucza uczniów o Biblii; On jest Tym, o którym mówią

Pisma, także Starego Testamentu. Stary Testament odczytywali w świetle zmartwychwstania Jezusa, wychodząc od zaistniałego faktu, a nie od nadziei. Właśnie dlatego chrześcijanie są przekonani (por. 2 Kor 3, 12–18), że dostrzegli głębię tekstów Starego Testamentu i odkryli takie ich znaczenie, jakiego nie dostrzegli Żydzi⁵.

Marek zacytował dwie wypowiedzi prorockie, wprowadzając do nich pewne zmiany i odnosząc obydwie do proroka Izajasza. Najpierw Marek stwierdza w 1, 2a „Jak napisano u Izajasza proroka”, ale po dwukropku zamieszcza w w. 2b tekst zaczerpnięty – zdaniem wielu egzegetów⁶ – z Ml 3, 1, ale przypominający także Wj 23, 20 (według LXX), a w w. 3 cytuje Iz 40, 3. Zestawmy ze sobą te teksty:

Wj 23, 20	Ml 3, 1	Mk 1, 2
Idou egō apostellō	Idou egō exapostellō	idou egō apostellō
ton angelon mou	ton angelon mou	ton angelon mou
pro prosōpou sou		pro prosōpou sou
hina fylaxē se	kai epiblepsetai hodon	hos kataskeuasei
en tē hodō	pro prosōpou mou	tēn hodon sou
Oto ja wysyłam posłańca mojego przed obliczem twoim aby strzegł cię w drodze	Oto ja posyłam posłańca mojego i przygotowuje drogę przed obliczem moim	Oto ja wysyłam posłańca mojego przed obliczem twoim który przygotowuje drogę twoją

Prorok Malachiasz żył w okresie perskim, działał w latach 480–460 przed Chrystusem⁷.

W Ml 3, 1 Bóg mówił o swoim własnym przyjściu – poprzedzonym przez wystąpienie posłańca, który miał przygotować Bogu drogę. Od czasu powstania tekstu Malachiasza 3, 1 oczekiwano powtórnego przyjścia Eliasza jako poprzednika Boga przychodzącego w czasach ostatecznych (to oczekiwanie

5 B. Maggioni, *Il racconto di Marco*, Assisi 1983, s. 22.

6 Np. G. Noli, *Evangelo secondo Marco*, Città del Vaticano 1980, s. 1; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2000, s. 62.

7 Przy ustalaniu okresu, w jakim żył i działał Malachiasz, opieramy się na zaczerpniętej z tej księgi wiadomości o istnieniu świątyni, w której sprawowany jest normalny kult ofiarniczy (1, 10. 13; 2, 11; 3, 10) oraz wiadomości o sprawowaniu władzy nie przez króla, lecz przez namiestnika (1, 8). Por. Wstęp do Księgi Malachiasza w Biblii Tysiąclecia.

dochodzi do głosu w Łk 1, 16n: „on sam pójdzie przed Nim w duchu i mocy Eliasza”).

Marek wprowadził tekst Malachiasza, dodając do słowa „drogę” zaimbek „twoją”, przez co proroctwo zostało przekształcone w wypowiedź Boga o Mesjaszu, którego poprzedzi wysłannik: „Oto posyłam wysłańca mojego przed Tobą, który przygotuje drogę Twoją” (1, 2).

Różnie wyjaśniano fakt przypisania Izajaszowi tekstu proroka Malachiasza.

Tłumaczono, że dwie przepowiednie, podobne i dotyczące tej samej osoby Jana Chrzciciela, zostały przez Marka odniesione do proroka bardziej znanego, czyli Izajasza (Orygenes, Hieronim). Izajasz cieszył się wielkim autorytetem i popularnością w Qumran i wśród pierwszych chrześcijan (wielka liczba cytatów z Izajasza w Nowym Testamencie), dlatego nie dziwi postępowanie Marka⁸.

Inne wyjaśnienie: „Żydowscy nauczyciele często łączyli ze sobą różne teksty lub ich fragmenty, szczególnie jeśli zawierały wspólne kluczowe słowo (tutaj: przygotować drogę). Ponieważ doskonale znali Pismo, nie musieli wskazywać, jakie teksty cytują i zwykle zakładali znajomość ich kontekstu, wcale go nie wyjaśniając. Tak więc Marek przytacza fragmenty Ksiąg Izajasza (Iz 40, 3) i Malachiasza (Ml 3, 1), chociaż wymienia jedynie tekst Izajasza”⁹.

W tekście greckim Mk 1, 2 użyte jest słowo *angelos* – wysłannik, anioł¹⁰, dlatego na ikonach Jan Chrzciciel – do którego ten rzeczownik się odnosi – bywa czasem przedstawiany ze skrzydłami.

Kościół pierwotny uważał, że to zadanie wysłannika przepowiedziane zostało także przez umieszczone następnie proroctwo z Księgi Izajasza: „Głos wołającego na pustyni, przygotujcie drogę Pana, prostymi czyńcie ścieżki Jego” (Iz 40, 3–4; Mk 1, 3). Tekst ten napisany został w okresie niewoli babilońskiej przez anonimowego proroka, który wyrażał nadzieję, że wkrótce nastąpi jej koniec i wygnańcy wrócą do Jerozolimy, prowadzeni przez samego Boga gładkimi ścieżkami przez pustynię. O ile jednak w Księdze Izajasza było wezwanie „prostymi czyńcie ścieżki Boga naszego” (*tou Theou hēmōn*), o tyle Marek sparafrazował ten tekst, pisząc „prostymi czyńcie ścieżki Jego”. W ten sposób Marek odniósł tę zapowiedź do osoby Jana Chrzciciela, opisując jego działalność jako herolda zapowiadającego Mesjasza.

8 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1977, s. 78 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/2).

9 C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 82.

10 Por. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1971, s. 13–15; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 4.

Żydzi wierzyli, że przed przyjściem Mesjasza ukaże się prorok jako jego bezpośredni poprzednik (powoływano się na teksty Ml 3, 1. 23–24; Syr 48, 10–11). Rozpowszechnione było przekonanie, że to Eliasz przyjdzie powtórnie, by wypełnić to zadanie (por. Mk 9, 11). Sam Jezus wyraźnie nazwał Jana Chrzciciela Eliaszem (Mt 11, 14). Marek pragnął pokazać, że to właśnie Jan Chrzciciel był tym prorokiem – heroldem. Chociaż nie był Eliaszem, to jednak był do niego podobny: jak Eliasz prowadził surowy tryb życia, pojawił się nagle, przemawiał, nie bojąc się nikogo, upominał króla, potępiał królową, narażał swoje życie. Ponieważ Izajasz był uważany za proroka zapowiadającego Mesjasza, został mu przypisany także cytat z Malachiasza.

3. Postać Jana

Po słowach prorocstwa następuje opis spełnienia się zapowiedzi. Jan wystąpił na pustyni. W tradycji prorockiej była ona miejscem, na które Bóg wzywał ludzi, by do nich mówić (por. Oz 2, 16; Wj 3, 18; 1 Krl 19 itd.). Przez pustynię wędrował naród wybrany z Egiptu do Ziemi Obiecanej, a Judejczycy wracali z niewoli babilońskiej do Judei. W czasach Chrystusa na Pustyni Judzkiej przebywali ludzie pragnący prowadzić życie bardziej religijne (Qumran).

Marek opisuje następnie działalność Jana, który „głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów” (1, 4). Niezwykle musiało być wystąpienie Jana Chrzciciela. On sam był postacią intrygującą. Gdy zjawił się nad brzegiem Jordanu, tylko nieliczni wiedzieli o jego przeszłości. Nic o niej nie pisze Marek, ale z Ewangelii Łukasza (1, 5–25. 57–80) wynika, że przyszedł na świat dzięki specjalnej interwencji Bożej i nawet imię otrzymał od Boga. Niektórzy uczeni przypuszczają, że wychowywał się w Qumran. Tam, nad brzegiem Morza Martwego, żyli we wspólnocie ci, którzy zerwali z oficjalnym nurtem judaizmu. Chcieli w sposób bardziej doskonały zachowywać Prawo, przygotowując się na przyjście czasów mesjańskich. Ponieważ do swego grona przyjmowali na wychowanie małych chłopców, możliwe, że – ze względu na podeszły wiek – rodzice oddali tam Jana. Widocznie zerwał jednak więzy ze wspólnotą qumrańską, skoro na własną rękę rozpoczął działalność.

Marek i pozostali synoptycy, a także Józef Flawiusz, przedstawiają Jana jako surowego ascetę, który potrafi wiele od siebie wymagać. Przybył z pustyni, ubrany był w odzienie z sierści wielbłądziej, na biodrach nosił pas skórzany, odżywiał się tym, co mógł znaleźć na pustkowiu: szarańczę i miodem leśnym. Jak nazirejczyk nie pił wina ani sycery (Łk 1, 15; por. Lb 6, 1–21; Sdz 13, 4–5;

1 Sm 1, 11). Swoim wyglądem i zachowaniem przypominał proroków Starego Testamentu (por. Za 13, 4; 2 Krl 1, 8).

Nic dziwnego, że zaczęto zastanawiać się, czy Jan nie jest Eliaszem, o którym mówiono, że w czasach ostatecznych ukaże się na pustyni, by tam przygotować naród wybrany na przyjście Mesjasza. Dlatego ciągnęły do niego tłumy, także z Jerozolimy i z całej Judei. Z Ewangelii Mateusza wynika, że również faryzeusze i saduceusze nie oparli się ciekawości, chcieli go zobaczyć i usłyszeć.

4. Chrztost Jana

Jan udzielał chrztu w rzece Jordan (Mk 1, 5; Mt 3, 6). Jego chrztost był aktem jednorazowym, przeznaczonym dla wszystkich ludzi (por. Łk 3, 7nn). W Izraelu praktykowano bardzo wiele obmyć. Zgodnie z Biblią (Kpł 11–17; Lb 19 i inne) kontakt z określonymi potrawami, naczyniami, chorobami, wydzielinami ciała lub z pogańskim nabożeństwem – a także dotknięcie człowieka zmarłego – powodowały stan rytualnej nieczystości. Taka nieczystost mogła mieć charakter fizyczny (np. choroba trądu: Kpł 14) albo moralny (np. nieczystost seksualna: Kpł 18). Po zaciągnięciu nieczystości nie wolno było wykonywać aktów religijnych. Głównym sposobem uwolnienia siebie lub naczyń od rytualnej nieczystości było zanurzenie w wodzie, zgodnie z Kpł 15 i Lb 19¹¹.

Nie było przepisanego rytuału. Každy sam dokonywał obmycia swojego ciała, bez pomocy innych. Formy obmycia były różne. Mogło to być obmycie rąk, nóg, zanurzenie ciała lub pokropienie. Baseny wydrążone w kamieniu, wypełnione wodą deszczową lub płynącą, były zazwyczaj tak duże, żeby człowiek mógł tam wejść po schodkach i zanurzyć swoje ciało.

W Qumran stosowano praktykę codziennych obmyć. Przed posiłkiem odziani w przepaski obmywali się w zimnej wodzie i udawali się do jadalni traktowanej jak miejsce święte.

Praktykowany był chrztost prozelitów, którzy, zanim zostali włączeni do wspólnoty żydowskiej, oczyszczani byli przez zanurzenie w wodzie w obec-

11 Basen do zanurzeń rytualnych, hebr. *mikweh*, musiał zawierać przynajmniej 40 *sheah*, czyli około 380 litrów wody. Przynajmniej część tej wody musiała być „wodą żywą”, czyli np. deszczówką, wodą z rzeki lub wodą morską, która nie była uprzednio przechowywana w naczyniu, lecz została doprowadzona z przyległego zbiornika. Z czasów Jezusa pochodzi wiele łaźni o różnych rozmiarach. Uważa się, że małe baseny, przylegające do basenu głównego, były używane do obmywania naczyń lub rąk przez osoby surowo przestrzegające przepisów rytualnych. Wiele łaźni odkryto w Jerozolimie oraz w Qumran. Podane za: M. F. Vamosh, *Życie codzienne w czasach Jezusa*, tłum. M. Platajs, Warszawa 2002, s. 26n.

ności dwóch świadków. Istotnym rytem przejścia z pogaństwa do judaizmu było jednak obrzezanie.

Obmyć żydowskich każdy dokonywał sam na sobie. Nowością chrztu Janowego było to, że czynił to ktoś inny, mianowicie Jan osobiście. To dlatego Jana nazwano Chrzcicielem¹². W Starym Testamencie w przypadku szczególnie ciężkiej winy do obmycia używano wody „żywej”, czyli bieżącej (np. Kpł 14, 5–6. 50–52). Jan uważał, że winy Izraela były ciężkie, dlatego chrzcił w bieżącej wodzie Jordanu.

Chrzest Jana był chrztem nawrócenia (*baptisma metanoia* – Mk 1, 4) połączonym z wyznaniem grzechów (Mt 3, 6) i żądaniem zmiany postępowania (por. Łk 3, 10–14). Nie jest jasne, czy było to ogólne wyznanie grzechów, czy wyznanie osobiste. Wyznanie grzechów w Dniu Pojednania brzmiało: „O Boże, pobłdziłem, postępowałem karygodnie, zgrzeszyłem przeciw Tobie, ja i mój dom itd.” (Joma 3, 8; por. 1 Q 1, 22–2, 1). W ówczesnym judaizmie praktykowano jednak także osobiste wyznanie grzechów, w którym należało wymienić pojedyncze grzeszne czyny. Rabbi Jehuda ben Bathyra (około 110 r.) reprezentował pogląd, że należy wyznać szczegółowo wszystkie grzeszne uczynki¹³.

Mateusz nie przypisuje chrztowi Jana mocy gładzenia grzechów. Opuszcza określenie Marka „na odpuszczenie grzechów” (Mk 1, 4). Dla Mateusza jest to chrzest „dla nawrócenia” (Mt 3, 11). Moc gładzenia grzechów ma jedynie zadośćczyniąca śmierć Jezusa na krzyżu (Mt 26, 28: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”).

Dla Marka Jan był przede wszystkim heroldem, który przygotowywał drogę poprzez chrzest udzielany na odpuszczenie grzechów. Chrzest Jana przecięcia grzeszną przeszłość, jest wydarzeniem zbawczym w sensie przezwyciężenia winy, rozliczenia się z niechlubną przeszłością, ale nie jest jeszcze darem zbawczym w sensie pozytywnym. Jan przygotowuje drogę do otrzymania właściwego daru zbawczego, który złączony jest z Jezusem.

Chrzest Janowy był protestem wobec arystokracji świątynnej. W judaizmie odpuszczenie grzechów związane było z kultem świątynnym. Dokonywało się w obrzędach Dnia Pojednania oraz przez różne ofiary, dzięki którym Izraelita uwalniał się od win i grzechów. Chrzest Jana był alternatywą wobec kultu ofiarniczego świątyni.

12 Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. 1. Teil. Kommentar zu Kap. 1.1–13,58*, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 68 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, I/ 1).

13 H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München 1926, s. 113. Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. 1 Teil...*, przypis 24. oraz J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, Część 1: Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 28.

W Qumran oraz w ówczesnych pismach apokaliptycznych głoszono, że wszyscy ludzie, także Izrael, dopuścili się grzechu i powinni obawiać się gniewu i sądu Bożego. W Qumran przewyciężenie mocy grzechu, oddzielającej od Boga, dokonuje się przez nawrócenie i przystąpienie do wspólnoty, która zobowiązuje do doskonałego posłuszeństwa Prawu (Qumrańczycy nie brali udziału w kulcie świątynnym).

Jan Chrzciciel wobec zbliżającego się gniewu i sądu Boga głosił ocalenie poprzez nawrócenie i chrzest w Jordanie – przynoszący odpuszczenie grzechów. Kult świątynny nie ma już znaczenia. W ten sposób Jan staje w nurcie krytyki kultu, charakterystycznej dla proroków izraelskich¹⁴.

Reakcja ludzi opisana jest w Mk 1, 5. Podkreślone jest, że cała Judea i cała Jerozolima przychodziła do Jana, aby wyznać grzechy i pozwolić się ochrzcić. Nasuwa się od razu myśl o typowej dla Marka polaryzacji pomiędzy Galileą i Jerozolimą, przy czym Jerozolima wypada w tym zestawieniu negatywnie. Wrogowie Jezusa przybywają do Niego z reguły z Jerozolimy, w Jerozolimie Jezus zostanie zabity. Zmartwychwstały Jezus ukazuje się nie w Jerozolimie, lecz w Galilei. Tymczasem tutaj właśnie ludzie z Judei i Jerozolimy przybywają do Jana i przyjmują chrzest¹⁵.

5. Przesłanie Jana

Jan nauczał w sposób niezwykły. Aż dwukrotnie w tym krótkim fragmencie użyty jest czasownik *kēryssein* – Mk (1, 4, 7), który w języku greckim znaczy: „głosić donośnym głosem”, „obwieszczać publicznie”¹⁶. Potężnym głosem wzywał Jan do zmiany życia (*metanoia* = przemiana, nawracanie się)¹⁷, udzielał chrztu i proklamował nadejście Mocniejszego.

Marek nie podaje treści pokutnego nawoływania Jana, stwierdzając tylko w Mk 1, 4, że „głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów” (*kēryssōn baptisma metanoias eis afesin hamartiōn*). Uzupełniają to Mateusz i Łukasze. Ich kazanie pokutne zaczerpnięte jest ze wspólnego źródła Q (według terminologii teorii dwóch źródeł).

14 Por. A. Paciorek, *Jezus z Nazaretu. Czasy i wydarzenia*, Częstochowa 2015, s. 168.

15 Por. H. Merklein, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Stuttgart 1994, s. 12 (Stuttgarter Bibel-Studien, 156).

16 W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch...*, dz. cyt., s. 852n; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 337.

17 W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch...*, dz. cyt., s. 1013n; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski...*, dz. cyt., s. 391.

Według *Ewangelii Mateusza* Jan wzywał: „Nawróćcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie” (3, 2). Prawie zupełnie tak samo sformułowane będzie zasadnicze orędzie Jezusa (Mk 1, 15; Mt 4, 17).

Pokutne kazanie Jana w *Ewangelii Mateusza* zaadresowane jest do obu głównych stronnictw narodu: saduceuszy, do których należeli głównie kapłani, oraz faryzeuszy, pochodzących z ludu świeckiego. Wyrażenie „plemię zmijowe” (Mt 3, 8) pasuje do polemicznego języka z Qumran. Także opozycja w stosunku do wiodących kręgów żydowskich zbliża Jana do wspólnoty qumrańskiej. Zaraz na początku faryzeusze i saduceusze ukazani są jako przeciwnicy dobrej nowiny. Oni także będą później przede wszystkim odpowiedzialni za śmierć Jezusa.

Jan Chrzciciel usiłuje zmącić pewność izraelskich przywódców. Ani samo przyjęcie chrztu od Jana (por. 3, 7), ani przynależność do narodu wybranego nie wystarczą do osiągnięcia zbawienia (3, 9). Konieczne jest nawrócenie, by ostać się na sądzie Bożym (3, 8: *metanoia*). Czas, jaki pozostał, jest krótki: już siekiera przyłożona jest do korzenia i każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone (3, 10). Ten, który nadchodzi, czyli Mesjasz, oddzieli pszenicę od plew, dobrych od złych, a plewy spali w ogniu nieugaszonym (3, 12).

Łukasz (3, 1–18), zgodnie ze swymi zainteresowaniami, łączy wystąpienie Jana Chrzciciela z historycznymi wydarzeniami tamtej epoki. Na podstawie Łk 3, 1 oblicza się datę rozpoczęcia publicznej działalności Jezusa. Czy wystąpienie Jana miało miejsce w latach 27–28, czy 28–29, zależy od tego, czy czas, jaki upłynął od rozpoczęcia rządów przez cesarza Tyberiusza (29 sierpnia roku 14) do rzymskiego nowego roku (30 września), należy liczyć jako pierwszy rok jego panowania, czy też nie. Następnie Łukasz nawiązuje do sytuacji Palestyny, wymieniając osobistości życia politycznego: Poncjusza Piłata, Heroda Antypasa, Filipa i Lizaniasza oraz przywódców religijnych: Annasza i Kajfasza.

Łukasz rozszerzył cytat z Izajasza (Iz 40, 3 + 4n) i przez to podkreślił uniwersalne znaczenie zbawczej działalności Jana i Jezusa. Według trzeciego ewangelisty Janowe wezwanie do pokuty skierowane było nie tylko do faryzeuszy i saduceuszy, jak u Mateusza, lecz do wszystkich ludzi. Wielu ze słuchaczy Jana sądziło, że sąd Boży dotknie tylko pogan, lecz Jan – podobnie jak prorocy Starego Testamentu – zapowiadał, że sama przynależność do narodu wybranego (dzieci Abrahama) nie zapewnia zbawienia. Jako lud wybrany ponoszą jeszcze większą odpowiedzialność. „Nadchodzący gniew” (Łk 3, 7 i Mt 3, 7) oznacza dzień Pański (hebr. *jôm JHWH*) zapowiadany przez proroków (np. Am 5, 18).

Z fragmentu kazania Łk 3, 10–14 (materiał własny Łukasza) widać, że pokuta oznaczała dla Jana całkowite nawrócenie do Boga, odrzucenie zła i go-

towość pomocy innym w każdej sytuacji. Ani żołnierze, ani celnicy nie są wykluczeni ze zbawienia; powinni jednak zmienić swoje postępowanie.

W Łk 3, 15–18 podkreślone jest zbawcze znaczenie Jezusa. On, a nie Jan Chrzciciel, jest Mesjaszem (por. Mk 1, 7n; Mt 3, 11n). Swoje opowiadanie o Janie Łukasz kończy wzmianką o jego dalszym losie – wtrąceniu do więzienia (por. Mk 6, 17–29; Mt 14, 3–12).

6. Zapowiedź nadejścia Mocniejszego

Jan zapowiadał też nadejście „Mocniejszego”. Wie on o jego wielkiej godności. Uważał, że nie jest godzien spełnić wobec niego nawet najbardziej upokarzającej i pogardzanej posługi – wykonywanej przez niewolników świątyni wobec kapłanów wchodzących do przybytku – rozwiązać jego sandałów.

Także swój chrzest Jan uważał za zapowiedź chrztu Duchem Świętym, którego będzie udzielał Mocniejszy. Wprawdzie wypowiedź Jana o chrzcie Duchem została w ewangeliach przetłumaczona terminem „Duchem Świętym”, ale z pewnością Jan wyrażał się w sensie starotestamentalnym – i nie miał na myśli Osoby, lecz „Ducha Świętości” (tak należałoby przetłumaczyć hebr. *rúah haqqodeš*), który oznaczał dla niego moc i potęgę Bożą. W Starym Testamencie Duch Boży udzielany był tylko wybranym jednostkom, a w czasach mesjańskich, zgodnie z zapowiedzią Joela, miał być wylany „na wszelkie ciało” (Jl 3, 1–5).

7. Jan jako prorok

W Księdze Malachiasza 3, 23 zapisana jest zapowiedź: „Oto ja pošlę wam proroka Eliasza przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego”. Na podstawie tego proroctwa oczekiwano przyjścia proroka Eliasza, który miał poprzedzić nadejście czasów ostatecznych.

Jan Chrzciciel postrzegany był jako prorok (zob. Łk 7, 26; Mk 11, 32). Uborem przypominał Eliasza: „człowieka w odzieniu z sierści i z pasem skórzanym” (Ml 3, 23). Jak dawni prorocy, zapowiadał zbliżający się sąd, wzywał lud do chrztu nawrócenia i ogłaszał nadejście „Mocniejszego”, który miał przynieść sąd i odnowienie. Motywem jego wystąpienia była potrzeba radykalnej zmiany w Izraelu, która rozpoczęłaby nadejście królestwa Bożego.

Choć Jan pochodził z rodziny kapłańskiej, nie pełnił funkcji kapłańskich. Był przywódcą ruchu, miał grupę uczniów, którzy byli aktywni także po jego śmierci (por. Dz 19, 1–5).

8. Śmierć Jana Chrzciciela (Mk 6, 17–29; Mt 14, 3–12; Łk 9, 7–9)

Ostatnie chwile życia Jana Chrzciciela opisane są w dwóch fragmentach (por. Mk 6, 17–29 i Mt 14, 3–12), które prawdopodobnie zaczerpnięte zostały z istniejącej wcześniej historii o Janie. Odważne napiętnowanie małżeńskiego skandalu (por. Kpł 18, 16; 20, 21; Mk 6, 18), jakiego dopuścił się król Herod Antypas, żeniąc się z Herodiadą, było przyczyną uwięzienia Jana.

Herod Antypas miał dwóch braci przyrodnych: jeden, znany jako Herod, żył w Rzymie, drugi, znany jako Filip, był tetrarchą Iturei i Trachonitis (por. Łk 3, 1). Mężem Herodiady był Herod z Rzymu, a ich córką była Salome, która później wyszła prawdopodobnie za mąż za Filipa. Istnieją przypuszczenia, że Herod przebywający w Rzymie również był nazywany Filipem i Marek miał prawo nadać to imię mężowi Herodiady. Niektórzy jednak sądzą, że Marek pomylił tutaj pierwszego męża Herodiady z mężem Salome. Podczas swych częstych wizyt w Rzymie Antypas namówił Herodiadę do rozwodu z mężem. Sam odesłał do Petry swoją żonę, córkę Aretasa IV (wspomnianego w 2 Kor 11, 32), co było przyczyną wojny między nimi. Związek Antypasa z Herodiadą był zawarty wbrew Prawu (por. Kpł 18, 16) i dlatego spotkał się z ostrą krytyką Jana Chrzciciela.

Herodiada chciała od razu śmierci Jana, lecz Herod Antypas, uważając go za świętego, bał się do tego dopuścić. Jan został uwięziony (por. Łk 3, 19–20). Miejsce uwięzienia znane jest tylko na podstawie dzieła Józefa Flawiusza (*Dawne dzieje Izraela* 18,5,2) – była to twierdza Macheront, położona w górach, na wschodnim brzegu Morza Martwego. W więzieniu wolno było Janowi przyjmować swoich uczniów i przez nich komunikować się ze światem zewnętrznym (por. Mt 11, 2–6). Wydaje się, że sam Herod prowadził z więzionym Janem rozmowy na tematy religijne (por. Mk 6, 20).

Z okazji swoich urodzin król wyprawił ucztę w twierdzy Macheront (por. Mk 6, 21; Mt 14, 6). Wtedy Herodiada postanowiła zrealizować swój plan. Aż trudno uwierzyć, by księżniczka królewskiego pochodzenia tańczyła wobec mężczyzn podczas uczty. Herodiada gotowa była poświęcić cześć swej córki, byle tylko osiągnąć cel. Jan zostaje ścięty w więzieniu, a jego głowa przyniesiona na misie. Że tego rodzaju makabryczne sceny zdarzały się na starożytnym Wschodzie, wiemy z opisu greckiego historyka Plutarcha (40 – 120 r. po Chr.), który w biografii Aleksandra Wielkiego (rozdz. 28) opisuje podobne wydarzenie. Wyraźnie jest powiedziane, że uczniowie Chrzciciela „zabrali ciało i złożyli je do grobu” (Mk 6, 29; por. Mk 15, 43nn; Dz 8, 2).

9. Rola Jana Chrzciciela w historii zbawienia

Dla wielu Żydów Jan Chrzciciel był nadzwyczajną postacią. Tym bardziej dla Marka ewangelisty był on kimś niezwykłym. W Janie widział on tego, przez którego Bóg przygotował przyście swojego Syna, zgodnie z zapowiedzią ostatniego proroka: „Oto Ja wysłę anioła mego, aby przygotował drogę przede Mną” (Ml 3, 1).

Skoro zaś „cała Judea i wszyscy mieszkańcy Jeruzolimy” wybiegli do Jana na pustynię, to czy mógł być wśród nich ktoś, kto nie pamiętałby o tym, że dzięki wyjściu na pustynię Izrael już dwa razy odzyskał wolność? Pierwszy raz, gdy pod przewodnictwem Mojżesza przez pustynię wędrował z Egiptu do Ziemi Obiecanej, drugi – gdy z niewoli babilońskiej wracał do Judei i Jeruzolimy. Za jednym i drugim razem przez pustynię Bóg prowadził swój lud do wolności.

To, co dzięki Janowi wydarzyło się na pustyni, było dla Marka wypełnieniem się słów proroka Izajasza: „Głos się rozlega: Drogę dla Pana przygotujcie na pustyni, Jemu prostujcie ścieżki” (Iz 40, 3).

Znaczenie Jana Chrzciciela w historii zbawienia trafnie ujął wybitny egzegeta z Bonn, Helmut Merklein. Stwierdził on, że Jan był pokutnym kaznodzieją zapowiadającym bliski sąd Boży nad Izraelem. Ze względu na treść i motywację kazanie Jana było kontynuacją przepowiadania deuteronomistycznego, które nieszczęsną sytuację Izraela w czasie wygnania babilońskiego traktowało jako permanentną sytuację sądu. Analiza Jana pokazuje jednak coś jeszcze. Podczas gdy deuteronomistyczni kaznodzieje pokutni (czyli autorzy dzieła deuteronomistycznego, tj. ksiąg: Jozuego, Sędziów, Pierwszej i Drugiej Samuela, Pierwszej i Drugiej Królewskiej) przymierze ojców uważali za instancję dającą nadzieję na przyszłe zbawcze działanie Boga wobec pokutującego Izraela, to Jan odrzuca także tę możliwość. Izrael jest już tak zgubiony, że nawet odwoływanie się do Abrahama nie daje nadziei zbawienia (por. Mt 3, 9a).

Szczegółowej wymowy kazanie Jana nabiera przez to, że zapowiedziany sąd jest bardzo bliski. „Przychodzący” już ma wiejadło w swym ręku, którym oczyści swój omłot (Mt 3, 12)¹⁸ Siekiera „już jest przyłożona do korzenia drzew” (Mt 3, 10a).

¹⁸ Słowo „wiejadło” może być dzisiaj trudne do zrozumienia. Zamiast „wiejadła” Murzynowski (1551), Biblia Brzeska (1563), Biblia Gdańska (1632) i Wujek (1599) tłumaczyli „łopata”, Biblia Poznańska (1975): „sito”, Nowy przekład Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego (1991), Popowski (2000) oraz Najnowszy przekład... z inicjatywy Towarzystwa św. Pawła (2005) mają „szufła”, Przekład ekumeniczny (2001) tłumaczy „przetak”. W większości tłumaczeń występuje jednak słowo „wiejadło”, poza Biblią Tysiąclecia (od 1965) także w przekładach: Dąbrowski (1946 z Wulgaty i 1960 z greckiego), Kowalski (1957), Wujek poprawiony przez Lohna (1962), Romaniuk (1974), Homerski (1979 i 1995),

Przepowiadanie Jana było w pierwszym rzędzie kazaniem o sądzie. Ale to nie oznacza wyeliminowania myśli o zbawieniu. To, że Izrael stracił prawo do powoływania się na przymierze ojców, nie oznacza bynajmniej, że Bóg nie dotrzymał obietnic danych Abrahamowi. Także Jan nie wątpi w kontynuację Bożego działania, wynikającą z wybrania. Bóg ma moc nawet z martwych kamieni wzbudzić dzieci Abrahamowi (Mt 3, 9).

W świetle tego dialektycznego napięcia między Bożą kontynuacją i brakiem kontynuacji (czyli niewiernością) ze strony człowieka można bliżej scharakteryzować istotę nawrócenia, do którego wzywa Jan. Apodyktyczna wypowiedź o sądzie z Mt 3, 7b wskazuje na to, że nie jest już możliwe, by Izrael o własnych siłach mógł uchronić się przed sądem i upadkiem. Nawrócenie, które głosi Jan, wymaga raczej uznania, że Bóg ma rację, gniewając się na Izrael. Takie wyznanie jest – zdaniem Jana – ostatnią szansą, jaką Bóg daje Izraelowi, aby – pomimo niemożliwości odwołania się do przymierza Abrahama – uchronić się przed nadchodzącym sądem.

Konkretnie „przyniesienie” godnego owocu (l. poj!) nawrócenia (Mt 3, 8) jest identyczne z przyjęciem chrztu, który oferuje Jan. Przeciwwstawienie do chrztu Duchem i ogniem (Mt 3, 11) pozwala traktować Janowy chrzest wodą jako warunek przetrwania sądu. Podstawę do tego daje przebaczenie grzechów, które były wyznawane podczas aktu chrztu (por. Mk 1, 5). Chrzest Jana nie był więc tylko „znakiem”, lecz mocą, która wydobywa chrzczonego z potępionej wspólnoty Izraela. Nie był on jeszcze eschatologicznym darem zbawczym, nie obdarowywał Duchem Świętym: „Ja was chrzczę wodą dla nawrócenia, lecz Ten, który idzie za mną... chrzcić was będzie Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3, 11). Chrzest Jana miał jednak jakość eschatologiczną i soteriologiczną, skoro usuwał grzechy i był przygotowaniem na przyjęcie eschatologicznego daru zbawienia.



Jan nie dał pozytywnej obietnicy zbawienia, nawet jeśli jego działalność i przepowiadanie pośrednio zawierały perspektywę zbawienia. Mniej chodziło mu o pytanie, jak może Izrael osiągnąć zbawienie, a bardziej o to, jak może uchronić się od sądu i kary¹⁹. Dopiero Jezus przyniesie wszystkim zbawienie.

Brandstaetter (1986), Świderkówna (1995), Popowski, Wojciechowski (1993), Popowski (2000), Paciorek (2005).

19 Por. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1989, s. 28–33 (Stuttgarter Bibel-Studien, 111).



ZDRADA CZY DOWÓD MIŁOŚCI?

Pryncypia dobrego tłumaczenia Biblii na podstawie listu apostołskiego „*Scripturae Sacrae affectus*” ojca świętego Franciszka

W refleksji przekładoznawczej, z której owoców korzysta także biblistyka, na dobre zagościło włoskie sformułowanie *traduttore traditore* – określające każdego tłumacza jako „zdrajcę” względem tekstu oryginalnego. Nieprzystawalność językowa i kulturowa między oryginałem (i jego autorem) a jego przekładem (i jego odbiorcami) sprawia, iż każda translacja stanowi interpretację, a więc niewierność wobec tekstu źródłowego. Taka perspektywa od lat rzutuje na przekłady Pisma Świętego – oceniane głównie z perspektywy wierności oryginałowi.

Warto jednak pamiętać, iż oprócz wymaganej zgodności tekstualnej ważny jest przekaz znaczenia tekstu dla nowych czytelników, żyjących nie tylko w odmiennych – względem dawnych zapisów – warunkach językowych, ale także historycznych i kulturowych. Zwrócił na to uwagę Ojciec Święty Franciszek w liście apostołskim *Scripturae Sacrae affectus*¹, opublikowanym 30 września 2020 roku i wydanym z okazji 1600. rocznicy śmierci św. Hieronima, tłumacza Wulgaty. W swoim liście papież nazywa przekład nie tyle „zdradą”, ile „aktem inkulturacji” i „niekończącym się dowodem miłości” w międzyludzkiem

1 Franciszek, List apostołski *Scripturae Sacrae affectus*, w XVI stulecie śmierci św. Hieronima (30 września 2020), http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-let-tera-ap_20200930_scripturae-sacrae-affectus.html (6.04.2021). Dokument nie ma numerów, stąd jego cytowanie będzie z reguły umieszczane w cudzysłowie bez przypisu bądź sygnalizowane odnośnikiem w wyjątkowych przypadkach. Jeśli nie zaznaczono inaczej, papieski list przytaczany będzie za powyższym tłumaczeniem.

porozumieniu, zaś tłumacza określa jako „budowniczego mostów”. Tematami papieskiego orędzia są bowiem nie tylko osoba i dzieło Księcia egzegetów², lecz także znaczenie przekładu Biblii w porozumieniu międzykulturowym. Aby tłumaczenie nie było „zdradą”, lecz „pomostem” międzyludzkim, papież formułuje kilka kryteriów, które przytacza niejako „między wierszami” swego listu. Opis życia i dzieła św. Hieronima stał się bowiem okazją do zarysowania pryncypiów translatorskich, które mogą stać się paradygmatem zarówno dobrego przekładu Biblii, jak i warsztatu egzegetycznego czy hermeneutycznego. Ich opis będzie przedmiotem niniejszego artykułu, zaś w końcowej części zostanie ukazana także rola Septuaginty (LXX) jako pomostu międzykulturowego.

1. Umiłowanie Boga i Jego słowa

W pryncypia dobrego przekładu Biblii wprowadza czytelnika papieskiego listu już pierwsze jego zdanie, będące tradycyjnie tytułem orędzia: „Scripturae Sacrae affectus”. Jest ono tłumaczone jako „umiłowanie Pisma Świętego”. Miłość względem Bożego słowa jest oczywistą, choć nie zawsze wyraźnie sygnalizowaną zasadą dobrego jego przekładu. Papież dodaje, iż „żywa i głęboka miłość spisanego słowa Bożego to dziedzictwo, jakie św. Hieronim pozostawił Kościołowi poprzez swoje życie i dzieła”, a zarazem klucz do zrozumienia jego postaci. Owa biblijna miłość, owocująca niezliczonymi translatorskimi zajęciami Księcia egzegetów, winna stać się wzorem dla wszystkich chrześcijan, szczególnie tych, którzy są powołani do tłumaczenia i wyjaśniania biblijnych tekstów. Biskup Rzymu pisze zresztą, iż „żarliwe umiłowanie słowa Bożego,

2 „Książę egzegetów” (łac. „princeps exegetarum”) to tytuł, którym tradycyjnie określa się św. Hieronima; por. J. Chmiel, *400-lecie Biblii ks. Jakuba Wujka SJ*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1999), s. 2; <https://doi.org/10.21906/rbl.1772>; M. Józwiak, *Princeps exegetarum a język hebrajski na podstawie „Quaestiones hebraicae in Genesim”*, „Vox Patrum” 36 (2016) t. 65, s. 185–199; <https://doi.org/10.31743/vp.3502>. Łukasz Krzyszczuk twierdzi, iż takim mianem określili św. Hieronima papież Benedykt XV w encyklice *Spiritus Paraclitus* i powołuje się w tym względzie na prace: A. Klawek, *Princeps exegetarum. Ku czci św. Hieronima (420-1920)*, Poznań–Warszawa 1921, s. 3; K. Radoński, *Święci i Błogosławieni Kościoła Katolickiego. Encyklopedia Hagiograficzna*, Warszawa–Poznań–Lublin 1947, s. 172; por. Ł. Krzyszczuk, *Kameleon w egzegezie biblijnej św. Hieronima*, „Verbum Vitae” 32 (2017), s. 405. W łacińskim tekście encykliki *Spiritus Paraclitus* trudno się jednak doszukać takiego tytułu. Benedykt XV określa św. Hieronima mianem „Doctor Maximus sacris Scripturis explanandis”, o czym wzmiankuje także papież Franciszek w swoim liście. Łaciński tekst encykliki *Spiritus Paraclitus*: http://www.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus.html (7.04.2021). Ł. Krzyszczuk w swym artykule podaje błędną datę ogłoszenia encykliki: 20 września 1920. W rzeczywistości została ona ogłoszona 15 września 1920.

przekazanego Kościołowi w Piśmie Świętym³ jest „szczególną cechą osobowości duchowej św. Hieronima”. Chcąc zatem naśladować świętego egzegetę, trzeba zacząć nie tyle od wysiłku naukowego, ile właśnie od miłości wobec Pana Boga – Autora świętego słowa oraz Inicjatora Kościoła, któremu zostało ono powierzone, by owocować miłością także względem jego czytelników.

Umilowaniu Pisma Świętego w życiu św. Hieronima papież dedykuje cały rozdział swego listu, pisząc w nim, iż ów Doktor Kościoła poświęcił się Biblii „nie ze względu na gust estetyczny, ale – jak dobrze wiadomo – tylko dlatego, że prowadziło go ono do poznania Chrystusa”. Miłość do słowa Bożego wpływa zatem z miłości do jego Autora.

Ukochanie Biblii jest nierozzerwalnie związane z całkowitym oddaniem i poświęceniem się Chrystusowi i Jego słowu. Papież pisze o tym zarówno w wyżej cytowanym fragmencie, jak i na początku, stwierdzając, iż św. Hieronim podjął decyzję, „by całkowicie oddać się Chrystusowi i Jego słowu, poświęcając swoje życie na czynienie Bożych pism bardziej dostępnymi dla innych, poprzez swą nieustrudzoną pracę tłumacza i komentatora”. Święty tłumacz stał się zatem „sługą słowa Bożego, zakochanym w «ciele Pisma Świętego»”. Oba wymiary miłości, zarówno względem Boga, jak i Jego słowa, stanowią zresztą klucz do zrozumienia postaci Świętego Doktora, który łączył „z jednej strony absolutne i bezwzględne poświęcenie się Bogu, z wyrzeczeniem się wszelkich przyjemności ludzkich [...]; z drugiej zaś strony, trud wytrwałego studiowania, ukierunkowanego wyłącznie na coraz pełniejsze rozumienie tajemnicy Pana”, albowiem, jak zaznacza Franciszek, „wiedza jest wartościowa pod względem religijnym tylko wówczas, gdy opiera się na wyłącznym umilowaniu Boga”.

Nakreśloną powyżej zasadę miłości wobec Boga i Jego słowa nie zawsze łatwo zweryfikować i ocenić, przyglądając się poszczególnym tłumaczeniom Pisma Świętego. W ich ocenie bierze się pod uwagę różne kryteria⁴: wierność

3 Komisja Języka Religijnego Rady Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk ustaliła, iż w tytułach ksiąg uznanych w danej wspólnocie religijnej za objawione używa się wielkiej litery we wszystkich członach nazwy. Poprawny jest zatem zapis „Pismo Święte”. Niemniej jednak w polskim przekładzie listu *Scripturae Sacrae affectus* użyto małej litery w drugim członie, czyli „święte”. Jako że zapis ten jest niepoprawny, w niniejszym artykule dokonano korekty w cytacjach papieskiego listu wszędzie tam, gdzie zapis taki występuje; R. Przybylska, W. Przyczyna, *Pisownia słownictwa religijnego*, Tarnów 2011, nr 6.1, s. 26 (Teolingwistyka, 10).

4 Kryteria oceny przekładów biblijnych mogą być rozmaite. Na przykład w przeprowadzonym przez KAI w 1999 roku wśród polskich biblistów badaniu ankietowym, mającym na celu ocenę tłumaczeń Pisma Świętego na język polski, brano pod uwagę: wierność (wyżej oceniano przekłady dosłowniejsze), staranność (tzn. jednolitość metody, brak pomyłek itp.), piękno języka (jakość polszczyzny przekładu), jasność (przystępność dla współczesnego czytelnika) i użyteczność (przydatność w duszpaństwie i katechizacji, jakość objaśnień itp.). Wobec każdego przekładu i kategorii obliczono średnią ocenę, zaś suma punktów w poszczególnych kategoriach dała całościową ocenę przekładu. W Chro-

wobec tekstu oryginalnego, kontekst i realia językowe oraz kulturowe (zarówno źródła, jak i przekładu), a także cele przekładu. Okazuje się bowiem, iż zamierzenia przyświecające tłumaczowi nie zawsze dotyczą wyłącznie przetłumaczenia czy wy tłumaczenia tekstu nowym czytelnikom, lecz nierzadko ich ideologicznego uformowania, o czym pisze Marcin Majewski, analizując przekłady inkluzywne Biblii, czyli takie, które dążą do usunięcia uprzedzeń związanych z płcią, rasą, czy pochodzeniem. Na grunt tłumaczenia Pisma Świętego przenosi się w takich tłumaczeniach postulatory feminizmu i studiów *gender* dotyczących języka neutralnego płciowo („gender neutral language”)⁵. Lektura takich przekładów nasuwa pytanie, czy ważniejszy jest w nich Bóg, jako Autor słowa, czy też jego odbiorca, do którego życzeń – czy wręcz zachcianek – należy dostosować trudniejsze passusy, zmieniając ich wydźwięk bądź zupełnie je usuwając⁶. Jakże mocno powinny w tym miejscu wybrzmieć słowa cytowanego listu Franciszka: „Bez zrozumienia tego, co zostało napisane przez natchnionych autorów, samo słowo Boże pozbawione jest skuteczności (por. Mt 13, 19)⁷, i nie może wypływać zeń miłość do Boga”. To właśnie owa miłość, połączona, jak pisze Franciszek, z „ogołoceniem z wszelkich ambicji ludzkich i wszelkich dążeń światowych” jest podstawą wartości wiedzy naukowej, przede wszystkim biblijnej i teologicznej w ogóle.

Z powyższych spostrzeżeń rodzi się kolejne pryncypium translatorskie, sygnalizowane w papieskim liście, związane ze służbą wobec Bożego słowa.

stowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 465 (Rozprawy i Studia Biblijne, 10).

- 5 M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O przekładach i przekładaniu Pisma Świętego raz jeszcze*, Kraków 2019, s. 110–113. Książka M. Majewskiego jest dobrą pozycją wprowadzającą w zagadnienia przekładoznawstwa biblijnego.
- 6 „W przekładach inkluzywnych z Nowego Testamentu znikają «rybacy ludzi», a ich miejsce niech zajmą «rybacy mężczyzn i kobiet», zamiast «niewolników» są «zniewoleni», prawić Bożą (np. z Ps 110) zastępuje się «potężną ręką Boga» (żeby nie urazić leworęcznych czy zwolenników lewicy), króla zastępuje się władcą (by nie sugerować ideologii monarchistycznych), poza tym unika się metafor zrównujących ciemność ze złem, bo to z kolei może dotknąć niewidomych”. W radykalniejszych przekładach sformułowanie „Ojciec nasz” zastępuje się frazą „Ojciec nasz i Matko nasza”, zaś zamiast imienia „Bóg” pojawia się zwrot opisowy „Istota Żywa”. M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 112–113. Ingerencje w tekst oryginalny, zarówno w formie dodatków, jak i opuszczeń, stały się podstawą sprzeciwu Kościoła Rzymskokatolickiego względem języka inkluzywnego w przekładach liturgicznych; por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Instrukcja *Liturgiam authenticam* (28 marca 2001), pkt. 20, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kkultu/instrukcja_liturgiam_28032001.html (16.04.2021).
- 7 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszelkie odniesienia i cytaty biblijne podawane będą za Biblią Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia, wyd. V), oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski i in., Poznań 2008.

2. Posłuszeństwo Bogu, Jego słowu i Kościołowi

Rzadko sygnalizowane w biblijnym przekładoznawstwie jest posłuszeństwo Bożemu słowu, które wypływa z posłuszeństwa wobec jego Autora, a z kolei prowadzi do posłuszeństwa względem tych, którym powierzono depozyt jego właściwej interpretacji. Franciszek pisze o tym, ukazując św. Hieronima jako tego, którego „namiętna miłość do Pisma Świętego przepojona jest posłuszeństwem” Bogu i Kościołowi. W dalszej części swego wywodu papież dopowiada, na czym owo posłuszeństwo polega: nie jest ono jedynie „biernym odbiorem tego, co jest znane. Wręcz przeciwnie, wymaga ono czynnego zaangażowania w osobiste poszukiwanie. Można uznać św. Hieronima za wiernego i pracowitego «sługę» Słowa, całkowicie oddanego krzewieniu wśród swoich braci w wierze bardziej adekwatnego rozumienia powierzonego im świętego «depozytu» (por. 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 14)”.

Warto tu zwrócić uwagę na dwie sprawy. Pierwszą jest wyłuszczone w papieskim liście posłuszeństwo Bogu i Jego słowu, wyrażające się w posłuszeństwie wobec Kościoła, będącego z kolei gwarantem jego poprawnej interpretacji. Chodzi tu nie tyle o „konfesyjność” przekładu, czyli dedykowanie tłumaczenia Biblii dla danej grupy wyznaniowej⁸, ile o zaufanie wspólnocie wierzących, która prowadzona przez Ducha Świętego odkrywa zawarte w Bożych pismach znaczenie i sens. To właśnie Kościół jest bowiem właściwym miejscem poprawnej interpretacji biblijnej. Przypomniał o tym papież Benedykt XVI w adhortacji apostołskiej *Verbum Domini*, w której, cytując również św. Hieronima, przypomina, że „nie możemy nigdy sami czytać Pisma Świętego, gdyż natrafiamy na zbyt wiele zamkniętych drzwi i łatwo błądzimy”⁹.

Związek interpretacji Biblii z nauczaniem Kościoła uwypukla także dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*, w którym zaznaczono, iż czytanie Pisma Świętego winno być poprzedzone wiarą¹⁰. Jak zaznacza Waldemar Chrostowski, praca egzegety katolickiego schodzi szybko na manowce, jeśli lekceważy on, podważa bądź neguje prawo Kościoła do wia-

8 M. Majewski słusznie zaznacza, iż „najczęstszym problemem związanym z wiarygodnością danego tłumaczenia jest właśnie jego powiązanie z określoną tradycją wyznaniową, co sprawia, że postrzegane jest ono jako mało obiektywne”, bowiem „tłumaczenie nie jest kwestią wyznania, lecz kwestią filologii, znajomości języka i kultury. Przekład powinien uwzględniać obiektywizm naukowej filologii i wszystkich nauk pomocniczych translatoryki biblijnej, a nie preferencje ideowe czy konfesyjne”; M. Majewski, *Jak przekłady zmieniają Biblię...*, dz. cyt., s. 101.

9 Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini*, o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (30 września 2010), Kraków 2010, nr 30.

10 *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. i tłum. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 66–78, 87–90 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4).

rygodnej interpretacji ksiąg świętych. Więzy między Pismem Świętym a Kościołem są z natury nierozzerwalne i ta elementarna przesłanka winna być nieustannie podkreślana przy omawianiu zasad biblijnej hermeneutyki. Każdy, kto w jakikolwiek sposób podważa jedność całej Biblii lub izoluje ją od Kościoła, wyrwa ją z właściwego jej kontekstu. To samo dotyczy takiego uprawiania egzegezy biblijnej, które – deklarując podjęcie na użytek wierzących – podejmowane jest w oderwaniu od Kościoła, a nawet przeciw niemu („Biblia – tak, Kościół – nie”)¹¹. Przyjęcie prawa Kościoła do autentycznej interpretacji Biblii pociąga za sobą pokorne przyznanie, iż sprawność intelektualna komentatorów i ich ustalenia nie mogą stanowić wyłącznego kryterium lektury świętych ksiąg, lecz trzeba w tym względzie respektować integralną wiarę Kościoła. Biblia powstała z wiary i dla wiary, a podstawowym celem wszystkich ksiąg świętych jest budowanie i umacnianie wiary tych, którzy je czytają, rozważają i objaśniają. Pismo Święte należy zatem umiejscawiać w kontekście całokształtu działalności i nauczania Kościoła¹², i to w nim i w jego wierze może być budowana właściwa hermeneutyka biblijna¹³.

Pismo Święte jest fundamentem komunii, dlatego, jak pisze Franciszek, warto czytać je we wspólnocie: „Biblia została napisana przez lud Boży i dla ludu Bożego, pod natchnieniem Ducha Świętego. Jedynie w tej komunii z ludem Bożym możemy rzeczywiście dotrzeć z naszym «my» do istoty prawdy, którą Bóg chce nam przekazać”¹⁴. Warto w tym miejscu zacytować ważne słowa Franciszka z pisanego rok wcześniej, czyli 30 września 2019 roku, listu apostolskiego *Aperuit illis*, wydanego także z okazji wspomnienia św. Hieronima¹⁵. W kontekście roli Kościoła w autentycznej interpretacji Bożego słowa papież przypomina, iż to właśnie w tej wspólnocie Duch Święty działa mocą swego natchnienia, prowadząc do właściwego rozumienia świętych pism: „Konieczne jest zatem zaufanie działaniu Ducha Świętego, który nadal realizuje swoją szczególną formę natchnienia, gdy Kościół naucza Pisma Świętego,

11 W. Chrostowski, *Kościół i Biblia. Katolicka interpretacja Pisma Świętego a egzegeza historyczno-krytyczna*, w: *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, Warszawa 2009, s. 111–113 (Rozprawy i Studia Biblijne, 34).

12 W. Chrostowski, *Kościół i Biblia...*, dz. cyt., s. 115.

13 M. Chrostowski, *Katolicka hermeneutyka biblijna w świetle Adhortacji apostolskiej „Verbum Domini” Ojca Świętego Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 81 (2011) nr 2, s. 8, 10.

14 Papież Franciszek cytuje tu swoje wystąpienie: *Messaggio in occasione della XXIV solenne Seduta pubblica delle Pontificie Accademie* (4 grudnia 2019), „L’Osservatore Romano”, 6 grudnia 2019, s. 8.

15 List apostolski w formie Motu Proprio Ojca Świętego Franciszka *Aperuit illis*, w którym ustanawia Niedzielę Słowa Bożego (30 września 2019), http://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190930_aperuit-illis.html (9.04.2021).

a Magisterium wyjaśnia je w sposób autentyczny (por. *Dei Verbum*, 10), jak również wtedy, gdy każdy wierzący czyni z niego własną normę duchową¹⁶.

Drugą sprawą, na którą warto zwrócić uwagę, jest opisywana przez Franciszka służba i oddanie św. Hieronima wobec tych, dla których podejmował wysiłek przetłumaczenia i wytłumaczenia słowa Bożego. Wiedza i kompetencje tłumacza i egzegety winny zatem służyć nie tyle jemu samemu, ile dobru czytelników. Tłumacz pełni bowiem „funkcję «diakonalną», oddając się na służbę tym, którzy nie mogą zrozumieć znaczenia tego, co zostało prorocznie napisane”. Papież przywołuje tu obraz diakona Filipa, który wyjaśnił eunuchowi znaczenie proroctwa Izajasza (Iz 53, 7–8; Dz 8, 30–31). Służebną rolę wobec odbiorców Biblii pełniły także opisywane przez papieża wykształcenie i kultura św. Hieronima przywoływane jako „niezbędne dla każdego ewangelizatora”. Na służbę oddane było studium Świętego Doktora, ukazane w papieskim liście jako „wysiłek podejmowany we wspólnocie i w służbie dla wspólnoty, będąc wzorcem synodalności również dla nas, dla naszych czasów i dla różnych instytucji kulturalnych Kościoła, tak aby zawsze były «miejscem, gdzie wiedza staje się służbą, gdyż bez wiedzy, która rodzi się ze współpracy i prowadzi do współdziałania, nie ma prawdziwego i integralnego rozwoju ludzkiego»¹⁷. Niezwykle ciekawe jest papieskie stwierdzenie, w świetle którego „wiedza”, na którą składa się wysiłek intelektualny, studia oraz cały warsztat egzegetyczny, winna stać się „służbą”, czyli działaniem ukierunkowanym nie tyle na samo zdobycie umiejętności intelektualnych (nawet bardzo wyspecjalizowanych), ile na słuzenie owymi zdolnościami tym, którzy z różnych przyczyn zdobyć ich nie zdołali. Ojciec Święty opisuje w swym liście sytuację wielu ludzi mających co prawda wystarczającą formację intelektualną do lektury świętych ksiąg, jednak nierozumiejących ich przesłania. Potrzeba zatem nie tylko tłumacza, ale komentatora, zdolnego wprowadzić ich w arkana właściwej interpretacji świętych tekstów. Albowiem, jak stwierdza Franciszek, „wielu, nawet wśród praktykujących chrześcijan, otwarcie deklaruje, że nie umie czytać (por. Iz 29, 12), nie z powodu analfabetyzmu, lecz dlatego, że nie są przygotowani do rozumienia języka biblijnego, jego sposobów wyrażania i starożytnych tradycji kulturowych, wobec czego tekst biblijny okazuje się nieczytelny, jakby był napisany w nieznanym alfabecie i w niezrozumiałym języku”. Co więcej, „w wielu rodzinach chrześcijańskich nikt nie czuje się zdolny [...] do przekazania swoim dzieciom słowa Bożego, z całym jego pięk-

¹⁶ List apostołski w formie Motu Proprio Ojca Świętego Franciszka *Aperuit illis*, dz. cyt., nr 10.

¹⁷ Papież w tym miejscu listu *Scripturae Sacrae affectus* cytuje: Hieronymus, *Epistula 80*, nr 3, w: *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, pars II: Epistulae LXXI–CXX, red. I. Hilberg, Leipzig 1912, s. 105 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 55).

nem, z całą jego mocą duchową”. Z tego właśnie powodu Franciszek ustanowił Niedzielę Słowa Bożego¹⁸, zachęcając do modlitewnego czytania Biblii i poznawania słowa Bożego¹⁹, aby każdy wyraz religijności ubogacił biblijnym sensem i ukierunkował „na to, co stanowi szczyt wiary: pełne przyłgnięcie do tajemnicy Chrystusa”.

W życie religijne czytelników świętych tekstów winien wkroczyć nauczyciel-egzegeta, będący jednocześnie świadkiem, na co zwrócił uwagę już św. Paweł VI w adhortacji *Evangelii Nuntiandi*²⁰. W świetle myśli Franciszka egzegeta-świadek przynosi uwalniający klucz, by zastosować go wobec tekstów świętych „hermetycznie zamkniętych” dla interpretacji, czyli po prostu niezrozumiałych dla czytelników. Kluczem owego nauczyciela-świadka jest „klucz Chrystusa Pana, jedyne, który może złamać pieczęcie i otworzyć księgę”, o czym mówi Apokalipsa św. Jana (Ap 5, 1–10). Sam Franciszek przedstawia św. Hieronima jako „egzegetę, nauczyciela i przewodnika duchowego”, a zarazem jako „uprzywilejowanego świadka”, w czym zgadza się z orędziem końcowym XII Zgromadzenia Synodu Biskupów, poświęconego słowu Bożemu²¹, oraz cytowaną adhortacją Benedykta XVI *Verbum Domini*, wydaną również we wspomnienie św. Hieronima – 30 września 2010 roku.

„Wiedza będąca służbą” to jedno z kluczowych stwierdzeń papieskich opisujących twórczość Księcia egzegetów. Jego działalność translatorska ukierunkowana była na służbę Bogu i czytelnikom, w czym można upatrywać prawdziwy dowód miłości. Święty Doktor „ofiaruje swoją pracę tłumacza i komentatora jako munus amicitiae [posługę przyjaźni]. Jest to przede wszystkim dar dla przyjaciół, odbiorców i adresatów jego dzieł, których prosi, by czytali je raczej przyjaznym niż krytycznym okiem, a następnie dla czytelników, jemu współczesnych i wszystkich czasów”. Papież dodaje, że także ostatnie lata życia św. Hieronim spędził „w służbie braciom poprzez swoje dzieła”.

18 List apostolski w formie Motu Proprio Ojca Świętego Franciszka *Aperuit illis*, dz. cyt., nr 2–3.

19 Papież nawiązuje tu do swej adhortacji apostolskiej: *Evangelii gaudium*, o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (24 listopada 2013), Kraków 2013, nr 152, 175.

20 Cytowane zdanie brzmi następująco: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”; Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii Nuntiandi*, o ewangelizacji w świecie współczesnym (8 grudnia 1975), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html (9.04.2021). Paweł VI cytuje w tym miejscu swoje *Przemówienie do członków „Concilium de Laicis”* (2 października 1974), „Acta Apostolicae Sedis” 66 (1974), s. 568.

21 Synod Biskupów, Orędzie do Ludu Bożego XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów *Słowo Boże w historii* (24 października 2008), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie 1/309 (2009), s. 24 nn. W polskim tłumaczeniu przypisu 5. listu *Scripturae Sacrae affectus* wkraść się błąd w dacie cytowanego wyżej orędzia. Polski przekład podaje datę 4 października 2008, podczas gdy orędzie to datowane jest na 24 października 2008. Poprawną datę podają m.in. tekst łański i angielski papieskiego dokumentu.

„Gorliwość sługi dla sprawy Bożej”, którą według Franciszka przejawiał Święty Doktor, winna zatem obejmować zarówno pobożność, posłuszeństwo, jak również wnikliwe studium, które jawi się jako kolejne pryncypium kompetentnego tłumacza Biblii.

3. Konieczność studium

Skoro tłumacz winien być w tej samej mierze świadkiem, co nauczycielem, oprócz miłości wobec Boga i Jego słowa potrzeba mu także gruntownej wiedzy zdobywanej w czasie gorliwego i systematycznego studium. Opisując postać św. Hieronima, Franciszek zaznacza, iż „to właśnie w studium ujawniają się jego pasja i szczodrość. To błogosławiony niepokój, który prowadzi go i sprawia, że jest niestrudzony i pełen pasji w swoich badaniach”, szczególnie dotyczących nauki języków greckiego i hebrajskiego, których znajomość ćwiczy także w samotności – na pustyni Chalkis. Już sama postawa Świętego Doktora i przykład jego życia stanowią niemałą zachętę nie tylko do studiowania i zdobywania kolejnych umiejętności, ale także do wytrwałości i niezłomności. „Błogosławiony niepokój”, o którym pisze papież, tylko pozornie wydaje się sprzecznością. W rzeczywistości bowiem każdy długotrwały wysiłek może stanowić swoisty „niepokój” dla pozornie ustabilizowanego i spokojnego życia, także naukowego. Gdy jednak ów trud podejmowany jest w sposób niestrudzony i rzetelny, przynosi błogosławione owoce, podobnie jak karcenie, które „na razie nie wydaje się radosne, ale smutne, potem jednak przynosi tym, którzy go doświadczyli, błogi plon sprawiedliwości” (Hbr 12, 11).

Samo studium, choćby najbardziej gorliwe, nie może być jednak celem samym w sobie, podejmowanym dla przelotnego zadowolenia. Święty Hieronim, wedle słów papieża, traktował je bowiem jako „ćwiczenie życia duchowego, środek dotarcia do Boga. Zatem również jego formacja klasyczna zostaje podporządkowana bardziej dojrzałej służbie dla wspólnoty kościelnej”. Można tu dostrzec kolejny pożytek płynący z naukowego wysiłku, mianowicie ćwiczenie się w życiu duchowym, którego celem jest zjednoczenie duszy z Bogiem. Wymiar ten nie zawsze dochodzi do głosu w naukowej – nawet teologicznej – refleksji nad studiowaniem i zdobywaniem wiedzy. Ukazywanie studium jako duchownego ćwiczenia, służącego pogłębieniu osobistej i wspólnotowej pobożności, jest wyzwaniem aktualnym w każdych czasach. Pomaga bowiem ujrzeć i umiłować to, co najcenniejsze, a co można odnaleźć w modlitewnej ciszy, tak nieodzownej w każdym, a szczególnie naukowym wysiłku. Franciszek zaznacza, iż „wsłuchując się w Pismo Święte, Hieronim odnajduje

samego siebie, oblicze Boga i oblicze swoich braci”. Owo zasłuchanie możliwe było jednak dzięki wytrwałemu studium. Papież przypomina w tym względzie najznamienitsze dzieła malarstwa zachodniego ukazujące różne odcienie świętości Hieronima. Jednym z przykładów jest twórczość Albrechta Dürera, który nie raz odmalowywał postać Księcia egzegetów „jako uczonego, siedzącego przy biurku, zamierzającego tłumaczyć i komentować Pismo Święte, otoczonego woluminami i zwojami, zaangażowanego w misję obrony wiary poprzez myśl i pismo”. Albowiem „dla niego studia nie ograniczały się do lat młodości jego formacji; były stałym zaangażowaniem, priorytetem każdego dnia jego życia. Krótko mówiąc, możemy powiedzieć, że przyswoił on całą bibliotekę i stał się szafarzem wiedzy dla wielu innych”.

Nie należy zapominać o drugim aspekcie naukowej działalności św. Hieronima, czyli o podporządkowaniu wiedzy „bardziej dojrzałej służbie dla wspólnoty kościelnej”. Ponownie w papieskim liście wybrzmiewa służebna rola wiedzy, tłumaczenia czy w ogóle wysiłku egzegetycznego. Przynosi on wówczas największe i najtrwalsze owoce. Księżę egzegetów „przeżywa najbardziej owocny i intensywny okres swego życia, całkowicie oddany studium Pisma Świętego, zaangażowany w monumentalne dzieło przekładu całego Starego Testamentu z oryginału hebrajskiego. Jednocześnie komentuje księgi prorockie, Psalmi, dzieła św. Pawła i pisze podręczniki do studiowania Biblii. Cenna praca zespolona w jego dziełach jest owocem konfrontacji i współpracy, od kopiowania i zestawiania ze sobą manuskryptów, po refleksję i dyskusję”. Cały wysiłek podporządkowany był jednak miłości do Autora świętego słowa oraz służbie czytelnikom. Studium jest zatem drogą do zjednoczenia z Bogiem, która prowadzi przez konkretną służbę braciom.

Pamiętając, że „nie ma takiej sztuki, której można by się nauczyć bez mistrza”, św. Hieronim wytrwale studiował, a jego wysiłek może być wzorem także dla potomnych. Z tego powodu papież docenia najbardziej znaczące ośrodki doskonalenia umiejętności biblijnych i patrystycznych, jak Papieski Instytut Biblijny czy Augustinianum w Rzymie, a w Jerozolimie École Biblique i Studium Biblicum Franciscanum. Papież podkreśla zarazem, że „każdy wydział teologiczny musi się starać, żeby nauczanie Pisma Świętego było zaprogramowane w taki sposób, żeby zapewnić studentom kompetentne umiejętności interpretacji, zarówno w egzegezie tekstów, jak i w syntezie teologii biblijnej”. Zwraca także uwagę, by „promować formację obejmującą wszystkich chrześcijan, tak aby każdy z nich mógł otworzyć świętą księgę i czerpać z niej bezcenne owoce mądrości, nadziei i życia”²². Taka formacja,

22 Papież nawiązuje tu do Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 21; w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.

owocująca dobrym zrozumieniem, a zatem także i tłumaczeniem Bożego słowa kolejnym pokoleniom, ubogaca cały Kościół, stając się inkulturacją biblijnego orędzia w życie i świat nowych czytelników. To wyznacza z kolei kolejne pryncypium translatorskie.

4. Budowanie kultury spotkania

Franciszek pisze, iż podobnie jak dzieło translatorskie św. Hieronima korzysta ze sposobów wyrażania się oraz kultury łacińskich klasyków, tak i samo jego tłumaczenie, obfitujące w treści symboliczne i wyobraźnię, stało się „twórczym elementem kultury”. Poprzez Wulgatę ów wybitny Doktor Kościoła Zachodniego „inkulturował” Pismo Święte do języka i kultury łacińskiej, co stało się trwałym wzorcem dla działania misyjnego Kościoła. Jeden z paragrafów papieskiego listu nosi nawet tytuł: *Tłumaczenie jako inkulturacja*, stąd trzeba zwrócić uwagę na ten nie zawsze doceniany aspekt biblijnej działalności translatorskiej. W rzeczywistości nowe formy wyrazu i tłumaczenia „ubogacają” samą Biblię, co Franciszek wyraźnie stwierdza, pisząc, że „pozytywne wartości i formy każdej kultury stanowią ubogacenie dla całego Kościoła. Różne sposoby, w jakie słowo Boże jest głoszone, rozumiane i przeżywane w każdym nowym tłumaczeniu, ubogacają samo Pismo Święte”.

Warto w tym miejscu przytoczyć zdanie francuskiego uczonego Georges Mounina, który ironicznie określał każde dobre tłumaczenie jako *belle infedèle* („niewierna piękność”), a więc piękne, ale zawsze z pewną dozą niewierności względem źródła, zwłaszcza gdy dane tłumaczenie próbuje połączyć odmienne systemy językowe i kulturowe. Opinia ta przywołuje z kolei na myśl poglądy Miguela de Cervantesa, autora *Don Kichota*, według którego każda wersja jest jakby odwrotną stroną, jednak zawsze przyćmioną, pięknego arasu. Problemy związane z tłumaczeniem nie są bowiem wyłącznie natury lingwistyczno-literackiej, ale też hermeneutycznej, zwłaszcza gdy chodzi o Pismo „święte”²³. Święty Hieronim poprzez swoje umiłowanie zarówno Bożego słowa, jak i jego czytelników pokazał, że dobry przekład tekstu świętego nie musi być niewolniczym naśladowaniem kultury źródłowej, lecz może być także jej twórczym rozwinięciem i ubogaceniem. Franciszek przytacza tu znane wyrażenie św. Grzegorza Wielkiego, który mawiał, że Pismo Święte wzrasta

23 Obie opinie za: G. Ravasi, *Niczym „biblioteka Chrystusa”. O liście apostolskim Papieża Franciszka „Scripturae Sacrae affectus”*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 10/426 (2020), s. 38.

wraz z jego czytelnikiem²⁴, „otrzymując na przestrzeni wieków nowe akcenty i nowe brzmienia”.

Franciszek przypomina, że „Biblia musi być stale przekładana na język i mentalność każdej kultury i każdego pokolenia, także na globalną zsekularyzowaną kulturę naszych czasów”²⁵. Nawiązując do myśli współczesnych znawców i specjalistów w dziedzinie traduktologii i interpretacji dzieł literackich (P. Ricoeur, L. Wittgenstein, G. Steiner), Franciszek buduje analogię „między tłumaczeniem, jako aktem otwartości językowej, a innymi formami gościnności²⁶. Z tego powodu tłumaczenie nie jest pracą, która dotyczy jedynie języka, lecz odpowiada w istocie szerszej decyzji etycznej, która wiąże się z całą wizją życia. Bez tłumaczenia różne wspólnoty językowe nie byłyby w stanie porozumieć się ze sobą; zamknęlibyśmy jedni przed drugimi bramy historii i zaprzeczylibyśmy możliwości budowania kultury spotkania²⁷. Bez tłumaczenia bowiem nie udziela się gościnności, a wręcz przeciwnie, umacniają się praktyki wrogości. Tłumacz jest budowniczym mostów. Ileż pochopnych sądów, ile potępień i konfliktów wynika z tego, że nie znamy języka innych i nie przykładamy się, z wytrwałą nadzieją, do tej niekończącej się próby miłości, jaką jest tłumaczenie!”

Polski tekst papieskiego orędzia, przekładający tłumaczenie jako „próbę miłości”, warto zestawić z tekstem łacińskim, który zawiera w tym miejscu słowa: „continuae demonstrationi amoris”, co można oddać przez: „niekończący się dowód miłości”²⁸. Trzeba przyznać, że działalność translatorską niezwykle rzadko określa się „dowodem miłości”, tym bardziej w znaczeniu stałej postawy. Choć miłość do Boga i potencjalnych czytelników przekładu jest z pewnością milcząco zakładana u wielu tłumaczy świętych tekstów, to jednak w orędziu papieskim owa miłość nabiera wręcz mocy zobowiązującej. Określenie tłumaczenia „dowodem miłości” wyjaśnia się zresztą w oparciu o całą wymowę papieskiego listu, wręcz przesyconego apelem o miłość wobec Boga

24 Łaciński cytat brzmi dosłownie: „divina eloquia cum legente crescunt”, czyli: „Słowa Boże wzrastają z tym, kto je czyta”; Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, I, VII, 8, w: *Sancti Gregorii Papae I Congnomento Magni Opera Omnia*, t. II, red. J.-P. Migne, Paris 1857, s. 843 D (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 76); por. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, dz. cyt., nr 30.

25 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, dz. cyt., nr 116.

26 Papież nawiązuje tu do dzieła: P. Ricoeur, *O tłumaczeniu*, w: P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, tłum. T. Swoboda, S. Ułaszek, Gdańsk 2008.

27 Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, dz. cyt., nr 24.

28 Podobnie brzmi tekst angielski: „endless demonstration of love” oraz włoski: „interminabile prova d’amore”. Różne wersje papieskiego listu za: <http://www.vatican.va> (10.04.2021). Być może polskiemu tłumaczowi chodziło o użycie słowa „próba” jako „wynik doświadczeń”, a więc „dowód”; por. hasło: „próba”, w: *Słownik Języka Polskiego online*, <https://sjp.pl/próba> (10.04.2021).

i Jego słowa, Kościoła czy właśnie czytelników. Jak już wyżej wspomniano, umiłowanie Pisma Świętego, na które składa się jego studiowanie oraz przylgnięcie do niego życiem, jest zasadniczym dziedzictwem św. Hieronima²⁹.

Przytoczone na początku niniejszego artykułu popularne określenie *traduttore traditore*, w świetle którego tłumacz jest „zdrajcą” tekstu oryginalnego poprzez jego interpretację, warto zestawić z powyższymi spostrzeżeniami Franciszka, w świetle których tłumaczenie buduje „kulturę spotkania”, a tłumacz jest „budowniczym mostów”, albowiem „nie ma zrozumienia bez tłumaczenia³⁰: nie zrozumielibyśmy ani siebie samych, ani też innych”. Owocem dobrych „budowniczych mostów” są ich przekłady, które śmiało można nazwać „pomostami międzykulturowymi”. Przytoczone określenie oprócz Wulgaty odnieść można do LXX, którą Franciszek w swoim liście zaledwie wzmiankuje, jednak dla niniejszego wywodu przytoczenie jej walorów ma zasadnicze znaczenie. Siedemdziesięciu autorów przekładu LXX zbudowało pomost nie tylko między różnymi językami, lecz – co równie ważne – pomiędzy dwiema odmiennymi kulturami i sposobami pojmowania świata – hebrajskim i greckim. Dzięki temu zabiegowi Biblia stawała się zrozumiała dla mieszkańców diaspory, Żydów greckojęzycznych i w ogóle dla czytelników niewładających językiem hebrajskim. Taką rolę „pomostu” spełniały przede wszystkim księgi deuterokanoniczne³¹. Warto przyrzeć się choćby pokrótce znaczeniu tego przekładu w świetle nakreślonych wyżej pryncypiów translatorskich.

4.1. Septuaginta jako przykład pomostu międzykulturowego

Skoro, jak pisze Franciszek, „wielojęzyczności św. Hieronima zawdzięczamy bardziej powszechne rozumienie chrześcijaństwa, a jednocześnie bardziej spójne z jego źródłami”, to wniosek ten można z równym prawdopodobieństwem odnieść do LXX, która umożliwiła lepsze poznanie i zrozumienie Biblii hebrajskiej czytelnikowi greckojęzycznemu.

Jak zaznacza Krzysztof Piotr Kowalik, coraz powszechniej zwraca się uwagę, iż LXX jest nie tyle translacją, ile przykładem egzegezy wewnątrztekstualnej, co odzwierciedla zarówno interpretacyjny charakter przekładu, jak również ukazuje pryncypia hermeneutyczne, którymi kierowali się tłumacze poszczególnych ksiąg biblijnych w okresie międzytestamentalnym. Przykła-

29 G. Ravasi, *Niczym „biblioteka Chrystusa”...*, dz. cyt., s. 38.

30 Papież Franciszek odnosi się w tym miejscu do publikacji: G. Steiner, *Po wieży Babel: problemy języka i przekładu*, tłum. O. i W. Kubińscy, Warszawa 2018.

31 K. P. Kowalik, *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie z Rdz 11,27–25,18 w Septuagincie*, Częstochowa 2010, s. 73 (Series Biblica Paulina, 8). Poglądy nakreślone przez tego autora stanowią zasadniczą podstawę spostrzeżeń zawartych w niniejszym paragrafie.

dem tego może być także odmienna kolejność ksiąg w obu „kanonach”: hebrajskim i greckim³². Porządek przyjęty w LXX pozwala na określenie gatunku literackiego danego dzieła, jako że w Biblii greckiej księgi pogrupowane są w trzech zbiorach: historyczno-narracyjnym, prorockim i poetycko-narracyjnym. Taki układ jest odmienny od porządku przyjętego w Biblii hebrajskiej, zaś w kanonie chrześcijańskim stanowi podstawę przejścia do Nowego Testamentu i zarazem odzwierciedla zbiór ksiąg Starego Testamentu przyjęty przez Kościół pierwszych wieków³³. Porządek ksiąg w LXX jest zatem świadectwem interpretacji Pism stosowanej przez chrześcijan, a dokonanej na bazie zestawień Biblii greckiej.

Choć każde tłumaczenie jest interpretacją tekstu oryginalnego, to LXX stanowi przekład sam w sobie oryginalny. Tłumacz³⁴ LXX odgrywał rolę pośrednika między dwiema kulturami, będąc swoistym mediatorem pomiędzy tekstem oryginalnym a jego czytelnikiem. Jego pośrednictwo jednak nie ograniczało się wyłącznie do funkcji osoby przekazującej tekst identyczny względem tekstu pierwotnego, który został wyrażony w nowym języku, lecz prowadziło do zrozumienia tego tekstu. Tłumacz jest zatem pośrednikiem, „pomostem” pomiędzy kulturą, w której powstał dany tekst, a kulturą, w jakiej żyją odbiorcy jego przekładu. Stara się dokonać takiej interpretacji, by czytelnicy mogli wnikać w sens danego tekstu. Będąc odbiorcą tekstu, przekazuje również jego własne rozumienie.

Biorąc pod uwagę zasady hermeneutyczne judaizmu międzytestamentalnego, można sądzić, iż tłumacz LXX przekładał trudne do zrozumienia fragmenty Biblii hebrajskiej w celu jaśniejszego ukazania ich sensu, a jednocześnie starając się odpowiedzieć na problemy obecne w środowisku odbiorców tekstu. Jego posługa zaspokajała zatem także potrzeby duchowe członków diaspory. Stosowane w ówczesnych czasach pryncypia translatorskie i hermeneutyczne oscyływały bowiem między dwoma biegunami: dosłownością

32 Pisząc o poszczególnych „kanonach”, w tym przypadku warto podkreślić, iż w czasie powstawania LXX nie istniał jasno określony kanoniczny zbiór ksiąg biblijnych, stąd przy tym słowie został użyty cudzołósł. Późniejszy wybór poszczególnych recenzji przez rabinów w Jamni odzwierciedla poglądy egzegetyczne judaizmu rabinicznego, podobnie jak różnice translacyjne LXX względem Tekstu Masoreckiego stanowią egzemplifikację poglądów teologicznych tłumaczy; K. P. Kowalik, *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie...*, dz. cyt., s. 72, 79.

33 K. P. Kowalik, *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie...*, dz. cyt., s. 72. Akceptacja Biblii greckiej w Kościele chrześcijańskim i jej chrystologiczna interpretacja stała się przyczyną rezerwy, a następnie odrzucenia LXX przez rabinów. Konsekwencją takiego nastawienia było zainicjowanie nowych przekładów Biblii hebrajskiej na grekę, w różny sposób nawiązujących do tłumaczenia aleksandryjskiego; K. P. Kowalik, *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie...*, dz. cyt., s. 61–62, 72–74.

34 Określenie „tłumacz” trzeba tu rozumieć w sensie tłumacza zbiorowego, jako że w przekładzie LXX uczestniczyło wielu tłumaczy – wedle tradycji było ich siedemdziesięciu lub siedemdziesięciu dwóch.

i interpretacją – pozwalającą na włączenie tekstu w szerszą strukturę i zabiegi prezentowane przez autora przekładu. Objaśnianie translacyjne miało jednak zawsze na celu zachowanie wierności tradycji, a zarazem jej aplikację do zmieniających się okoliczności życiowych³⁵.

Osobną kwestią pozostaje wytłumaczenie rozbieżności między tekstem hebrajskim a tłumaczeniem greckim podjęte z perspektywy dodatków i braków w poszczególnych wersjach³⁶. Pomocą w tym względzie może być zabieg komparatystyki filologicznej między Biblią hebrajską, LXX oraz targumami aramejskimi³⁷. Wyniki tej analizy ukazują zbieżność wielu *passusów* LXX z targumami, przynajmniej w przypadku Księgi Rodzaju. Choć szczegółowa analiza poszczególnych ksiąg w tym zakresie przekracza ramy niniejszego artykułu, warto uznać targumy i tekst hebrajski za wspólną bazę dla przekładu LXX. Zjawisko targumizmu może stanowić wartościowy punkt wyjściowy działalności translatorskiej w środowisku żydowskim. Przyjęcie takiej perspektywy pozwala wyjaśnić zjawisko wprowadzania elementów interpretacyjnych do tekstu³⁸.

LXX jest niezwykle ważnym świadectwem interpretacji Biblii hebrajskiej. Biorąc pod uwagę czas jej powstania, stanowi najstarsze, pełne, kompletne i jednoznacznie datowane źródło rozumienia tekstu biblijnego wewnątrz samej wspólnoty żydowskiej. Autorzy greckiego przekładu starali się jednak nie tyle „przetłumaczyć”, ile „wytłumaczyć” orędzie biblijne w taki sposób, by uczynić je zrozumiałym dla nowych czytelników, żyjących nie tylko w odmiennych realiach językowych, ale także kulturowych. LXX umożliwiła im zrozumienie zarówno korzeni własnej wiary, jak i stanowiła wydatną pomoc w jej zachowywaniu. Grecy tłumacze Biblii hebrajskiej oddali tekst w nowej szacie językowej, tworząc jednocześnie zespół nowych pojęć dla ukazania przejrzystości Bożego słowa. Podjęli się trudnego, lecz niezwykle potrzebnego dzieła aktualizacji biblijnego orędzia w nowych warunkach w taki sposób, by

35 K. P. Kowalik, *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie...*, dz. cyt., s. 74.

36 Na ten temat zob. B. Strzałkowska, *Mowy Elihu (Hi 32–37) oraz ich reinterpretacja w Biblii greckiej*, Warszawa 2009 (Rozprawy i Studia Biblijne, 35); B. Strzałkowska, *Księga Przysłów 1–9 w Septuagincie. Analiza „dodatków” i „braków” w zestawieniu z Tekstem Masoreckim w świetle starożytnych świadectw tekstualnych*, Warszawa 2017 (Rozprawy i Studia Biblijne, 48).

37 Trzeba pamiętać, iż nazwa „targum” dopiero w późniejszym okresie została zawężona do aramejskich przekładów ksiąg świętych. Początkowo oznaczała każdy przekład na język inny niż hebrajski; W. Chrostowski, *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, „Przegląd Powszechny” 4 (1988), s. 82–96; W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, „Collectanea Theologica” 66 (1996) nr 1, s. 47.

38 K. P. Kowalik, *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie...*, dz. cyt., s. 78–79.

stanowiło ono odpowiedź na zmieniające się i wciąż nowe realia życia odbiorców³⁹, dla których zbudowali prawdziwy „pomost międzykulturowy”.



Ukazana w liście *Scripturae Sacrae affectus* postać Księcia egzegetów każe zwrócić uwagę na ważny aspekt jego działalności translatorskiej, mianowicie miłość względem Pisma Świętego w wymiarze „litery” i „ducha”⁴⁰. Narysowane w niniejszym artykule pryncypia dobrego przekładu Biblii, a więc: umiłowanie Boga i Jego słowa, posłuszeństwo Bogu, Jego słowu i Kościołowi, konieczność studium oraz budowanie kultury spotkania, wraz z ukazaniem LXX jako pomostu międzykulturowego, streszczają się właśnie w umiłowaniu „litery” oraz „ducha” słowa Bożego. Przez „literę” trzeba rozumieć gorliwość w zgłębianiu języka i kultury tekstu źródłowego, a więc biblijnego *Sitz im Leben*, przez „ducha” zaś – modlitwę, będącą wzniesieniem duszy w kierunku Autora, który z niezgłębianej miłości objawił ludziom swe słowo. Pamiętając, że Pismo Święte „przekracza siebie, gdy karmi życie wierzących”⁴¹, także jego czytelnik winien „przekraczać siebie”, nieustannie przechodząc od ducha do litery, wiedząc, iż oba elementy są istotne w procesie tłumaczenia i objaśniania ksiąg świętych. Trafnym podsumowaniem mogą być tu wciąż aktualne słowa Benedykta XVI: „W odtwarzaniu związków między różnymi sensami Pisma decydujące znaczenie ma uchwycenie przejścia od litery do ducha. Nie jest to przejście automatyczne i spontaniczne; konieczne jest raczej wzniesienie się ponad literę [...]. I tak odkrywamy, dlaczego autentyczny proces interpretacji nie jest nigdy procesem jedynie intelektualnym, ale również życiowym, w którym wymagane jest pełne włączenie się w życie kościelne, jako życie «według ducha» (Ga 5, 16)”⁴².

39 K. P. Kowalik, *Reinterpretacja tekstu o Abrahamie...*, dz. cyt., s. 80.

40 G. Ravasi, *Niczym „biblioteka Chrystusa”...*, dz. cyt., s. 37.

41 List apostolski w formie Motu Proprio Ojca Świętego Franciszka *Aperuit illis*, dz. cyt., nr 14.

42 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, dz. cyt., nr 38.



UCZEŃ PIOTRA I PAWŁA, WIERNY, ZWIĘZŁY PRZEKAZICIEL DOBREJ NOWINY

Wybitny krakowski biblista, dla którego przygotowujemy tę jubileuszową księgę, dużo pracy poświęcił badaniu Pierwszego Listu Świętego Piotra. Dane o zmartwychwstaniu Jezusa, zawarte w tym liście, dokładnie omówił w rozprawie doktorskiej nauk biblijnych na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie¹. Opracował też do wspomnianego listu wspaniały komentarz². W naszym opracowaniu zajmujemy się dziełem ucznia św. Piotra, św. Marka, autora Ewangelii, która najprawdopodobniej powstała w obecnej formie jako pierwsza z czterech³.

Ojcowie Kościoła traktowali Ewangelię św. Marka jako skrót Ewangelii św. Mateusza i stosunkowo rzadko komentowali. Niewiele jej fragmentów, poza opisem Męki Pańskiej w Wielki Wtorek, odczytywano w liturgii rzymskiej do reformy posoborowej⁴. Obecnie ceni się ją jako najstarszy zachowany przekaz danych o słowach i czynach Jezusa Chrystusa. W jej centrum „znajduje się tajemnica tożsamości mesjańskiej Jezusa, a dokładnie – Syna Bożego

1 *L'interpretazione della risurrezione e dei suoi effetti.*

2 *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2007 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17).

3 Por. Ph. Rolland, *Les premiers évangiles*, Paris 1984 (Lectio divina, 116); P. Benoit, M.-É. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères*, I-II, [Paris] 1972, zwłaszcza II, s. 15–29.

4 Por. B. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Commentaire*, Paris 1983, s. 13n (Lire la Bible).

[...] odsłaniającą się „stopniowo tylko tym, którzy angażują całe swoje życie w Jego sprawę”⁵.

Zgodnie z Tradycją autor był związany ze św. Piotrem. Dzieło powstało ok. roku 70. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy przed, czy po zburzeniu Jerozolimy – mowa eschatologiczna może być zapowiedzią podobną do nauczania proroków ST, nie musi opierać się na przeżyciach uczestników tragedii narodowej i religijnej Żydów⁶.

Jako pierwsza, najstarsza Ewangelia, stanowi bardzo cenne i ważne świadectwo o zbawczym dziele Jezusa. Przekazuje je w sposób prosty, konkretny, dyskretny, zwięzły, wyrażając tak głęboką teologię. Zwraca uwagę świeżość przekazu, celne sformułowania (trudno powiedzieć, czy przekaz bezpośrednich słów Jezusa, czy osobiste cechy autora ważne i cenne dla współczesności, która nie lubi wielkich słów, lecz zwraca uwagę na konkret i autentyczność świadectwa). W naszych rozważaniach zwrócimy uwagę na kilka cennych szczegółów, które stanowią cechy wiernego, zwięzłego Przekaziciela Dobrej Nowiny.

1. Pierwszy werset — tytuł jako trafne określenie treści dzieła

Pierwsze słowa Księgi, jej tytuł, to: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego (avrch. τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ])” (Mk 1, 1). Niektóre rękopisy mają równoznaczne: υἱοῦ τοῦ Κυρίου.

Geza Vermes i wcześniej inni (np. pozytywiści) twierdzili, że Bogiem uczynili Jezusa św. Paweł i św. Jan⁷, tymczasem w Ewangeliach synoptycznych Jezus ukazany jest nie tylko jako zdolny, gorliwy żydowski nauczyciel, ale w prostszy sposób wyrażone jest to, co św. Paweł i św. Jan mocno określili jako równość z Ojcem.

Około 2000 roku ks. Tomasz Węclawski rozesał biblistom swój przekład Ewangelii św. Marka⁸. We wstępie wyraził pogląd, że podczas redakcji Ewan-

5 A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1–8, 26. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 51 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 2/1).

6 Por. A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1–8, 26...*, dz. cyt., s. 50–57; R. Bartnicki, *Autorstwo Ewangelii według św. Marka*, w: *Liturgia Domus Carissima*, F.B. Nadolski, red. A. Durak, Warszawa 1988, s. 42–56.

7 Por. G. Vermes, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003; G. Vermes, *Twarze Jezusa*, tłum. J. Kołak, Kraków 2008.

8 Dobra nowina według św. Marka – polski przekład Ewangelii Marka dokonany przez ks. Tomasza Węclawskiego. Pierwsze wydanie przekładu ukazało się na przełomie 1999 i 2000 nakładem parafii rzymskokatolickiej pod wezwaniem Maryi Królowej w Poznaniu. Drugie wydanie opublikowało w roku 2004 dominikańskie wydawnictwo „W drodze”.

geliu jeszcze nie rozumiano tego tytułu jako jedności natury z Bogiem. Na ogół bibliści uważali to wtedy za naśladowanie niemieckich liberalnych autorów. Obecnie widać, że był to już początek odchodzenia od wiary w Bóstwo Chrystusa i usiłowanie wytłumaczenia sobie i innym, że to owoc późniejszego rozwoju refleksji, a nie świadomości samego Chrystusa, którą wielokrotnie wyrażał swoimi słowami i potwierdzał czynami, a uczniowie różnie rozumieli i przekazywali, dochodząc stopniowo do głębi i precyzji wypowiedzi.

Tytuł Ewangelii wyraża naukę – przekonanie młodego Kościoła o tym, co późniejsze sformułowania dogmatyczne określiły jako unię hipostatyczną, połączenie natury Boskiej i ludzkiej w Osobie Jezusa Chrystusa. Najpierw wymienione jest ludzkie imię – Jezus, potem tytuł Chrystus – namaszczony (Mesjasz), potem godność Boska – Syn Boży.

Tytuł „Syn Boży” jako określenie Jezusa występuje w Ewangelii św. Marka wielokrotnie (1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; 15, 39), wyrażając wiarę autora i wspólnoty, w której działał⁹. Wypowiedzi Boga podczas chrztu w Jordanie (1, 11) oraz setnika po śmierci Jezusa (15, 39) można uważać za ramy obejmujące całe dzieło, rodzaj chiazmu, przez który Ewangelista podkreśla to, co jest najważniejsze w treści jego utworu.

Widać, jak krótkie zdanie wyraża bardzo wiele treści i trafnie pokazuje zarówno zawartość utworu, jak też podstawową dla chrześcijaństwa prawdę wiary.

Analogię do pierwszego zdania Ewangelii św. Marka, najwcześniej napisanej – tworząc z nim rodzaj chiazmu – stanowi pierwszy epilog Ewangelii św. Jana, ostatniej z czterech: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze, uczynił Jezus wobec uczniów. Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym (ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), i abyście wierząc mieli życie w imię Jego” (J 20, 30n). Celem obu dzieł jest przekaz prowadzący do wzbudzenia wiary, że konkretny człowiek Jezus jest Chrystusem – Mesjaszem i Synem Bożym. Taka wiara

Takie słowa jak „duch święty” czy „syn” (w odniesieniu do Jezusa) zostały napisane małą literą. Według tłumacza św. Marek nie używał ich w takim znaczeniu, w jakim to robi dzisiejszy Kościół. Na podstawie: https://pl.wikipedia.org/wiki/Dobra_nowina_wedlug_sw_Marka (dostęp: 23.06.2021).

9 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 77n (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/2); A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1–8, 26...*, dz. cyt., s. 67; R. Pesch, *Das Markusevangelium, 1. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 26*; Freiburg Basel–Wien 1977, s. 77 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 2/1); C.S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1986, s. 194n (Anchor Bible, 27); J. Gnillka, *Das Evangelium nach Markus*, Leipzig 1980, s. 43 (Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament, 2/1 und 2); F. Sieg, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka, cz. 1: (Mk 1,1–4,34) Jezus głosi Krolestwo Boże*, Pelplin 2008, s. 20–22.

jest jedyną drogą prowadzącą do prawdziwego życia wiecznego¹⁰. Marek od początku stwierdza to, do czego Jan chce doprowadzić swych uczniów i czytelników swego dzieła. Pierwsze zdanie najwcześniej powstałej Ewangelii odpowiada jednemu z zakończeń tej, która została zredagowana najpóźniej. Oba wyrażają tę samą prawdę stanowiącą fundament chrześcijańskiej wiary.

2. Ofiarna praca Jezusa

W związku z przekazem o publicznej działalności Jezusa zwrócimy uwagę na szczególne występujący tylko w omawianej Ewangelii. Jezus niekiedy był tak zajęty pracą, że nie miał czasu na zaspokojenie podstawowych potrzeb życiowych.

Po wyborze Dwunastu (Mk 3, 13–19) Ewangelista pisze: „Potem przyszedł do domu, a tłum znów się zbierał, tak że nawet posilić się nie mogli (μη δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν)” (3, 20)¹¹. Święty Mateusz po wyborze Dwunastu mówi o ich wysłaniu i zamieszcza długą mowę misyjną (10, 5–42), lecz nie podaje żadnych informacji o ich pracy, tylko o własnym działaniu Mistrza: „Gdy Jezus skończył dawać te wskazania dwunastu swoim uczniom, odszedł stamtąd, aby nauczać i głosić [Ewangelię] w ich miastach” (11, 1).

Święty Łukasz – podobnie jak święty Marek – informuje o napływie tłumu (6, 17–19) i podaje Kazanie na równinie (6, 20–49) – odpowiednik Mateuszowego Kazania na górze (Mt 5, 1–7, 27). Widzimy u św. Marka wrażliwość na zwykle ludzkie sprawy, w tym wypadku związane z prawdziwym człowieczeństwem Wcielonego Syna Bożego, podobnego nam we wszystkim z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15).

Po powrocie apostołów wysłanych do okolicznych miast i wiosek na głoszenie Ewangelii św. Marek pisze najpierw o zamiarze Mistrza, by na pust-

¹⁰ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil, *Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 1976, s. 401–405 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV.3); R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI. Introduction, Translation, and Notes*, New York 1970, s. 1055–1061 (Anchor Bible, 29A); S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [Częstochowa] 2010, s. 321–327 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/2); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975, s. 394 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4); H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l’Évangile spirituel*, [Bruges] 1967, s. 555n; F. J. Moloney, *The Gospel of John*, red. D. J. Harrington, Collegeville 1998, s. 542–545 (Sacra Pagina, 4); G. R. Beasley-Murray, *John*, Texas 1987, s. 387–391 (Word Biblical Commentary, 36).

¹¹ Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 131; A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1–8, 26...*, dz. cyt., s. 242; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 1. Teil..., dz. cyt., s. 211n; C. S. Mann, *Mark...*, dz. cyt., s. 251n; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt., s. 147n; B. Standaert, *L’Évangile selon Marc...*, dz. cyt., s. 50; F. Sieg, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka, cz. 1: (Mk 1,1–4,34) Jezus głosi Królestwo Boże*, dz. cyt., s. 133n.

kowiu odpocząc po wyczerpującej pracy, a potem o niespełnieniu planu ze względu na napływ tłumu spragnionego kontaktu z Jezusem: „Wtedy Apostołowie zebrali się u Jezusa i opowiedzieli Mu wszystko, co zdziałali i czego nauczali. A On rzekł do nich: «Pójdźcie wy sami osobno na pustkowie i wypocznijcie nieco (ἀναπαύσασθε ὀλίγον)». Tak wielu bowiem przychodziło i odchodziło, że nawet na posiłek nie mieli czasu (καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν). Odprętnęli więc łodzią na pustkowie, osobno. Lecz widziano ich odpływających. Wielu zauważyło to i zbiegli się tam pieszo ze wszystkich miast, a nawet ich wyprzedzili. Gdy Jezus wysiadł, ujrzał wielki tłum. Zlitował się nad nimi (εὐσπλαγχνίσθη ἐπὶ αὐτούς), byli bowiem *jak owce niemające pasterza*. I zaczął ich nauczać” (Mk 6, 30–34)¹². Potem następuje pierwsze rozmnożenie chlebów (6, 35–44).

Odpowiednie teksty pozostałych Synoptyków: „Gdy Jezus to usłyszał, oddalił się stamtąd łodzią na pustkowie, osobno. Lecz tłumy zwiedziały się o tym i z miast poszły za Nim pieszo. ¹⁴Gdy wysiadł, ujrzał wielki tłum. Zlitował się nad nimi i uzdrowił ich chorych” (Mt 14, 13n – przed pierwszym rozmnożeniem chleba, nieudana próba usunięcia się, bez bliższego określenia utrudzenia Mistrza i najbliższych współpracowników).

Święty Łukasz podobnie mówi o pragnieniu bycia w odosobnieniu z uczniami po ich pracy apostołskiej (9, 1–6), przed pierwszym rozmnożeniem chleba (9, 12–17): „Gdy Apostołowie wrócili, opowiedzieli Mu wszystko, co zdziałali. Wtedy wziął ich ze sobą i udał się [z nimi] osobno w okolice miasta zwanego Betsaidą¹¹. Lecz tłumy zwiedziały się o tym i podążyły za Nim. On je przyjął i mówił im o królestwie Bożym, a tych, którzy leczenia potrzebowali, uzdrawiał” (9, 10n).

We wszystkich przekazach podkreślona jest gotowość Jezusa do pracy, słuszenia swym słowem i Osobą tłumom, choć planował przede wszystkim formowanie swoich uczniów w miejscu pustynnym, odpoczynek po ich pracy i przekazywanie im odpowiednich pouczeń. Tylko św. Marek pisze o potrzebie wypoczynku i określa sytuację: „Tak wielu bowiem przychodziło i odchodziło, że nawet na posiłek nie mieli czasu” (6, 31). Można tu widzieć dyskretne zwrócenie uwagi na potrzebę higieny psychicznej, odpowiedniego wypoczyn-

12 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 179–182; A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka, rozdziały 1, 1–8, 26...*, dz. cyt., s. 394–396, 399–401; R. Pesch, *Das Markusevangelium, 1. Teil...*, dz. cyt., s. 345–350; C. S. Mann, *Mark...*, dz. cyt., s. 301; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus...*, dz. cyt., s. 258n; F. Sieg, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka, cz. 2: (Mk 4, 35–9, 13) Mesjasz i Syn Boży*, Pelplin 2008, s. 84–92; S. Hałas, *Wrażliwość Jezusa. Znaczenie σπλαγχνίζομαι w Ewangelii Markowej*, w: *Studia nad Ewangelią według św. Marka*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa–Ząbki 2015, s. 54–65 (Lingua Sacra. Monografie, 8. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja).

ku, by praca była skuteczna. Niemniej w sytuacjach awaryjnych trzeba zrezygnować z prawa do wypoczynku, by służyć potrzebującym. Ale nie może to trwać bez przerwy i organizm musi mieć czas na regenerację, co też w Starym Testamencie było istotną częścią wypoczynku szabatowego nakazanego trzecim przykazaniem Dekalogu¹³.

Święty Marek pokazuje Jezusa jako prawdziwego człowieka, odczuwającego głód i zmęczenie, wrażliwego na potrzeby innych: zarówno swych uczniów, którym chciał zapewnić wypoczynek i duchowe umocnienie, jak też przychodzących tłumów, dla których zrezygnował ze swojego i uczniów wypoczynku. Drugi Ewangelista mówi o tym wyraźniej od pozostałych Synoptyków. Jego tekst pokazuje wrażliwość i umiejętność obserwacji konkretnego, zwracanie uwagi na to, co może wydawać się zwyczajne, ale jest bardzo ważne i z punktu widzenia ludzkiego, i jako przykład dla ludzi, którzy chcą iść za Chrystusem.

3. Trafne określenie władzy politycznej

Nauczając o władzy jako służbie, po prośbie synów Zebedeusza, o miejscu po obu Jego stronach w Jego królestwie, Jezus w Ewangelii św. Marka celnie określa charakter ziemskiej władzy: „Wiedcie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów (οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν), uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę” (Mk 10, 42). Ostatecznie nad wszystkim panuje Bóg, który dopuszcza działanie ziemskich władz, a ci, którzy sprawują rządy, faktycznie tylko „uchodzą za władców”. W czasach Jezusa szczególnie wyraźnie widać to było na przykładzie potomków Heroda mianowanych i usuwanych przez Rzym¹⁴. Można tu widzieć pewną ironię, jak w określaniu szatana mianem „władcy tego świata” w Ewangelii św. Jana (J 12, 31; 14, 30; 16, 11)¹⁵.

13 Szerzej piszę o tym w pracy: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane” (Ef 5, 1). *Naśladownictwo Boga i Chrystusa w Piśmie Świętym*, Kraków 2015, s. 4143 (Biblijne Wezwania do Rozwijania Kultury, 6).

14 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 254n; R. Pesch, *Das Markusevangelium, 2. Teil, Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 161 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 2/2); C. S. Mann, *Mark...*, dz. cyt., s. 414; J. Gnillka, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt., s. 103; B. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, Brugge 1984, s. 320n.

15 Por. K. Kościelniak, *Ironiczny sens określenia „Władca tego świata” w Ewangelii św. Jana*, „W Nurcie Franciszkańskim” 8 (1999), s. 47–57; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, 2. Teil, Kommentar zu Kap. 5–12*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 491n; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, 3. Teil...*, dz. cyt., s. 99, 150n (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4/2); R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII. Introduction, Translation, and Notes*, New York 1966, s. 468, 477n (Anchor Bible, 29); R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI...*, dz. cyt., s. 651, 655–657, 706, 713n; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału*,

Ewangelia św. Mateusza podaje te słowa w podobnym kontekście, po prośbie matki synów Zebedeusza, w krótszej formie, prosto przedstawiając sposoby postępowania ziemskich władców, którzy uciskają podległych sobie ludzi i podkreślają swoje uprawnienia: „Wiedzie, że władcy narodów uciskają je (κατακυριεύουσιν αὐτῶν), a wielcy dają im odczuć swą władzę (κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν)” (Mt 20, 25). Przedrostek kata- w obu czasownikach podkreśla degenerację panowania i sprawowania władzy¹⁶.

W Ewangelii św. Łukasza odpowiednie pouczenie występuje podczas ostatniej wieczerzy i tam Pan Jezus tak określa ziemskich władców: „Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przybierają miano dobroczyńców (εὐεργέται καλοῦνται)” (Łk 22, 25). Formę bierną greckiego czasownika dobrze oddaje polski przekład, wskazując, że to z ich inicjatywy obdarza się ich takim tytułem, który nie oddaje rzeczywistego nastawienia tych, którzy się go domagają, lecz jest wyrazem ich pychy¹⁷.

Święty Marek jednym określeniem krótko i celnie wskazuje na względną wartość ziemskiej władzy, którą Bóg dopuszcza, a kiedyś rozliczy ludzi, którzy ją sprawują.

4. Kilka informacji o kobietach

Ewangelia św. Marka podaje cenne szczegóły związane z kobietami towarzyszącymi Jezusowi. Można zwrócić uwagę na relację o namaszczeniu w Betanii przed Męką: „A gdy Jezus był w Betanii, w domu Szymona Trędowatego, i sie-

komentarz, [Częstochowa] 2010, s. 867n (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1); S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21...*, dz. cyt., s. 104, 134; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 291n, 321, 333; H. van den Bussche, *Jean...*, dz. cyt., s. 363; J. Moloney, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 354, 360, 411n, 414, 441; G. R. Beasley-Murray, *John*, dz. cyt., s. 213, 263, 282; B. Kluska, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13, 31–16, 33*, Lublin 2007, s. 202n, 315n (Studia Biblica Lublinensia, 3).

16 Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 282 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/1); A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [Częstochowa 2008], s. 299 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1/2); J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil, Kommentar zu Kap. 14, 1–28, 20 und Einleitungsfragen*, Freiburg–Basel–Wien 1988, s. 189n (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/2); D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, Minnesota 1991, s. 287 (Sacra Pagina, 1).

17 Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 329 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3/3); L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Minnesota 1991, s. 344 (Sacra Pagina, 3); J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV. Introduction, Translation, and Notes*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1985, s. 1416n (Anchor Bible, 28A); F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [Częstochowa 2012], s. 459 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III, 2).

dział za stołem, przyszła kobieta z alabastrowym flakonikiem prawdziwego olejku nardowego, bardzo drogiego. Rozbiła flakonik i wylała Mu olejek na głowę. ⁴ A niektórzy oburzyli się, mówiąc między sobą: «Po co to marnowanie olejku? ⁵ Wszak można było olejek ten sprzedać drożej niż za trzysta denarów i rozdać [je] ubogim». I przeciw niej szemrali. ⁶ Lecz Jezus rzekł: «Zostawcie ją; czemu sprawiacie jej przykrość? Spełniła dobry uczynek względem Mnie. ⁷ Bo ubogich zawsze macie u siebie i kiedy zechcecie, możecie im dobrze czynić; Mnie zaś nie zawsze macie. ⁸ Ona uczyniła, co mogła; już naprzód namaściła moje ciało na pogrzeb. ⁹ Zaprawdę, powiadam wam: Gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę Ewangelię, będą również na jej pamiątkę (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς) opowiadać o tym, co uczyniła»” (Mk 14, 3–9)¹⁸.

Evangelista wymienia imię gospodarza, nie podaje dokładniejszego określenia kobiety (jak w J 12, 3).

Podobny przekaz jest w Ewangelii św. Mateusza, prawie dokładnie taki sam, bez szczegółów o rozbiciu alabastrowego flakonu na olejek, który również był cennym naczyniem: „Gdy Jezus przebywał w Betanii, w domu Szymona Trędowatego, ⁷ podeszła do Niego kobieta z alabastrowym flakonikiem drogiego olejku i wylała Mu olejek na głowę, gdy siedział przy stole. ⁸ Widząc to, uczniowie oburzali się i mówili: «Po co takie marnotrawstwo? ⁹ Przecież można było drogo to sprzedać i rozdać ubogim». ¹⁰ Lecz Jezus zauważył to i rzekł do nich: «Czemu sprawiacie przykrość tej kobiecie? Spełniła dobry uczynek względem Mnie. ¹¹ Albowiem ubogich zawsze macie u siebie, Mnie zaś nie zawsze macie. ¹² Wylewając ten olejek na moje ciało, na mój pogrzeb to uczyniła. ¹³ Zaprawdę, powiadam wam: Gdziekolwiek po całym świecie głosić będą tę Ewangelię, będą również opowiadać na jej pamiątkę (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς) o tym, co uczyniła»” (Mt 26, 9–13)¹⁹.

W obu przekazach są słowa Jezusa o uczynku kobiety, o którym będą opowiadać „na jej pamiątkę” (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς) wszyscy głosiciele Ewangelii. Słowa te wykorzystana jako tytuł swej pracy amerykańska teolożka feministka²⁰. Są świadectwem najstarszej tradycji świadczącej o szacunku dla kobiety, jej wiernej miłości.

18 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 309–314; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, 2. Teil..., dz. cyt., s. 328–336; C. S. Mann, *Mark...*, dz. cyt., s. 555–559; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt., s. 221–228; B. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, dz. cyt., s. 362–367; F. Sieg, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka, cz. 4: (Mk 14–16) Jezus oddaje swoje życie za wielu – i wstępuje do chwały Ojca*, Pelplin 2008, s. 31–40.

19 Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 327n; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28...*, dz. cyt., s. 537–544; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 2. Teil..., dz. cyt., s. 385–389; D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, dz. cyt., s. 362–365.

20 E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1994.

W innych okolicznościach podobne namaszczenie przedstawia św. Łukasz (7, 36–50) na uczcie u faryzeusza Szymona, gdzie namaszczenie drogocennym olejkim było przejawem ufnej miłości do Jezusa i wiary w odpuszczenie grzechów²¹.

Święty Jan uzupełnia informacje o namaszczeniu w Betanii w domu Łazarza, dokonanym przez jego siostrę Marię – do którego zastrzeżenia miał Judasz: „Na sześć dni przed Paschą Jezus przybył do Betanii gdzie mieszkał Łazarz, którego Jezus wskrzesił z martwych.² Urządzono tam dla Niego ucztę. Marta usługiwała a Łazarz był jednym z zasiadających z Nim przy stole.³ Maria zaś wzięła funt szlachetnego, drogocennego olejku nardowego i namaściła Jezusowi stopy, a włosami swymi je otarła. A dom napęłnił się wonią olejku.⁴ Na to rzekł Judasz Iskariota, jeden z Jego uczniów, ten, który Go miał wydać: ⁵ «Czemu to nie sprzedano tego olejku za trzysta denarów i nie rozdano ich ubogim?»⁶ Powiedział zaś to nie dlatego, że dbał o biednych, ale ponieważ był złodziejem i mając trzos wykradał to, co składano.⁷ Na to rzekł Jezus: «Zostaw ją! Przechowała to, aby [Mnie namaścić] na dzień mojego pogrzebu.⁸ Bo ubogich zawsze macie u siebie, Mnie zaś nie zawsze macie»” (J 12, 1–8).

Umiłowany Uczeń uzupełnia dane o gospodarzu domu, podaje imię osoby, która namaściła Jezusa oraz ucznia, który oburzał się na takie wykorzystanie olejku²².

Od lat wykładam Pisma Janowe i na pierwszym spotkaniu omawiamy dane Nowego Testamentu o św. Janie. Może to przypominać wypełnianie kwestionariusza osobowego zawierającego m.in. imiona rodziców. Imię matki Jana znamy przez zestawienie tekstów synoptycznych podających imiona kobiet obecnych pod krzyżem Jezusa i przy Jego pustym grobie: „Były tam również

21 Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt. s. 175; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Erster Teil, Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 446 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3/1); R. Meynet, *Język przypowieści biblijnych*, tłum. A. Wałęcki, Kraków 2005, s. 177–179 (Myśl Teologiczna, 51); A. Banaszek, *Rozwój opowiadania Jezus i grzesznica (Łk 7, 36–50)*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 51–70; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 223n; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 126–130; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX. Introduction, Translation, and Notes*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1981, s. 684–694 (Anchor Bible, 28); F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [Częstochowa 2011], s. 398–409 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3/1).

22 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, 2. Teil...*, dz. cyt., s. 458–467; R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII...*, dz. cyt., s. 447–454; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12...*, dz. cyt., s. 838–847; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 281–284; H. van den Bussche, *Jean...*, dz. cyt., s. 355n; J. Moloney, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 348n, 356–358; G. R. Beasley-Murray, *John*, dz. cyt., s. 208n.

niewiasty, które przypatrzywały się z daleka, między nimi Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba Mniejszego i Józefa, oraz Salome. ⁴¹One to, kiedy przebywał w Galilei, towarzyszyły Mu i usługiwały. I było wiele innych, które razem z Nim przysły do Jerozolimy” (Mk 15, 40n); „Gdy minął szabat, Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba, i Salome nakupiły wonności, żeby pójść namaścić Jezusa” (Mk 16, 1; por. Mt 28, 1).

Św. Mateusz pisze: „Było tam również wiele niewiast, które przypatrzywały się z daleka. Szły one za Jezusem z Galilei i usługiwały Mu. Były wśród nich: Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba i Józefa, oraz matka synów Zebedeusza” (Mt 27, 55n); „Po upływie szabatu, o świcie pierwszego dnia tygodnia przyszła Maria Magdalena i druga Maria obejrzeć grób” (28, 1).

Św. Łukasz bez wymienia imion stwierdza: „Były przy tym niewiasty, które z Nim przysły z Galilei. Po powrocie przygotowały wonności i olejki; lecz zgodnie z przykazaniem zachowały spoczynek w szabat” (23, 55n); „W pierwszy dzień tygodnia poszły skoro świt do grobu, niosąc przygotowane wonności” (24, 1).

Kobiety w sposób bardziej konsekwentny i konkretny niż mężczyźni okazały swoją wdzięczność i wierność²³. Święty Marek mówi w słowach najbardziej konkretnych na temat osób bliskich Jezusowi. Przez zestawienie imion z Ewangelii św. Marka i Mateusza widać, że matka synów Zebedeusza miała na imię Salome.

Zestawienie pokazuje wrażliwość św. Marka na godność kobiet, potrzebę podawania o nich konkretnych wiadomości. Można tu widzieć wypełnienie w odniesieniu do Salome zapowiedzi Jezusa o upamiętnianiu postaw i czynów miłości wobec Niego, jak powiedział o kobiecie, która namaściła Mu stopy w Betanii (Mk 14, 9; Mt 26, 13).

23 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, dz. cyt., s. 351n, 355n; R. Pesch, *Das Markusevangelium, 2. Teil...*, dz. cyt., s. 503–509, 529n; C. S. Mann, *Mark...*, dz. cyt., s. 654n, 664; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, dz. cyt., s. 326, 340n; B. Standaert, *L'Évangile selon Marc. Composition et genre littéraire*, dz. cyt., s. 333n; F. Sieg, *Ewangelia Jezusa Chrystusa według św. Marka, cz. 4: (Mk 14–16) Jezus oddaje swoje życie za wielu – i wstępuje do chwały Ojca*, dz. cyt., s. 183n. Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 355, 357n; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28...*, dz. cyt., s. 682–685, 698n; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil...*, dz. cyt., s. 478n, 493; D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, dz. cyt., s. 401, 408n; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 353n; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 383n, 386; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV...*, dz. cyt., s. 1520n, 1543n; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24...*, dz. cyt., s. 565, 575n.

Podsumowanie

Ewangelia św. Marka jako przekaz nauczania i czynów Jezusa Chrystusa ukazuje swoją aktualność, podkreślając tematy zawsze istotne (Jezus Chrystus – Mesjasz i Bóg, Syn Boży) i szczególnie podejmowane we współczesnej kulturze (ludzkie cechy i odczucia Syna Bożego, ofiarna praca, potrzeba wypoczynku, zwrócenie uwagi na godności i powołanie kobiety, sprawowanie władzy). Jest świadectwem zarówno tego, czego dotyczy jej treść, jak też osobowości autora, który potrafił zwięźle i jasno przedstawiać omawiane sprawy, z szacunkiem zarówno dla Mistrza, jak i dla osób uważanych w Jego czasach za mniej ważne, lecz wymownie ukazujące swą miłość dla Zbawiciela. Jest owocem osobowości kształtowanej przez dwóch wielkich apostołów, szczególnie związanych z prostym galilejskim rybakiem, który z woli Chrystusa stał się skałą, na której Mistrz zbudował swój Kościół²⁴.

²⁴ Por. 1 P 5, 13 – gdzie nazwany jest synem autora Listu; S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [Częstochowa 2007], s. 357n (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17).



AGONIA JEROZOLIMY (JR 1–6)

Jeremiasz jest bardzo wyrazistym prorokiem schyłku monarchii w Izraelu¹. Polem jego aktywności była przede wszystkim Jerozolima². Pochodził z pobliskiego Anatot w ziemi Beniamina³. Powołanie na proroka było dla niego zaskoczeniem, lecz wybór Boży był nieodwołalny (Jr 1, 4–10). Stał się ustami Jahwe, przez które wypowiedane były wyrocznie odnoszące się przede wszystkim do Jerozolimy i jej mieszkańców, a szczególnie do dzierżących władzę oraz różne urzędy. Jerozolima i okolica była ostatnim bastionem Izraela. Po śmierci pobożnego króla Jozjasza (609 rok przed Chrystusem)⁴ upadek miasta stał się już nieodwołalnym wyrokiem, a to za sprawą zgubnej polityki królów (sojusze z obcymi krajami) i akceptacji praktyk bałwochwalczych.

Jeremiasz był wielkim patriotą, lecz przede wszystkim żarliwym wyznawcą Jahwe. Misja, jaką mu przyszło spełniać, rodziła w jego sercu ogromny ból. Pragnął, by w mieście był czczony Jahwe, tymczasem możnowładcy zajmowali się własnymi problemami, a sprawy Pana traktowali wyłącznie formalnie. Nastąpił ogromny rozdział pomiędzy celem powołania Izraela (nadany przez Pana) a faktycznym dążeniem narodu, który coraz bardziej upodabniał się do ludów obcych.

1 Tekst Jr 1, 1–2 z jednej strony prezentuje postać Jeremiasza, a z drugiej wskazuje na Boga jako na źródło orędzia prorockiego, por. G. Fisher, *Gott und sein Wort. Studien zu Hermeneutik und biblischer Theologie*, Stuttgart 2019, s. 282.

2 Było to miasto położone na granicy między Beniaminem a Judą. Dzięki ofensywie militarnej Dawida stało się stolicą zjednoczonych pokoleń Izraela, por. A. S. Jasiński, *Jerozolima. Płomień miłości Jahwe*, Kraków 1999, s. 22–23.

3 Realia topograficzne związane z życiem Jeremiasza prezentuje P. J. King, *Jeremias. An Archaeological Companion*, Louisville 1993.

4 W czasach tego władcy nastąpił proces gromadzenia tradycji deuteronomistycznych, które miały wpływ na powstanie Księgi Jeremiasza, por. L. A. Schökel, J. L. Sicre Diaz, *I Profeti*, Roma 1984, s. 454.

Bardzo złożona i wielowątkowa Księga Jeremiasza⁵ rozpoczyna się od prezentacji upadłego ludu Izraela (Jr 1–6)⁶. W tym kontekście pojawia się opis powołania Jeremiasza wraz z notą chronologiczną (Jr 1, 1–10) oraz opisem dwóch wizji (Jr 1, 11–19). Kolejne rozdziały z różnych punktów widzenia naświetlają tragiczne położenie Jerozolimy i jej otoczenia (Jr 2–6). Obok nazwy własnej „Jerozolima” (Jr 1, 3.15; 2, 2; 3, 17; 4, 3. 4. 5. 10. 11. 14. 16; 5, 1; 6, 1. 6. 8) w tekście pojawiają się jej inne określenia: „Córka Syjonu/Syjon” (Jr 3, 14; 4, 5. 31; 6, 2. 23. 26) oraz „miasto”. W opozycji do Jerozolimy w tekście pojawia się określenie „północ” (Jr 1, 13. 14. 15; 3, 12. 18; 4, 6; 6, 1. 22), przy czym nie chodzi tu o terytorium północne, lecz o kierunek, z którego przybędzie obce wojsko mające zadać miastu śmiertelny cios⁷. To tragiczne wydarzenie prorok ukazuje w perspektywie wyroku wykonanego przez Boga na Jerozolimie⁸. W tym dziele Jahwe posłuży się obcymi władcami. W niniejszym opracowaniu będzie przeprowadzona analiza tekstu Jr 1–6 w aspekcie początków głoszenia orędzia prorockiego. Podjęta zatem zostanie próba naświetlenia roli „świętego miasta” w kontekście posługi Jeremiasza w Jerozolimie.

1. Jerozolima miastem powołania prorockiego

Jerozolima stała się miastem świętym w Izraelu. Została zdobyta przez Dawida (2 Sm 5, 1–12). W tym mieście Salomon zbudował świątynię (1 Krl 6)⁹, która w przyszłości została uznana za jedyne miejsce kultu Jahwe (Jozjasz)¹⁰. Tu działali liczni prorocy, na czele z wielkim Izajaszem (Iz 6). Jeremiasz wybrał czas uprowadzenia mieszkańców Jerozolimy jako chronologiczne odniesienie dla swojej misji, a było to w jedenastym roku rządów Sedecjasza, w piątym

5 Księga Jeremiasza powstawała stopniowo, a jej genezę opisuje Jr 36, por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza*, Lublin 1997, s. 5 (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu).

6 Uczeń wykazuje związki Księgi Jeremiasza z nurtem deuteronomistycznym, por. M. Leuchter, *The Medium and the Message, or, what is 'deuteronomistic' about the Book of Jeremiah?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 126 (2014), s. 193–207.

7 W starożytności znana była droga „Via Maris” (por. Wj 13, 17–18; Iz 8, 23), która łączyła Mezopotamię z Egiptem. Ten trakt był też używany przez wojska asyryjskie i babilońskie, por. S. Jankowski, *Geografia biblijna*, Warszawa 2007, s. 102.

8 Upadek Jerozolimy jest dominującym tematem całej Księgi Jeremiasza, por. G. Fischer, *Jeremia 1–25*, Freiburg 2005, s. 108 (Theologisches Kommentar zum Alten Testament).

9 Powstała ona na górze Moria, później zwana Syjonem, por. S. Jankowski, *Życie codzienne w Piśmie Świętym*, Warszawa 2020, s. 321.

10 Jeremiasz pozostawał w pewnej opozycji do reformy Jozjasza, por. A. Rofè, *La riforma di Giosia nella prospettiva di Geremiae dei suoi discepoli, w: Uomini e profeti. Scritti in onore di Horacio Simian-Yofre*, red. E. M. Obara, G. P. Succu, Roma 2013, s. 237–247.

miesiącu (Jr 1, 3)¹¹. Prorokowi przyszło żyć w mieście w czasach rządów Jozjasza oraz jego kontrowersyjnych następców: Joachaza, Jojakima, Jojakina oraz Sedecjasza¹². Sytuacja Jerozolimy pogarszała się z powodu aktywnej polityki Babilonii, zmierzającej do przejęcia całego dziedzictwa upadającej Asyrii oraz do opanowania kolejnych terenów, które pozwoliłyby nowemu mocarstwu kontrolować cały rejon Żyźnego Półksiężycy. W orbicie zainteresowania Nabopolassara, a następnie Nabuchodonozara znalazła się Jerozolima oraz pozostałości po królestwie Izraela¹³. Z perspektywy prorockiej procesy, które miały się dokonać, nie otrzymały oceny politycznej, lecz religijną. To Jahwe wystąpił przeciwko Jerozolimie i jej mieszkańcom. Uczynił to ze względu na popełnione w mieście występki. Los Jerozolimy zależał już tylko od decyzji Izraela. W przypadku nawrócenia i porzucania bałwochwalstwa miasto mogło być uratowane, w przeciwnym wypadku nic już nie mogło go uratować.

Pomimo tak dramatycznej sytuacji w Jerozolimie zaistniało niezwykle ważne wydarzenie, jakim było powołanie Jeremiasza na proroka¹⁴. Miało ono charakter zwrotny w dziejach miasta. Każdy prorok jest znakiem Jahwe, a więc Boga, który jest Panem dziejów. Jedynie słowa proroka pozwalały na zrozumienie procesów, jakie się wówczas dokonywały. Trzeba zaznaczyć, że w decydującym okresie posługi Jeremiasza (rządy Sedecjasza) Bóg powołał innego proroka, już w Babilonii. Był nim Ezechiel (por. Ez 1–3), który na te same wydarzenia jerozolimskie patrzył już z perspektywy zesłańców. Ten dwugłos prorocki ma charakter komplementarny i pozwala na poznanie (historiozbawcze) dokonujących się procesów wewnątrz i na zewnątrz Jerozolimy. Obaj prorocy koncentrują swoją uwagę na tym mieście oraz na relacji Jahwe i mieszkańców (zesłańców).

Powołanie Jeremiasza dokonało się podczas audycji słowa Bożego (Jr 1, 4)¹⁵. Można przypuszczać, że był to kontekst jerozolimski¹⁶. Młodzieniec z Anatot usłyszał trzy frazy wyrażające zamysł Boga względem jego osoby (w. 5): 1. Bóg

11 Sedecjasz nie odznaczał się talentami przywódczymi, co było na rękę Nabuchodonozorowi, por. A. S. Jasiński, *Jerozolima. Płomień miłości Jahwe*, s. 66.

12 Los Sedecjasza w ujęciu proroka Jeremiasza analizuje J. Applegate, *The Fate of Zedekiah: Redactional Debate in the Book of Jeremiah*, „Vetus Testamentum” 48 (1998), s. 301–308.

13 W historii Izraela najзд Nabuchodonozora oznaczał kres panowania dynastii Dawida, por. K. Schmid, *Nebuchadnezzar and the End of the Davidic Dynasty. History and Historical Construction in the Book of Jeremiah*, „Proceedings of the Irish Biblical Association” 36–37 (2013–2016), s. 1–16.

14 Jeremiasz otrzymał legitymację od Jahwe do pełnienia swojej posługi, por. J. L. Berquist, *Prophetic Legitimation In Jeremias*, „Vetus Testamentum” 39 (1989), s. 129–139.

15 Czas powołania Jeremiasza przypada na okres niepokojów politycznych na Bliskim Wschodzie. Wówczas to Asyrię wspierał Egipt w walce z Babilończykami, por. L. Stachowiak, *Prorocy. Słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 87.

16 Izajasz i Jeremiasz opisują swoje powołanie w kontekście otrzymanej wizji, por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, Leipzig 1972, s. 23 (Geistliche Schriftlesung AT, 13/1).

„poznał go” (powziął zamiar), zanim został stworzony. 2. Został uświęcony (przeznaczony do misji Bożej), zanim się narodził. 3. Został prorokiem dla narodów (dla Izraela uwikłanego w złe relacje z narodami). Odpowiedź Jeremiasza (w. 6) jest wymijająca i wyraża wątpliwości co do jego kompetencji. Jeremiasz uważał się bowiem za niedoświadczonego młodzieńca (mógł mieć ok. 20 lat)¹⁷. Bóg nie uznaje jego usprawiedliwienia i formułuje dla niego zadania. Nadana misja będzie realizowana na miejscach wskazanych przez Pana, a treść głoszonego przesłania będzie dana prorokowi w odpowiednim czasie. Sukces misji zapewni obecność Pana w życiu Jeremiasza i Jerozolimy. Prorok będzie postępował w autorytecie Jahwe, który usuwa wszelki lęk (w. 7–8). Znakem ustanowienia Jeremiasza na proroka stała się „ręka Pana”, która dotknęła jego ust i włożyła słowa Boże¹⁸. W tych słowach zawarta była moc i władza nad „narodami i królestwami”.

Nadchodzącą działalność Jeremiasza określają z jednej strony cztery czasowniki wskazujące na destrukcję: wrywanie, obalenie, niszczenie i burzenie, a z drugiej dwa czasowniki o treści konstruktywnej: budowanie i sadzenie (ww. 9–10)¹⁹. W tej perspektywie jawi się los Jerozolimy. Bóg jest Bogiem życia i stworzenia. Nie powołuje byt do istnienia, aby go następnie unicestwić, lecz aby go zbawić. Taka perspektywa była wyznaczona również Jerozolimie. Przyszła chwała miasta miała się jednak dokonać poprzez całkowite unicestwienie dotychczasowych jego struktur. Tekst Jr 1–6 odnosi się właśnie do tego tragicznego okresu dziejów miasta, które było w stanie agonii. To w tym czasie swoją misję realizował Jeremiasz.

2. Jerozolima zagrożona

Dwie wizje przygotowują temat zagrożenia Jerozolimy (Jr 1, 11–19). Pierwsza z nich odwołuje się do obrazu migdałowca (= drzewo czuwające) (ww. 11–12). To drzewo, które kwitnie już w styczniu i zwiastuje nadchodzącą zmianę (tu wiosnę)²⁰. Ta zmiana miała nadejść w Jerozolimie, a sprawcą jej będzie Pan (Czuwający). Moc Pana będzie w Jego słowach (= mowa + czyn), które

17 Nie da się ustalić faktycznego wieku Jeremiasza, por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza. Wstęp – Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1967, s. 87 (Pismo Święte Starego Testamentu, 10/1).

18 Jeremias stał się sługą słowa Bożego, por. H. Mosis, *Ich lege mein Wort In deinen Mund. Geistliche Impulse aus Jeremia*, Freiburg 1979.

19 Znaczenie tej formuły analizuje: G. Fischer, *Auszureissen Und einzureissen ... zu bauen Und zu pflanzen. Jeremias Berufung, „Erbe und Auftrag”* 93 (2017), s. 315–318.

20 Bóg utożsamia się z drzewem migdałowca, por. B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsca w Biblii i symbolika*, Kraków 2003, s. 81.

mają pełną skuteczność. Misja w Jerozolimie będzie zatem do końca przeprowadzona. O tej prawdzie miał być przekonany przede wszystkim Jeremiasz („Dobrze widzisz” [w. 12]).

Drugi obraz przedstawia wrzący kocioł (ww. 13–19). Był on ukierunkowany w stronę północną (w. 13). To stamtąd miały przybyć do Jerozolimy wrogie wojska (Asyryjczycy, względnie Babilończycy). Jeremiasz podkreśla dobitnie temat „północy”, który w ww. 13–15 pojawia się aż trzykrotnie. Tym samym „północ” stanowi opozycję do Jerozolimy, która znalazła się w obliczu katastrofy. Wyrazem tego zagrożenia będzie zagłada wszystkich mieszkańców ziemi. Jahwe zwoła królestwa północy w celu realizacji swego postanowienia. Jerozolima będzie oblężona, podobnie jak i inne miejscowości Judy. Inwazji dokonają nienazwani królowie północy: „Zwołam bowiem wszystkie rodziny z królestw północy – wyrocznia Jahwe – przyjdą i ustawią każdy swój tron u wejścia do bram Jerozolimy przeciw wszystkim jej murom dokoła i przeciw wszystkim miastom judzkim” (w. 15). Będzie to kara od Pana z powodu praktykowanych występków, a zwłaszcza bałwochwalstwa, którego dopuścili się mieszkańcy Jerozolimy i okolic (w. 16). W chwilach zamętu Jeremiasz ma skutecznie realizować swoją misję, odrzucić lęk, okazać pełną gotowość wykonania poleceń Pana (w. 17). W ten sposób Bóg kształtował osobowość Jeremiasza – proroka jerozolimskiej agonii. Będzie jak „twierdza warowna”, „kolumna z żelaza” i „mur ze spizu”²¹. Nikt z królów, przywódców, kapłanów i prostych ludzi nie zdoła go przemóc. Będą podjęte jednak takie próby, które okażą się czymś daremnym. Po stronie Jeremiasza zawsze będzie stał Pan (ww. 18–19). Jeremiasz znalazł się pomiędzy Jerozolimą a „północą”. Osobiście nie staje po żadnej ze stron konfliktu. Jest posłannikiem Jahwe, dlatego nie czyni niczego, by ratować zdegenerowane struktury miasta, z jego skostniałymi formami rządzenia, a zwłaszcza z faktyczną apostazją względem Jahwe.

3. Jerozolima obnażona

Jerozolima stała się z woli Jahwe areną przepowiadania Jeremiasza: „Idź i głoś w uszach Jerozolimy” (Jr 2, 2a). Ta informacja odnosi się do tekstu Jr 2–6. W tym czasie miasto reprezentowało cały naród²². Pan przypomniał początki Izraela, czyli okres pustyni (po wyjściu z Egiptu, a przed zawarciem Przy-

²¹ Głos Jeremiasza był ostatnim ostrzeżeniem dla Jerozolimy przed wymierzeniem kary przez Boga, por. L. Stachowiak, *Prorocy. Słudzy słowa*, dz. cyt., s. 89.

²² W Biblii był on różnorodnie określany: Hebrajczycy, Izrael, Jakub, Judejczycy, Juda, por. S. Jankowski, *Geografia biblijna*, s. 141.

mierza na Synaju). Był to czas młodości ludu, jego wierności i miłości narzeceńskiej²³. W ten sposób tworzyły się więzy oblubieńcze z Panem (Jr 2, 1–2; por. Oz 2, 17–24). Izrael był wybrany przez Jahwe i wyłączony spośród innych narodów, dlatego stał się Jego świętością i pierwocinami, zatem lud całkowicie do Niego należał. Kto sięgnie po własność Boga, ten będzie za to surowo ukarany (w. 3).

Izrael na ten niezasłużony wybór odpowiedział jednakże niewdzięcznością i naraził się na sąd Pana²⁴. Pokolenia Jakuba odeszły od Boga i podążyły za nicością, żyły wyobrazeniami obcych bóstw (ww. 4–5). Grzechem narodu było wyparcie z pamięci wielkich dzieł Pana: wyprowadzenie z Egiptu²⁵, ochrona okazana podczas wędrówki przez wrogą pustynię oraz wprowadzenie do ziemi urodzajnej (ww. 6–7a). Izrael nie okazał się godny tej troski. Wspaniałą ziemię sprofanowano, uczyniono w niej miejsca kultów bałwochwalczych. Duchowi przywódcy ludu całkowicie zawiedli: kapłani nie szukali Pana, znawcy Pisma nie troszczyli się o prawo Boże, pasterze stali się buntownikami, a prorocy byli zwodzicielami i służyli Baalowi, pozbawiając lud mocy Pana (ww. 7a–8)²⁶. Cały tekst Jr 2, 3–8 opisuje przede wszystkim stan świadomości mieszkańców Jerozolimy, czyli ówczesnego Izraela. Niemal już nic nie zostało z dziedzictwa przodków, a zwłaszcza z wkładu, jaki wnieśli w budowanie narodu Mojżesz czy Dawid. Nade wszystko do przeszłości należały więzy przymierza Jerozolimy z Jahwe.

4. Jerozolima wezwana do powrotu

Pan nie postępuje jak człowiek, dlatego jest wierny swoim obietnicom. Wrazem tego było wezwanie do nawrócenia skierowane do „Izraela-Odstępcy”, czyli do mieszkańców Jerozolimy (Jr 3, 12–18). Bóg zapewnienia o swojej przyjaźni oraz o miłosierdziu – przy równoczesnym odrzuceniu gniewu. Takiego Boga Jerozolima może na nowo poznać jedynie wówczas, gdy się nawróci. Wszystkie nieprawości muszą być wyznane i uznane za przejaw buntu

23 Dla Izraela Jerozolima ze swoją świątynią stała się „miastem Bożym”, „domem Bożym”, a jej mieszkańcy byli „Bożą społecznością” (por. Lb 12, 7; Am 9, 11), por. H. Langkammer, *Wyznanie wiary jako program mojego życia chrześcijańskiego*, Opole 2020, s. 135.

24 W Biblii, w przeciwieństwie do tekstów prawnych ówczesnego świata, tym, który oskarżał, był Bóg, S. Jankowski, *Życie codzienne w Piśmie Świętym*, dz. cyt., s. 279.

25 Egipt nigdy nie był wiarygodnym sojusznikiem Izraela, por. S. Jankowski, *Geografia biblijna*, dz. cyt., s. 240.

26 Relację między Jeremiaszem a różnymi grupami społecznymi Izraela prezentuje B. Seidel, *Freude Und Feinde Jeremias unter den Beanten Judas der spätvorexelischen Zeit*, „Biblische Zeitschrift” 41 (1997), s. 28–53.

względem Boga (ww. 12–13). Pan uniża się w swym majestacie i jakby błaga mieszkańców Jerozolimy o nawrócenie. Każdy nawrócony zostanie przyjęty i przyprowadzony na Syjon: „Wróćcie, synowie wiarołomni – wyrocznia Jahwe – gdyż Ja rządę wami i przyjmę was, po jednym z każdego miasta, po dwóch z każdego rodu, by zaprowadzić na Syjon”. Syjon to najwspanialsza część Jerozolimy. Na tej górze powstała świątynia w czasach Salomona.

W odnowionej Jerozolimie nie powtórzy się już historia z przywódcami zwodniczymi. Bóg da mieszkańcom miasta pasterzy według swego zamiślu (serca), którzy nie będą paśli samych siebie, lecz lud Boży (ww. 14–15; por. Ez 34, 1–31). Prorok wybiega następnie myślą ku przyszłości: „W tym czasie Jerozolima będzie się nazywała Tronem Jahwe. Zgromadzą się w niej wszystkie narody w imię Jahwe i nie będą już postępowały według zatwardziałości swych przewrotnych serc” (w. 17). Pan zapowiada pomnożenie narodu. Był to znak wypełnienia Bożej obietnicy i nastania epoki zbawczej (mesjańskiej). Nastąpi bezpośredni kontakt Boga z mieszkańcami Jerozolimy, nie będzie już potrzebnej mediacji Arki Przymierza. Jerozolima stanie się „Tronem Jahwe”, będzie to jej nowa nazwa, która wskazuje na nową jakość obecności Boga pośród narodu (w. 17a; por. Ez 48, 35). Izrael będzie wzbogacony przybyciem na Syjon wszystkich narodów (uniwersalizm zbawczy), których serca będą przemienione. Nie będą to serca z kamienia, lecz nowe, uczynione według Ducha Bożego (w. 17b; por. Ez 36, 26)²⁷. Jerozolima stanie się miastem pojednania Judy z Izraelem. Zesłańcy powrócą z północy (Asyrii i Babilonii) i zamieszkają w ziemi przodków. Będzie to też znak dla obcych narodów (w. 18)²⁸.

Los Jerozolimy pozostaje w centrum uwagi proroka w tekście Jr 4, 1–4²⁹. Mieszkańcy mieli otwartą drogę powrotu do Pana, zatem wszystko zależało od ich woli. Ten proces mógł się dokonać jedynie przy równoczesnym oddaleniu obcych bóstw (w. 1). Od strony pozytywnej nawrócenie będzie się manifestowało przysięgą „Na życie Pana” (w. 2b), w której będzie zawarta szczerą intencją oraz wyznaniem, że tylko Pan jest Bogiem. Dodatkowym dobrem tego procesu stanie się błogosławieństwo, jakie spłynie na obce narody (w. 2c). Mieszkańcy Jerozolimy muszą przygotować swe serca do zasiewu słowa Bożego, stąd prorok odwołuje się do obrazu prac polowych: „Bo tak mówi Jahwe do ludzi z Judy i *mieszkańców* Jerozolimy: Wykarczujcie swoje karczowiska i nie

27 Działanie Ducha Jahwe na Izraelitów dokonywało w nich radykalnej zmiany, skutkującej posłuszeństwem względem słowa Bożego (por. Ez 39, 29), por. H. Langkammer, *Wyznanie wiary jako program mojego życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 129.

28 W Jr 3, 19–20 podkreślona jest ojcowska troska Boga w Izraelu, por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, dz. cyt., s. 65.

29 Odbiorcami orędzia Księgi Ezechiela były różne grupy społeczne Izraela, a zwłaszcza ci, którzy zaznali szczególnych ucisków, por. G. Fischer, *Jeremia 1–25*, dz. cyt., s. 63.

rzucacie nasienia w ciernie” (w. 3). Konieczne jest również obrzezanie serca. Obrzezanie cielesne nie wystarczało już, w przeszłości było tylko formalnością i nie przybliżało mieszkańców Jerozolimy do Jahwe: „Obrzeźcie się ze względu na Jahwe i odrzućcie napletki serc waszych, mężowie Judy i mieszkańcy Jerozolimy, bo inaczej gniew mój wybuchnie jak płomień i będzie płonął, a nikt nie będzie go mógł ugasić z powodu waszych przewrotnych uczynków” (w. 4; por. Ez 44, 9)³⁰. Powyższe warunki musiały być spełnione, by nastąpiła odnowa ludu. W przeciwnym razie Jerozolimę dotknie kara Boża jako wyraz Jego sprawiedliwości z powodu popełnionych przez mieszkańców występków³¹.

5. Jerozolima atakowana od „północy”

Szczególną odpowiedzialność za naród miał Juda wraz z Jerozolimą³². Do niej kieruje słowa prorok: „Opowiadajcie w Judzie, ogłoście w Jerozolimie! Dmijcie w trąby w kraju, wołajcie głośno i mówcie: Zbierajmy się i udajmy do miast warownych!” (Jr 4, 5; por. Jr 4, 3–4). Jeremiasz apeluje o zachowanie czujności i ogłoszenie bojowego alertu. Mieszkańcy mają się zgromadzić w miejscach warownych. Szczególnym ich znakiem stał się Syjon w Jerozolimie. Prorok nie nazywa po imieniu najeźdźcy, a jedynie informuje o północnym kierunku, z którego nadejdzie (w. 6). Dopełnieniem złej wieści jest mowa o „lwie”, który był symbolem wrogiej potęgi. Jego aktywność doprowadzi do powszechnego spustoszenia siedzib Izraela. Będzie on jednak narzędziem karania Pana (w. 7).

Przedstawiony wyżej obraz służył jako przestroga dla mieszkańców Jerozolimy. Byli oni przynaglani do czynienia pokuty i wzniesienia lamentu w celu oddalenia gniewu Bożego. Nadejdzie bowiem „dzień”, w którym będzie odsłonięta tragiczna prawda o przywódcach ludu Jerozolimy. Wszyscy oddalili się od Pana, dlatego wszystkich ogarnie przerażenie (ww. 8–9). Do tego „wmiesza się” głos fałszywych proroków³³ krążących po mieście: „Ach, Panie Jahwe, rzeczywiście zwiódłeś zupełnie ten lud i Jerozolimę, gdy mówiłeś: Będziecie mieli pokój. Tymczasem mamy miecz na gardle” (w. 10)³⁴.

30 Jeremiasz jako pierwszy prorok wzywa do nawrócenia w oparciu o przemianę serca, por. E. Haag, *Das Buch Jeremia*, dz. cyt., s. 71–72.

31 Ignorowanie prawa Bożego było gwarancją utraty bezpieczeństwa Izraela oraz jego pomyślnej przyszłości, por. R. Davidson, *Jeremiah*, vol. 1, Philadelphia 1983, s. 21.

32 Sytuację ludu i Judei tego okresu analizują: O. Lipschitz, J. Blenkinsopp, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003.

33 Ich destrukcyjną aktywność analizuje: I. M. Keyer, *Jeremia und die falschen Propheten*, Freiburg 1977 (*Orbis Biblicos et Orientalis*, 130).

34 „Miecz” obok „głogu i zarazy” był synonimem zagłady narodu, por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 70.

Z kolei prorok posługuje się symbolem „palącego wiatru” z pustyni (*hamsin*), który powoduje ogromne straty w szacie roślinnej. Stał się on symbolem najeźdźców, których Jahwe ześle na naród (wv. 11–12). Jerozolima znajdzie się w sytuacji krytycznej. Zbliżający się najazd wrogich sił będzie gwałtowniejszy od zjawisk przygody (huraganu i lotu orła). Naród nie będzie już miał żadnej nadziei, jedynie pozostanie mu okrzyk „biada” i „zniszczenie” (w. 13).

6. Jerozolima wezwana do pokuty

Jerozolima (mieszkańcy) musi oczyścić swoje serce, jeżeli chce uratować swe istnienie. Jest to warunek zbawienia (ocalenia). Przede wszystkim mieszkańcy muszą zmienić swoją mentalność: „Oczyść swe serce z nieprawości, Jerozolimo, abyś została ocalona! Dokądże będziesz podtrzymywać w sobie swoje niegodziwe myśli?” (Jr 4, 14). Znakiem zagłady dla upartych mieszkańców Jerozolimy będzie miejscowość Dan (północna granica oraz centrum kultu bałwochwalczego) oraz góry Efraima (centrum upadłej Samarii) (w. 15). Bóg będzie działał w wymiarach uniwersalnych, stąd obce ludy staną się zwiastunami nadchodzącej nawałnicy wojennej. Wróg rozleje się po całej ziemi Judy, otaczając ze wsząd Jerozolimę; „Ogłoście narodom: «Oto są!» Dajcie znać do Jerozolimy! Nieprzyjaciele przybywają z odległego kraju i podnoszą wrzawę przeciw miastom Judy!” (w. 16)³⁵. Miasto było osamotnione i pozbawionej obrony ze strony Jahwe. Zewnętrzne wydarzenia wojenne będą jedynie obrazem tego, co działo się w sercu mieszkańców Jerozolimy, którzy dopuścili się nieprawości, a w obliczu katastrofy odczuwali jedynie gorycz, a nie skruchę (w. 18).

Jeremiasz bardzo osobiście przeżywał agonię Jerozolimy. Świadomość jej zagłady poruszyła jego „łono” (= siedziba uczuć), czuł boleści jak kobieta rodząca³⁶. Jego obolałe serce nie pozwalało mu spocząć na moment. Zbliżały się zastępy nieprzyjacielskie, cała wrzawa wojenna, która zwiastowała ostateczną katastrofę miasta. W miejscu Jerozolimy – dumy Izraela – „wyrosną” zgliszcza³⁷. Przepadnie cały wysiłek poprzednich pokoleń (namioty, szałaszy). Czas karania (wojny) stał się nieznośny dla Jeremiasza, choć był zgodny z jego przepowiadaniem (Jr 4, 19–21). W obliczu osobistego dramatu proroka jeszcze

35 Motyw zwarty w Jr 4, 16–21 jest kontynuowany w Jr 7, 16–20, por. K. Finsterbusch, *Unterbrochene JHWE-Rede. Anmerkungen zu einem rhetorischen Phänomen im Buch Jeremia*, „Biblische Zeitschrift” 60 (2016), s. 1–13.

36 W stosunku po poprzedzającego kontekstu jest to nowe spojrzenie na upadłe miasto, por. G. Fischer, *Jeremia 1–25*, dz. cyt., s. 221.

37 Najeźdźcy nie zajmowali faktycznie całego kraju, zadowalali się zdobyciem najważniejszych miejsc strategicznych (twierdz), por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, dz. cyt., s. 32.

bardziej dosadnie brzmią słowa Jahwe, które ujawniają głupotę narodu. Odrzucił on swego Boga i pogрузił się w chaosie. Niestety mieszkańcy Jerozolimy nabrali jedynie sprawności w czynieniu nieprawości (bałwochwalstwa). Nie byli zdolni do czynienia żadnego dobra (w. 22).

Boży porządek stworzenia został całkowicie unicestwiony w Jerozolimie. Potwierdza to spojrzenie proroka na ziemię (bezwład) i niebo (pozbawione światła) (w. 23). Miasto postrzegane jest w kontekście całego stworzenia. Motyw ziemi stanowi inkluzję ww. 23–26, w których opisana jest wizualna inspekcja Jeremiasza. Zlustrował on góry (drżenie), zauważył brak ludzi oraz ptaków, ziemia stała się natomiast pustynią. Taką faktycznie stała się Jerozolima. Smutny widok odsłaniał skutki Bożego karania.

Zrozumienie tego wszystkiego, co miało się stać, mógł dać jedynie Jahwe (ww. 27–28). On zadekretował spustoszenie ziemi (Jerozolimy), lecz nie jej unicestwienie. Ziemia i niebo przestaną odgrywać swoją rolę (nastanie smutek i ciemność). Stan taki nie ominie Jerozolimy, ponieważ jej los został już zadekretowany. Zmieni się całkowicie nastawienie mieszkańców miasta. Według Jr 4, 5–6 lud uciekał do miast warownych, natomiast w 29 wersie jest mowa o panicznej ucieczce mieszkańców z miast (z Jerozolimy), którzy szukali schronienia w lasach oraz na skalnej pustyni.

7. Jerozolima miastem bez wartości

Agonia Jerozolimy czyni ją zupełnie bezwartościową. Na nic zdadzą się jej paniczne próby przyodziania się w purpurę, złote klejnoty i we wszelkie upiększenia (Jr 4, 30). Jej kochankowie (obce ludy, zwłaszcza Babilończycy) stali się śmiertelnymi wrogami. Prorok ponownie przywołuje obraz rodzącej niewiasty. Nie chodzi jednak o pomnożenie życia, lecz o krzyk rodzącej po raz pierwszy niewiasty, która jednak nie miała się cieszyć z nowego potomka. Jej krzyk był zwiastunem śmierci, którą mieli jej zadać mordercy. Taki był los Jerozolimy – Córy Syjonu: „Tak, słyszę głos niby rodzącej w bólach, trwożny jęk niby niewiasty rodzącej po raz pierwszy. To głos Córy Syjonu, która wzdycha i wyciąga dłonie: «Ach, biada mi, bo wycieńczona popadam w moc morderców»” (Jr 4, 31). Jerozolima stała się znakiem zagłady. Utraciła źródło życia, jakim był jedynie Pan.

Miasto było również ikoną nieprawości. Życie jego mieszkańców było zaprzeczeniem prawa Bożego³⁸. Przypominało Sodomę i Gomore: „Przebiegnij-

³⁸ Prorocy pomagali Izraelowi w zrozumieniu Prawa, por. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *Czym jest Człowiek?* (Ps 8, 5). *Zarys antropologii biblijnej*, Kielce 2020, s. 238.

cie ulice Jerozolimy, zobaczcicie, zbadajcie i przeszukajcie jej place, czy znajdziecie kogoś, czy będzie tam ktokolwiek, kto by postępował sprawiedliwie, szukał prawdy, a przebaczę jej” (Jr 5, 1). Na ulicach Jerozolimy nie znaleziono nikogo sprawiedliwego. Gdyby taki się znalazł, miasto (naród) otrzymałoby przebaczenie (por. Rdz 18, 25; Pwt 10, 18; 1 Krl 8, 45. 49). Mieszkańcy miasta nawykli do kłamstwa i życia w pozorach. Nieszczere były ich odwołania do Boga żyjącego (w. 2; por. Jr 4, 2). Jeremiasz, podobnie jak niegdyś Abraham, interweniuje u Pana. Na początku prorok oddaje sprawiedliwość karaniu Boga (postępowanie w prawdzie) oraz surowo ocenia Jerozolimę (lekceważenie prawa Bożego oraz Jego pouczeń). Miasto miało serce z kamienia, niezdolne do nawrócenia (w. 3). W drugiej części interwencji prorok, nie negując powszechnego zła (w. 4), wskazuje na ludzi „wielkich”. To ci, którzy znają prawo i drogi Boże. Głębsza refleksja kazała mu jednak przyznać, że nawet przywódcy pogwałcili przepisy Pana (w. 5).

Wskutek przewrotnego postępowania i fałszywych nadziei lud nie uniknie kary (Jr 5, 6–9). Prorok posługuje się obrazem ataku trzech agresywnych i dzikich zwierząt (lew³⁹, wilk, pantera). Nigdzie nie będzie bezpiecznego miejsca – zarówno w miastach (w Jerozolimie), jak i poza ich granicami⁴⁰. Śmiertelnym przeciwnikiem mieli stać się Babilończycy. W obliczu nadchodzącej katastrofy Bóg zdaje pytania (ww. 7–9), które są nośnikami ważnego przesłania. Po pierwsze, Jerozolima utraciła sposobność otrzymania przebaczenia, skoro mieszkańcy porzucili Boga i popadli w bałwochwalstwo (nierząd sakralny). Po drugie, Jerozolima stała się wyrafinowanym cudzołożnikiem o niepohamowanej żądzy (ogier). Po trzecie, skoro występki dotyczyły kwestii religijnych i moralnych, miasto nie może liczyć na uniknięcie kary. Naród nazwany został „gojem” (w. 9), a jak wiadomo, termin ten stosują prorocy przede wszystkim na określenie ludów obcych⁴¹.

8. Jerozolima ukarana

Izrael (Jerozolima) symbolizowany był przez winnicę (Jr 5, 10–11; por. Iz 5, 1–7; Ez 15, 1–8). Okazała się ona jednak bezwartościowa, dlatego Bóg wzywa obce wojska, aby ją zaatakowały. Ich zadaniem będzie usunięcie tych wszystkich

39 Lew jest symbolem wrogich i niszczycielskich sił, por. G. Fischer, *Jeremia 1–25*, dz. cyt., s. 241.

40 Symbolikę wszystkich zwierząt analizuje: J. H. A. Mayoral, *El uso simbólico-teológico de los Animals an los profeta del Emilio*, „Estudios Bíblicos” 53 (1995), s. 317–363.

41 W Biblii protagonistami były dwie oddzielne społeczności: Izrael oraz pogan („goim”), por. S. Janowski, *Życie codzienne w Piśmie Świętym*, dz. cyt., s. 235.

„odrosli”, które były obce Panu⁴². Chodzi o rozprawę z całym narodem – zarówno z Izraelem, jak i z Judą (przede wszystkim z mieszkańcami Jerozolimy) (w. 11)⁴³. Do głosu doszli fałszywi prorocy, którzy zapowiadali pomyślność oraz uniknięcie jakiejkolwiek kary. Ignorowali prawdziwych proroków Jahwe, zarzucając im, że są jedynie wiatrem („ruach”)⁴⁴, pozbawionym słowa Bożego (ww. 12–13). W odpowiedzi Jahwe ponownie przedkłada swój autorytet poprzez usta proroka. Jego słowa będą jak ogień, który pochłania drewno (lud) (w. 14).

Z Izraelem (Jerozolimą) rozprawi się Nabuchodonozor, który (w perspektywie teologicznej) będzie sprowadzony przez Jahwe z północy. Będzie to wojsko niepokonane, obce i doskonale uzbrojone (ww. 15–16). Jego niszczycielskie działanie prorok prezentuje w pięciu punktach. Unicestwieni będą: ludzie, zwierzęta, rośliny, wszelki pokarm oraz miasta. Chodzi więc o całkowitą zagładę, a nie powierzchowną dewastację (w. 17).

To, co w oczach ludzkich mogło się wydawać unicestwione, inaczej jest widziane w oczach Boga. Jahwe zapewnia, że całkowita zagłada się nie dokona (w. 18). Całość wypowiedzi kończy dialog (w. 19). Ukarany lud (mieszkańcy Jerozolimy) będzie pytał o powody tak surowego karania. Odpowiedź da słowo prorockie. Lud opuścił swego Pana, służąc obcym bóstwom. Zatem skutek karania Bożego mieszkańcy Jerozolimy będą odtąd sługami obcych ludów, na obcej ziemi (= wygnanie).

Obie części ludu – aktualnych mieszkańców Jerozolimy (dom Jakuba, Judea) – mają ponownie usłyszeć głos prorocki. Jerozolima została surowo oceniona. Nie potrafiła skorzystać z uzdolnień, jakie otrzymała (umysł, wzrok, uczy), a które powinny ją od dawna pouczyć o Bogu, o tym, jak wielki jest Jahwe i jak wiele dla niej uczynił. Tymczasem Jerozolima nie okazała bojaźni Bożej, nie podziwiała wielkich dzieł stwórczych Pana, nad którymi jedynie On mógł zbawczo zapanować (ww. 20–22). Tajemnica zaparcia się mieszkańców Jerozolimy tkwi w ich opornym i buntowniczym sercu. To ono sprawiło, że stali się apostatami. Zabrakło serca z ciała (nie przemieniło się ono; por. Ez 36, 26), w którym zapanowałaby bojaźń Boża, a z nią pewność bezpiecznego życia – dzięki Jego opatrności (obfitość wszelkich dóbr). Grzeszne serce ludu zniweczyło ofiarowaną pomyślność (ww. 24–25).

42 Nie będzie jednak ta roślina wykorzeniona, w przyszłości pozostanie możliwość wypuszczenia z niej nowych odrosli, które będą zapowiedzią odrodzenia narodu, por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, dz. cyt., s. 142.

43 Związek Izraela z Judą prezentuje już tekst Jr 3, 6–10, jego znaczenie analizuje: G. Fischer, *Jeremia 1–25*, dz. cyt., s. 244.

44 Termin „ruach” oznacza zarówno „wiatr”, jak i „duch”, por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, dz. cyt., s. 37.

Z kolei prorok wskazuje na grupę zwodzicieli pośród mieszkańców, którzy zastawiają pułapki (porównane do klatki na ptaki) na swoich rodaków (ww. 26–29). Dokonują grabieży, bogacąc się ich kosztem. Nieuczciwie zdobyte bogactwa prowadzą do jeszcze większych nieprawości i zuchwałości. Sprawiedliwość, jakiej doznali od Boga, została przez nich całkowicie pogwałcona. Cierpią z tego powodu sieroty i ubodzy. Ich występki stały się szczególną cechą narodu, dlatego nie może on oczekiwać na pobłażanie i uniknięcie kary. Jerozolima pozna pomstę Bożą. W ostatnich frazach perykopy (ww. 30–31) pojawia się ogólna ocena mieszkańców. Stali się oni siedliskiem obrzydliwości i grozy. Zawiedli prorocy (nie przemawiali z ducha Jahwe) oraz kapłani zwodniczo nauczający. Obie grupy służyły oszustwu, którym łudził się lud. Cała prawda o ich zakłamaniu wyjdzie na jaw, wówczas nastąpi „kres”. Wtedy okażą się całkowicie bezradni wszyscy ci, który oddawali się nieprawości.

9. Jerozolima oblężona i opuszczona

Jeremiasz w pierwszym rzędzie skierował apel do synów Beniamina (boleśnie niegdyś doświadczonego; por. Sdz 19–20). Na terenie tego pokolenia znajdowało się jego rodzinne Anatot. Wszyscy byli wezwani do ewakuacji: „Uciekajcie z Jerozolimy, synowie Beniamina!” (Jr 6, 1a). Również otoczenie Jerozolimy zostało postawione w stan gotowości. W Tekoa (miasto pochodzenia proroka Amosa, które leżało na granicy pustyni i terenów zamieszkałych) miano zabrznieć trąbą i mobilizować mieszkańców do ucieczki. Tymczasem znaki z Bet-ha Kerem (być może położone było w pobliżu Tekoa) miały wyznaczać drogi ucieczki (w. 1ab)⁴⁵. Najeźdźca z północy (Babilończycy?!) sprowadzi nieszczęście i katastrofę. Dokona się całkowite przeobrażenie Syjonu: „Do wybornego pastwiska podobna jesteś, Córo Syjonu!” (w. 2). Dotychczas była ona siedliskiem dobrobytu (wyborne pastwisko), jednak wkrótce przybędą do niej obce wojska (pasterze z trzodami). Będą oblegać Jerozolimę i wprowadzą swoje porządki. (ww. 1c–3).

Prorok osobiście angażuje się w wydarzenia. Wydaje rozkazy. Wojsko musi być gotowe do walki (świętej) z Jerozolimą, stąd jego marsz na południe (Jr 6, 4a). Najeźdźcy znaleźli się w krytycznym położeniu, lecz – pomimo zapadających mroków – mobilizują się do ataku na miasto celem niszczenia jego zabudowy (ww. 4b–5). Bóg wspomaga obce wojska i doradza w technice oblężenia miasta warownego. Stosowne wały miały uniemożliwić ucieczkę,

45 Były to znaki nastania oblężenia miasta, por. R. Davidson, *Jeremiah*, dz. cyt., s. 62.

a wycięte drzewa pozbawić ziemię jej owoców. Jerozolima stała się synonimem duchowego zepsucia: „Zetniście jej drzewa i usypcie wał dokoła Jerozolimy, bo to miasto kłamstwa, sama w nim nieprawość” (w. 6).

Prorok przyrównuje nieprawość mieszkańców Jerozolimy do studni z wytryskującą wodą (Jr 6, 7). Miasto stało się areną potwornych ekscesów, które jak woda rozlewały się po całym kraju. Pomimo tych straszliwych występków Pan pozostaje wierny swym obietnicom i kolejny raz kieruje ostrzeżenie do miasta, aby się opamiętało i nie zostało obrócone w pustynię, a wraz z nim cały kraj: „Strzeż się, Jerozolimo, bym się nie odwrócił od ciebie, bym nie obrócił cię w pustynię, w ziemię niezamieszkałą” (w. 8). Nic jednak już nie przemawiało do mieszkańców. Jerozolima stała się pobojuwiskiem (= obraz winnicy po zbiorach).

Tymczasem Jeremiasz otrzymuje kolejną misję. Ma postąpić jak ogrodnik zbierający pozostałe na polu winne grona. To obraz reszty Izraela – ocalałych⁴⁶. Bóg zna serca ludzi bardziej niż prorok, który nie widział w żadnym z mieszkańców osoby posłusznej Panu, stąd jego surowa ocena mieszkańców Jerozolimy. Wzgardzili oni wezwaniem do nawrócenia i nie mieli upodobania w Bożym słowie (ww. 9–10). A jednak Pan zachował sobie resztę sprawiedliwych.

Prorok opanowany przez Ducha Bożego, nieustannie w sobie odczuwał gniew Jahwe. Dlatego był przynaglony do „wylania gniewu” na wszystkich mieszkańców miasta (dzieci, młodzieńców, rodziców i starców)⁴⁷. W końcu na wszystkich i na wszystkim spocznie „ręka Pana”, czyli Jego moc (osąd i kara). Nie ostaną się żadne dzieła rąk ludzkich (domy) oraz instytucje (ww. 11–12).

Jerozolima znalazła się w beznadziejnym stanie. Cały lud stał się zachłanny i głupi (por. Jr 5, 4–5). Szczególną winę ponosili prorocy (fałszywi)⁴⁸ i kapłani (por. Jr 5, 31). Łudzono się pokojem, którego nie było (por. Jr 4, 10), bliska natomiast była katastrofa (Jr 6, 14). W obliczu tej tragedii naród i jego przywódcy winni okryć się wstydem (por. Jr 2, 27). Tymczasem, pomimo zhańbienia swego powołania, niemal nikt nie odczuwał wstydu. W ten sposób Jerozolima sama sobie zgotowała okrutny los. Mieszkańcy nie ostoją się w czasie interwencji Jahwe. Wówczas to faktem stanie się ich ostateczny upadek (w. 15).

Prorok kieruje jeszcze do Jerozolimy dramatyczne wezwania, aby znalazła ona ratunek w obliczu karania Bożego. Przywołuje temat drogi, która sym-

46 To oni mieli w przyszłości przyczynić się do utrwalenia tradycji mów Jeremiasza, por. L. Stachowiak, *Prorocy. Słudy słowa*, dz. cyt., s. 95.

47 Por. Wj 32, 1–35; 2 Krl 22, 13; Iz 51, 20; Mi 3, 8; Jr 15, 17.

48 Ich przepowiadanie było sprzeczne z orędziem głoszonym przez Jeremiasza, por. R. Davidson, *Jeremia*, dz. cyt., s. 27.

bolizuje postępowanie ludzi (w. 16; por. Jr 3, 2; 48, 19). Jest wiele dróg, jednak nieliczne prowadzą do celu. Trzeba wybrać tę najlepszą i znaleźć „wytchnienie”, czyli zbawienie. Lud jednak zdecydowanie wzgardził ostrzeżeniem proroka. Nie pomogła funkcja „strażników”, którzy z polecenia Pana ostrzegali lud przed niebezpieczeństwem (ww. 16–17; por. Ez 3, 17; 33, 7). W drugiej części perykopy prorok prezentuje sąd Boży (ww. 18–21). Na świadków osądu przywołane są narody oraz ziemia – aspekt uniwersalny. Całe stworzenie ma skupić swoją uwagę na poznaniu Bożego postanowienia i Jego czynów. Jerozolima okazała nieposłuszeństwo, natomiast głos Boga dotarł do narodów, które nie tylko słuchały, lecz również rozumiały, co się dzieje. Zamysły mieszkańców miasta były przeciwne zamysłom Boga. Na nic się zdało to, że niegdyś słuchali Jego słowa i cieszyli się obecnością proroków Jahwe. Zatwardziałość mieszkańców Jerozolimy sprowadzała na nich nieszczęście. Serce ludu było dalekie od Pana. Zadowalano się jedynie zewnętrznymi formami kultu, dbając o wykwintne kadzidło z Saby i składane ofiary całopalne, które nie były przez Jahwe przyjmowane. Sentencja wyroku Boga zawarta jest w 21 wersie. Inicjuje ją uroczysta formuła, po której pojawia się zapewnienie o postawieniu narodowi „przeszkody”. Chodzi o umieszczenie tamy na drodze występnego postępowania ludu (ojców, synów, sąsiadów i przyjaciół), co doprowadzi do ich unicestwienia (w. 21).

Karanie Boże dokona się wskutek najazdu obcego ludu, który przybędzie z północy, z krańców ziemi (w. 22)⁴⁹. Jego wyposażenie i umiejętności będą przytłaczające (łuk, miecz, konie, zdyscyplinowanie oraz dynamizm i zgiełk). Cała ta nawałnica uderzy w „Córę Syjonu” (Jr 6, 23; por. Jr 4, 31)⁵⁰. Mieszkańcy doskonale znali możliwości najeźdźców (Babilończyków). Ich reakcja była jednoznaczna. Brak było mobilizacji, a w jej miejscu pojawiała się rozpacz (paraliż, lęk i ból). Całe otoczenie Jerozolimy zostało opanowane przez wroga, dlatego stanowiło śmiertelną pułapkę dla obrońców (miecz)⁵¹. W chwili największego zamętu pojawił się ostatni głos wzywający do opamiętania się i przywdziania wora pokutnego (w. 26). Fragment kończą słowa Jahwe, które określają misję Jeremiasza w obliczu dokonującego się sądu Bożego nad Jerozolimą (ww. 27–30). Prorok miał być warownią. Miał wystawić naród na próbę, a zarazem umożliwić poznanie charakteru jego postępowania (w. 27; por.

49 W. 22 zawiera paralelizm synonimiczny, w którym naród z północy jest określony terminem „am” oraz „goj”, por. G. Fischer, *Jeremia 1–25*, dz. cyt., s. 277.

50 W planach Bożych Syjon miał się odrodzić, jako „górnny Syjon”, który nie będzie już niewolnicą, lecz matką ludzi wolnych (por. Iz 54, 1; Ga 4, 21–31), por. H. Langkammer, *Wyznanie wiary jako program mojego życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 141.

51 Groźby Jeremiasza wypełniły się podczas dwukrotnej inwazji babilońskiej, por. L. Stachowiak, *Księga Jeremiasza...*, dz. cyt., s. 156.

Jr 1, 10). Poznanie to ujawniło beznadziejny stan Jerozolimy. Prorok posługuje się porównaniem zespolonych ze sobą metali (miedź, żelazo). Żadne zabiegi kowali nie mogły doprowadzić do oczyszczenia metalu. Tak nieodwracalnie Jerozolima stała się oszczerczynią. Wszelkie zabiegi proroka na nic się nie zdały. Miasto stało się odrzuconym srebrem. Choć jedynie w Jahwe była jego wartość, całkowicie ją jednak utraciło (w. 31).

Jerozolima Jeremiasza była miastem tragicznym. Definitywnie kończył się jej okres królewski. Miasto wkroczyło na drogę prowadzącą do całkowitej destrukcji swej dotychczasowej formy. Prorok w kilkunastu perykopach (Jr 1–6) ukazał stosunek Jahwe do miasta i jego mieszkańców. Z jednej strony była to Jego gotowość do odnowy miasta, a z drugiej decyzja o jego ukaraniu. Wszystko zależało od Izraela. Jednak Jerozolima nie chciała zmienić swego „serca” i uparcie trwała w licznych grzechach (w tym w bałwochwalstwie). Ten stan powodował, że nie było już dla Jerozolimy szansy na pomyślną przyszłość. Jej agonia stała się faktem. Najazd wroga z północy miał oznaczać kres miasta (Jr 1, 13–15; 3, 12; 6, 1. 22). Ten status Jerozolimy został opisany przez Jeremiasza w Jr 1–6 i stał się punktem wyjścia do orędzia zawartego w późniejszych partiach pisma. Dobre przyswojenie sobie treści pierwszych rozdziałów Księgi Jeremiasza jest kluczem do zrozumienia orędzia tego sługi słowa Bożego.

ks. Tomasz Jelonek



KALENDARZ ŻYDOWSKI

W ramach śledzenia osiągnięć judaizmu, które stały się trwałym bogactwem intelektualnym całej ludzkości, pragniemy zająć się kalendarzem żydowskim, który jest prawdziwym fenomenem, a równocześnie wskazuje na wiele aspektów, jakie powinny być uwzględnione w ramach teologii chrześcijańskiej¹, która naukowo bada to wszystko, co stanowi *logos*, czyli słowo (naukę) o Bogu i sprawach Bożych, w szczególności w odniesieniu do problematyki zbawienia, to jest przygarnięcia człowieka przez Boga.

Ten człowiek i cała widzialna rzeczywistość stworzona przez Boga związane są z czasem, który wszystko determinuje, a sam jest czymś obiektywnym i sprawia, że wszystko, co stanowi rzeczywistość materialną, dokonuje się w ramach czasu, będącego koordynatą opisu tej rzeczywistości, koordynatą, która ma tylko jeden kierunek: od przeszłości ku przyszłości. Dlatego wszystkie zjawiska możemy opisać za pomocą czasu i każde z nich przyporządkowane jest do określonej wartości czasu, a wszelka zmiana dokonuje się wraz ze zmianą czasu. Tej powszechnej właściwości podlega także człowiek i jego życie – z tą jednak różnicą, że jedynie on może uświadomić sobie istnienie

¹ Kongregacja Edukacji Katolickiej oficjalnie uznała studia licencjackie z zakresu judaizmu i relacji chrześcijańsko-żydowskich na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Oznacza to – jak stwierdził ich koordynator, jezuita o. Etienne Vetó – „decyzję o znaczeniu historycznym, bo tym samym Stolica Apostolska uznała, że poznanie judaizmu stanowi integralną część chrześcijańskiej wiary i teologii, a dialog z judaizmem jest jednym z aspektów życia chrześcijańskiego”. Co ciekawe, swą pomoc na nowym kierunku studiów zaoferowali sami Żydzi, związani ze wspólnotą gromadzącą się wokół synagogi Tempio Maggiore di Roma, a studenci jezuickiej uczelni będą mogli uczestniczyć w prowadzonych w niej modlitwach.

„Judaizm to nasze korzenie, a korzenie to nie przeszłość. Dla drzewa korzenie to teraźniejszość, bo z nich teraz czerpie życiodajne soki” – wyjaśnia o. Vetó, doktor teologii i członek wspólnoty Chemin Neuf. „Tak samo i my mamy nadal czerpać z judaizmu” (M. Jakimowicz, *Poznanie judaizmu częścią teologii*, „Gość Niedzielny”, nr 15, 18 kwietnia 2021).

czasu i jego przepływ, a uświadamiając to sobie, poszukuje zrozumienia, czym jest czas, i w ramach tego czasu ujmuje całą swoją egzystencję.

Stąd działalność człowieka dokonuje się w ramach konkretnego czasu, który umieszcza w odpowiednim kontekście każdy czyn ludzki, co często określamy jako historyczny charakter czynów ludzkich, a również jako historyczne ich uwarunkowanie². To natomiast prowadzi do opisów, które ujmują czyny ludzkie w porządku upływającego czasu – z uwzględnieniem czasowo określonych okoliczności. Tak powstaje opis historyczny, historia nie jako obiektywna rzeczywistość, ale jako jej opis.

Myśl biblijna w sposób szczególny uwzględnia rzeczywistość czasu oraz historycznego uwarunkowania Bożych interwencji i ludzkich czynów, pod tym względem okazując swoją szczególną oryginalność w stosunku do poglądów sobie współczesnych. W odróżnieniu od panującej w ramach myśli mitycznej cyklicznej koncepcji czasu Biblia zakłada linearne jego ujęcie. Czas można sobie wyobrazić jako ruch po odpowiednio długim odcinku linii prostej, który ma początek i będzie miał koniec. Początkiem czasu jest pierwszy moment stworzenia świata, końcem będzie nadejście obiecanej i oczekiwanej rzeczywistości ostatecznej (eschatologicznej), która – po długiej drodze rozwoju tego pojęcia w Starym i Nowym Testamencie – została przedstawiona jako nowe stworzenie dopełnione w powtórnym przyjściu Chrystusa³.

Na linii tak pojętego czasu dokonują się zbawcze interwencje Boga i mają swoje miejsce dzieła ludzkie. Tak tworzy się historia. W niej i przez nią działa zbawczo i objawia się Bóg, w niej człowiek ma odpowiedzieć Bogu swoimi czynami, ona jest szczególnym przedmiotem zainteresowania Biblii, która, rozpatrując w historii przede wszystkim dzieła Boże, ukazuje historię zbawienia.

Wszystkie zjawiska możemy opisać za pomocą czasu i każde z nich przyporządkowane jest do określonej wartości czasu, a wszelka zmiana dokonuje się wraz ze zmianą czasu. Tej powszechnej właściwości podlega także człowiek i jego życie, z tą jednak różnicą, że jedynie on, wśród bytów egzystujących w ramach czasu, może uświadomić sobie istnienie czasu i jego upływ, a uświadamiając to sobie, poszukuje zrozumienia, czym jest czas, i w ramach tego czasu ujmuje całą swoją egzystencję.

2 „Przez historię rozumiemy tu podstawowy sposób bytowania człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, jednostkowej i społecznej, w ramach rzeczywistości świata i czasu. Ten sposób bytowania ciągle się rozwija, a równocześnie stabilizuje w rzeczywistości o charakterze w pewnym sensie ponadczasowym. Dzięki temu człowiek określa swoją pozycję między przeszłością, którą pragnie ogarnąć, i przyszłością, która go pociąga. Stąd człowiek nie jest naturą statyczną, ale ciągle tworzy świat wewnętrzny i zewnętrzny”. (P. Socha, *Historiozbawcza koncepcja Objawienia*, „Ateneum Kapłańskie” 79 (1972), s. 82).

3 Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia czasu*, Tyniec 2004, *passim*.

Historia jako opis na przestrzeni wieków przyjmowała różną postać i na swojej drodze rozwojowej wypracowała własną metodologię, dziś udoskonaloną i ogólnie obowiązującą. Historia jako nauka jest opisem wydarzeń, ale zawsze pozostaje ich interpretacją – zależną od różnych przesłanek filozoficznych (ideologicznych), jakie stawiają sobie konkretni przedstawiciele tej nauki. Nie było i nie może być opisu historycznego, który byłby niezależny od całego nastawienia intelektualnego jego twórców. Historyk nie odtwarza, ale konstruuje przeszłą rzeczywistość, proponując taki czy inny jej opis⁴.

Pozostaje jednak jako naczelną zasadą metodologiczną historii docieranie do faktycznej wiarygodności. Innymi słowy, historyk powinien mówić o tym, co miało rzeczywiście miejsce w przeszłości, i opisywać to wydarzenie zgodnie z rzeczywistymi jego cechami i uwarunkowaniami.

Ponieważ wszelka egzystencja tkwi w czasie⁵, wypada samemu czasowi poświęcić odpowiednie rozważania.

Czas jest rzeczywistością, która stale nam towarzyszy, a ludzkość od początku nie może adekwatnie odpowiedzieć na pytanie, czym on jest.

Czas, pojmowany przez ludzi, otrzymywał różne swoje interpretacje, które pojawiały się na terenie myśli filozoficznej, a także w ramach nauk przyrodniczych. Chociaż z czasem jesteśmy nierozzerwalnie związani, to jednak jego istota stanowi dla człowieka wielką tajemnicę, której – mimo wielokrotnie ponawianych wysiłków – nie potrafi całkowicie wyjaśnić. Pod tym względem znamienne są słowa św. Augustyna, zapisane w jego *Wyznaniach*:

Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o tu nie pyta, wiem. Jeśli pytającemu usiłuję wytłumaczyć, nie wiem. Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie było, nie byłoby teraźniejszości. Owe dwie dziedziny czasu – przeszłość i przyszłość – w jakież sposób istnieją, skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma? Teraźniejszość zaś, gdyby zawsze była teraźniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością. Jeśli więc teraźniejszość jest czasem tylko dlatego, że odchodzi w przeszłość, to jakże i o niej możemy mówić, że jest, skoro jest tylko dzięki temu, że jej nie będzie? Nie możemy więc właściwie mówić, że czas jest, jeśli nie dodajemy, iż zmierza on do tego, że go nie będzie⁶.

4 Por. J. Topolski, *Wprowadzenie do historii*, Poznań 2006, s. 13.

5 O tym uwarunkowaniu wiele ciekawych, a także praktycznych uwag, można odczytać w pozycji: S. Klein, *Czas. Przewodnik użytkownika*, przeł. K. Żak, Warszawa 2009.

6 Święty Augustyn, *Wyznania*, przełożył, opatrzył posłowiem i kalendarium Zygmunt Kubiak, Warszawa 1987, s. 283.

Śledzenie dorobku ludzkiej kultury, który nadal nie doprowadził do ostatecznej odpowiedzi i chyba nigdy tego nie osiągnie, mogłoby stanowić niezwykle ciekawą przygodę intelektualną, o której tu możemy powiedzieć zaledwie kilka słów.

O rozległości zagadnienia może świadczyć uwaga zamieszczona w pracy Marka Szulakiewicza, który stwierdza, że „wpisując słowo «czas» w wyszukiwarce Google, uzyskujemy ponad 400 milionów wskazań”⁷.

Natomiast o wysiłku starożytnych⁸, którzy zmagali się z problemem czasu, świadczy duża liczba terminów, jakie stosowano dla określenia czasu. W najogólniejszy sposób czas określał termin *chronos*, grecki *aion*, którego łacińskim odpowiednikiem były *aetas*, *aevum*, a później *saeculum*. Termin ten oznaczał wiek jako długość ludzkiego życia, pokolenie. *Kairos* odnosił się do swoistego aspektu pojęcia czasu, oznaczając stosowną chwilę, okazję, szansę, traf, przypadek lub ulotny moment, który – niewykorzystany – bezpowrotnie mija.

Sens zbliżony do *kairos* miał termin *hora* oznaczający porę roku lub dnia, czyli okres wyznaczony przez prawo natury, czas właściwy dla jakichś czynności lub regularnych przemian w przyrodzie. Septuaginta w przekładzie fragmentu z Księgi Koheleka (3, 1–11) pojęcie określane w tekstach greckich jako *hora* dwadzieścia cztery razy oddaje terminem *kairos*.

Dłuższy okres, cykl, utożsamiany z *etos* = rok, nazywano *eniautos*. Określeniom czasu mogły także służyć terminy: *hemera* (dzień), *nyks* (noc), *aurion* (jutro) oraz *to nyn* (teraźniejszość) i *to mellon* (przyszłość).

Będąc często ważnym obszarem zainteresowania filozofów i uczonych, czas ujmowany był w kilku aspektach. Najpierw pojawiał się aspekt ontologiczny, w którym koncentrowano się na pytaniu o „bycie czasu” (czym jest czas?). Zawsze jednak obok tego pytania w naszej kulturze ujawniał się aspekt epistemologiczny, który zwracał filozofów ku pytaniu o możliwość poznania czasu. I wreszcie aspekt psychologiczny, w którym „ożywiano czas”, poszukując możliwości jego przeżywania⁹.

Na terenie filozofii możemy odnaleźć wiele odpowiedzi na pytanie o czas, ale starają się też na nie odpowiedzieć liczne inne dziedziny wiedzy, a każda czyni to na swój sposób. Można więc przyłączyć się do pytania Zofii Sajdek, umieszczonego w ostatnim artykule pokonferencyjnej pracy zbiorowej

7 M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, s. 16.

8 Por. A. M. Komornicka, *Personifikacja czasu w epigramach i sentencjach greckich*, w: *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych. Temporis categoriae ac munera ab antiquis auctoribus expressa*, red. J. Czerwińska, I. Kaczor, M. Koźluk, A. Lenartowicz, J. Rybowskiej, Łódź 2009, s. 24–29.

9 A. M. Komornicka, *Personifikacja czasu w epigramach i sentencjach greckich*, dz. cyt., s. 26.

pod tytułem *Wymiary czasu*, i zgodnie z sugestią tam zawartą zgodzić się ze stwierdzeniem: „Ile nauk, tyle czasów”, bo choć czas jest ten sam, to jego interpretacje są liczne i odmienne¹⁰.

Mamy zatem czas: fizyczny (ruch w określonych odcinkach czasowych); biologiczny (na przykład starzenie się organizmów żywych); astrologiczny (określanie upływu lat na podstawie obserwacji gwiazd); astronomiczny (zmiany pór roku); mechaniczny (wedle zegara); historyczny (dzieje ludzkości, społeczeństw, państw); psychologiczny (subiektywna percepcja zjawisk fizycznych, badania nad pamięcią); neurologiczny (procesy zachodzące w mózgu, rejestracja następstwa); społeczny (zjawiska strukturyzacji i synchronizacji zachowań i postaw zbiorowości); kulturowy (progresywny, kołowy i liturgiczny, regresywny i mityczny)¹¹.

Pozostawiamy jednak ten interesujący problem¹², który stanowi jedynie dalekie tło naszych zasadniczych rozważań. Ludzkość, która stanęła wobec nierozwiązalnego dla niej zadania zrozumienia istoty czasu, dość prędko uporała się z problemem liczenia czasu, choć rodzi ono liczne trudności praktyczne.

Natrętna skłonność do mierzenia upływu czasu jest odwieczna. Zaraz po samoświadomości jest to chyba najbardziej wyróżniająca nas spośród innych gatunków cecha, prawdopodobnie będąca skutkiem jednego z podstawowych elementów tej samoświadomości – świadomości ograniczenia długości naszego życia, świadomości własnej śmierci¹³.

Potwierdzeniem powyższych twierdzeń jest fakt, że człowiek, który z powodu choroby traci chwilowo świadomość, po jej odzyskaniu jako pierwsze zadaje pytanie o czas, o godzinę lub dzień. Wróciwszy do świadomości, musi wrócić do aktualnego umiejscowienia się w ramach wymiernego czasu. Wróćmy zatem do problemu jego pomiaru.

Efektem i miarą liczenia czasu jest kalendarz, czyli systemem rachuby dni i dłuższych okresów, wykorzystujący do tego dwa okresowe zjawiska astronomiczne: cykl zmian pór roku i cykl zmian faz Księżyca. Stąd powstały ka-

10 Por. Z. Sajdek, *Ile nauk, tyle czasów. Głos po konferencji*, w: *Wymiary czasu*, red. Z. Sajdek, M. Małecki, D. Bentke, Tarnów 2012, s. 264.

11 M. Bakalarska, *Dlaczego wymiary czasu, a nie jeden czas?*, w: *Wymiary czasu*, dz. cyt., s. 261.

12 Szeroko omówiony na przykład w: G. E. R. Lloyd, *Czas w myśli greckiej*, w: *Czas w kulturze. Wybrat opracował wstępem opatrzył A. Zajączkowski*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1988, s. 207–260 (Biblioteka myśli współczesnej).

13 D. E. Duncan, *Historia kalendarza. Jak człowiek nauczył się określać rok*, tłum. M. Wiśniewski, Warszawa 2002, s. 11–12.

lendarze słoneczne (solarne), księżycowe (lunarne), a także połączenia obu systemów w kalendarzach księżycowo-słonecznych (lunisolarnych).

Jednostkami kalendarzowej rachuby czasu są: doba, związana z obrotem Ziemi wokół swej osi, miesiąc synodyczny, związany z obiegiem Księżyca wokół Ziemi, i rok zwrotnikowy, związany z obiegiem Ziemi wokół Słońca. Doba, miesiąc synodyczny i rok zwrotnikowy są podstawowymi jednostkami kalendarzowej rachuby czasu. Ponieważ wymienione jednostki nie są współmierne, dla ułożenia kalendarza potrzeba umownych reguł, które pozwalają łączyć doby w dłuższe okresy w celu uzgodnienia ich wielokrotności z miesiącem i rokiem.

Doba słoneczna to czas, jaki upływa pomiędzy kolejnymi powrotami Słońca w jego pozornym ruchu do tego samego południka. Z powodu ruchu Ziemi po elipsie doby nie są sobie równe, gdyż Ziemia w zależności od położenia wobec Słońca porusza się ze zmienną prędkością. Różnica pomiędzy najdłuższą a najkrótszą prawdziwą dobą słoneczną wynosi 51 sekund, a nasza doba, którą dzielimy na dwadzieścia cztery godziny, jest przeciętną dobą roczną. Fakt ten jednak dla kalendarza nie stanowi trudności, podobnie jak to, że średnia długość roku zwrotnikowego zmniejsza się o 0,53 sekundy w ciągu stu lat, natomiast prawdziwą trudnością jest to, że rok kalendarzowy musi dzielić się na pełną liczbę dób, a tymczasem rok zwrotnikowy, to znaczy czas pomiędzy kolejnymi przejściami Słońca przez punkt wiosennego zrównania dnia z nocą, wynosi dokładnie 365,2422 średnich dób słonecznych. Przyjmując zatem długość roku słonecznego jako 365 dni, już po dziesięciu latach niedokładność kalendarza wynosi 2,422 dnia, czyli 58 godzin, 7 minut i 40 sekund.

Miesiąc synodyczny to okres, jaki upływa pomiędzy dwiema takimi samymi fazami Księżyca, najczęściej liczony od nowiu do nowiu. Miesiąc ten trwa 29,5306 dni, a więc znów nie dzieli się bez reszty na doby, a do tego nie przystaje do roku zwrotnikowego, który jest dłuższy od dwunastu miesięcy synodycznych o 11 dni. Ściśle biorąc, jest to dziesięć dni i 17/90 godziny.

Wyliczone tu dane astronomiczne są trudnościami, jakie trzeba było pokonywać przy konstrukcjach kalendarzy, aby ich wskazania odpowiadały rzeczywistości. Na marginesie tych rozważań warto zaznaczyć, że rzeczywistość jest w stosunku do naszych możliwości niezwykle skomplikowana. Jednym z przejawów tego skomplikowania jest powszechne występowanie niewymierności. Śledziliśmy ją w odniesieniu do ruchów ciał niebieskich, ale można ją odkryć w wielu dziedzinach. Klasycznym przykładem są wielkości matematyczne, a także liczby określające fizyczną strukturę świata. Dla nas uporządkowanym światem byłby świat wyrażony wielkościami wymiernymi, w rzeczywistości natomiast są one niewymierne, dlatego też budują całe bogactwo

świata, wnosząc do niego nieskończoność. Liczby niewymierne, jak wiemy, w rozwinięciu dziesiętnym są uławkami o nieskończonej ilości cyfr. W tej właśnie nieskończoności ukrył się Nieskończony Stwórca. Dał nam jednak duże możliwości przynajmniej częściowego opanowania trudności z niewymiernością, czego wyrazem są między innymi, kalendarze, jakie powstawały w różnych cywilizacjach świata. Chociaż nigdy nie osiągną całkowitej zgodności, to osiągają takie wyniki, jakie dla praktycznego liczenia czasu są doskonałymi narzędziami.

Temu narzędziu, które powstało w cywilizacji Izraela i odegrało wielką rolę w jego przetrwaniu w tak niesprzyjających warunkach, jakie towarzyszyły historii Izraela, będziemy chcieli dokładniej się przypatrzeć. O jego wyjątkowości pisał Dawid Gans (1541–1613) we wstępie do swego astronomicznego dzieła *Nechmad Wenaim* („Miły i przyjemny”):

Od początku aż do naszych czasów pomiary astronomiczne, w które nasz naród żydowski wyposażył tradycję, pozostały niezmiennie, w wyniku czego nigdy nie byliśmy zmuszeni do jakichkolwiek zmian naszego kalendarza, gdy inne ludy musiały dokonywać tego już siedem razy. Nie mówię o tym dla apologii czy dlatego, że sam jestem Żydem. Najwybitniejszych astronomów, od starożytności do czasów dzisiejszych, a więc od Hipparcha do Kopernika, Tycho de Brahe i Johanna Keplera, zdumiewało owo jedyne w swoim rodzaju zjawisko, kalendarz tak dokładnie opracowany, że udało mu się trwać, w nie zmienionej postaci, przez tysiąclecia.

O wyjątkowości izraelskiego kalendarza świadczy porównanie go z kalendarzami innych religii monoteistycznych:

Kalendarz chrześcijański, ta spuścizna po świecie grecko-rzymskim, przyjmował za podstawę cykl słoneczny. Kalendarz muzułmański, wytwór orientального środowiska, wiąże się z orbitami Księżyca. Judaizm natomiast, umiejscowiony między Atenami a Babilonem (jeśli nie w potoku dziejów, w każdym razie za sprawą swego biblijnego miejsca narodzin), zbudował swój kalendarz na śmiałym, lecz trwałym pomoście między Słońcem a Księżycem¹⁴.

Wspomniany pomost jest konsekwencją inspiracji biblijnej, wynikającej z opisu stworzenia świata, gdzie czytamy:

¹⁴ M. Friedman, *Empiryczne pojmowanie czasu w judaizmie, w: Czas w kulturze, praca zbiorowa*, Warszawa 1988, s. 278 (Biblioteka Myśli Współczesnej).

A potem Bóg rzekł: Niechaj powstaną ciała niebieskie, świecące na sklepieniu nieba, aby oddzielały dzień od nocy, aby wyznaczały pory roku, dni i lata; aby były ciałami jaśniejszymi na sklepieniu nieba i aby świeciły nad ziemią. I stało się tak. Bóg uczynił dwa duże ciała jaśniejsze: większe, aby rządziło dniem, i mniejsze, aby rządziło nocą, oraz gwiazdy. I umieścił je Bóg na sklepieniu nieba, aby świeciły nad ziemią; aby rządziły dniem i nocą i oddzielały światłość od ciemności. A widział Bóg, że były dobre. I tak upłynął wieczór i poranek – dzień czwarty (Rdz 1, 14–19).

Ta inspiracja biblijna była przyczyną wyjątkowości żydowskiego kalendarza, w którym wiele oryginalnych elementów wypływa z przekazu biblijnego i faktów historycznych, które postaramy się teraz przedstawić.

Trudności związane z ułożeniem kalendarza polegają na utrzymaniu równowagi między rokiem a miesiącami. Żydzi natomiast potrafili w tę strukturę wbudować dwa elementy pomiaru czasu, jakimi są dzień i tydzień. Zgodnie z pouczeniem Księgi Rodzaju, nawiązującym do dzieła stworzenia, żydowski dzień umieszcza wieczór przed porankiem, a sześć takich bezimiennych dni poprzedza zamykający tydzień dzień siódmy. Jest to prosty sposób liczenia czasu, a równocześnie niezmienny, bo zakorzeniony w koncepcji stworzenia. Nieposiadające nazw dni pozbawione są mocy mitycznych czy astralnych, które w kalendarzach nieżydowskich wiążą się z nazwami dni, natomiast bieżą ku dniowi siódmemu, który jedynie ma nazwę. Szabat to spoczynek, oczyszczający ludzkie działanie, który wchłania utracone energie i tchnie w nie nowe życie.

Szabat wbudowuje się w całą tkaninę czasu, gdyż każdy rok siódmy to rok szabatowy, w którym przywrócona zostaje równowaga w życiu rolniczym i społecznym. Po siedmiu latach szabatowych następuje natomiast rok jubileuszowy, w którym – po okresie oddalenia od swego dziedzictwa przez przywrócenie ziemi prawowitemu właścicielowi – człowiek ponownie odkrywa siebie w swej źródłowej tożsamości.

Czas zatem dzieli się na cykle, jego początkiem jest stworzenie, a punktami węzłowymi są powroty, stanowiące etapy na drodze ku spełnieniu. W taki czas wprowadzono pomiar roku, którego podstawą jest cykl księżycowy. Księga Wyjścia (12, 2) określa miesiąc, który jest początkiem miesiący, a równocześnie pierwszym miesiącem roku. W ten sposób łączy pojęcia miesiąca księżycowego (*chodesz*) oraz roku (*szana*) w nawiązaniu do podstawowego faktu dziejów Izraela, jakim było wyjście z Egiptu.

Rok jednak jest również słoneczny, gdyż Biblia mówi o czterech porach roku i z nimi wiąże podstawowe święta. Dlatego dwanaście miesięcy księżycowych trzeba uzupełnić do wypełnienia roku przez uzgodnienia, które likwidowały

wewnątrz cyklu jedenastodniową lukę. Taki system uzgodnienia został wypracowany i kalendarz żydowski w dziewiętnastoletnim cyklu dodaje jeden miesiąc w roku trzecim, szóstym, jedenastym, czternastym, siedemnastym i dziewiętnastym, który jest miesiącem uzupełniającym (Adar II) i występuje zawsze przed miesiącem Nisan, aby w tym właśnie miesiącu, opóźnionym przez dodanie drugiego Adaru, nastąpił początek żniw jęczmiennych.

Środki, z pomocą których Żydzi uzgadniali rok księżycowy ze słonecznym, były, aż do czwartego stulecia po Chrystusie, czysto empiryczne. Opierały się na obserwacjach odznaczających się trzema osobliwościami: ogromną różnorodnością dziedzin obserwowanych zjawisk, ostrym poczuciem potrzeby wewnętrznej spójności oraz zastosowaniem, w ostatecznej analizie, naukowych punktów odniesienia, które umożliwiły później zmianę ruchomego systemu empirycznego w stały system astronomiczny¹⁵.

Zbierano informacje przede wszystkim o początku miesiąca, to znaczy o pojawieniu się nowiu księżycowego. Wielu obserwatorów rozmieszczonych w różnych miejscach wypatrywało pojawienia się księżyca w ulotnych sekundach po zachodzie słońca. Uzyskane informacje przesyłano do Jerozolimy, gdzie duchowy przywódca Żydów w czasach drugiej świątyni ustalał swoim autorytetem początek miesiąca, o którym za pomocą pochodni na górach informowano lud.

W wieku czwartym po Chrystusie Nazi Hillel II na podstawie wszystkich informacji zamienił system empiryczny na stały system astronomiczny, który opiera się na prostych i silnych strukturach, zapewniających żydowskiemu kalendarzowi absolutną niezmienność. Mógł on zatem stać się jednym z tych spoiw, które zapewniły i zapewniają trwanie Izraela, będące szczególnym fenomenem w tak niesprzyjających warunkach, jakie mu przypadły w historii.

Najbardziej podstawową jednostką czasu jest doba jako powracające nieustannie połączenie dnia i nocy, okresu aktywności uwarunkowanej światłem i okresu spoczynku, któremu sprzyja ciemność, brak światła. U podstaw tego zjawiska leży ruch obrotowy Ziemi wokół własnej osi.

W wielu cywilizacjach ustanowiono jednostkę czasu, która liczy kilka dni, a przyjęto nazywać ją tygodniem¹⁶. W Mezopotamii i w kulturach bazujących na dokonaniach mezopotamskich tygodniem jest okres siedmiu kolejnych dni, który został przyjęty także wśród Izraelitów i zajmuje poczesne miejsce w całej kulturze biblijnej. Istniały także tygodnie o innej, zazwyczaj większej

¹⁵ M. Friedman, *Empiryczne pojmowanie czasu w judaizmie*, dz. cyt., s. 282.

¹⁶ Por. L. Evers, *Historia czasu. Od kalendarzy i zegarów po cykle Księżyca i lata świetlne*, tłum. M. Kompanowski, Warszawa 2014, s. 40–41.

liczbie dni. Nowożytne próby wprowadzenia dłuższego tygodnia, jakie podjęto przede wszystkim w duchu walki z tradycją chrześcijańską, opartą na Biblii – po Rewolucji Francuskiej, a także w Rosji po Rewolucji Październikowej – a następnie odrzucono przez powrót do siedmiodniowego tygodnia, zdają się świadczyć o pewnej zależności takiego tygodnia od cech, które dla człowieka stały się wrodzone. W ramach tygodnia ludzkość wykonuje prace potrzebne jej do zabezpieczenia swej egzystencji, a także ma dzień odpoczynku. Siedmiodniowy tydzień długo zapewniał odpowiedni czas dla osiągnięcia koniecznych rezultatów ekonomicznych, a równocześnie pozwalał zadowalająco regenerować siły. Naruszenie tej równowagi doprowadziło do zarzucenia wspomnianych prób zmiany długości tygodnia, które nie zapewniały ekonomii pracy i odpoczynku. Obecnie liczne zmiany pozwalają na inne ułożenie czasu.

Naturalnymi dłuższymi jednostkami czasu są cykl faz Księżyca i długość cyklu słonecznego, mierzonego na przykład pomiędzy dwiema wiosennymi równonocami, to jest dniami, w których dzień i noc trwają tak samo długo¹⁷. Jest to dzień, w którym środek tarczy słonecznej wydaje się przechodzić nad równikiem.

Doba, miesiąc księżycowy i rok słoneczny są naturalnymi okresami, które człowiek zawsze uwzględniał, a których dokładne wymierzenie i wzajemne porównanie dokonywało się przez całe dzieje ludzkiej cywilizacji.

Dopóki człowiek nie nauczył się używania sztucznego oświetlenia, jego życie przede wszystkim regulowały okresy jasności dziennej, które w miarę oddalania się od równika podlegają większym wahaniom w ciągu roku i stają się coraz dłuższe. Na coraz większych szerokościach geograficznych jasny przedświt i zmrok trwają dłużej, im bliżej równika są one krótsze. Jest to wynik przechodzenia światła słonecznego przez warstwy atmosfery. Jeżeli ma ono dłuższą drogę, bardziej się rozprasza i dociera do nas przez dłuższy czas przed wschodem Słońca i po jego zachodzie. Przy braku światła słonecznego w jakimś stopniu zastąpić je może światło Księżyca – w pewnych okresach jego cyklu fazowego. Im bliżej pełni, tym znaczenie światła księżycowego jest większe i zastępuje jasność słoneczną. Autor tych słów pierwszy raz zwiedzał wykopaliska w Qumran przy świetle Księżyca, który wtedy był w pełni i pozwalał na dostatecznie dokładne poznanie występujących tam artefaktów. A ponieważ było to w lutym, to zwiedzanie nie łączyło się z męczącym upałem, jaki zazwyczaj towarzyszył mu przy kolejnych pobytach w tym miejscu.

17 Tak określony rok słoneczny nazywamy rokiem zwrotnikowym. Różni się on nieco od roku gwiazdowego (syderycznego), który równa się okresowi pełnego obiegu Ziemi wokół Słońca. Por. D. E. Duncan, *Historia kalendarza...*, dz. cyt., s. 10.

Ze względu na warunki w czasach biblijnych podróże odbywano często nocami, kiedy świecił Księżyc, aby uniknąć dziennego skwaru.

Długość dnia i nocy zmienia się – w większym lub mniejszym stopniu – w zależności od szerokości geograficznej, łączna natomiast ich długość jest zasadniczo¹⁸ wielkością stałą i dlatego doba może być jednostką miary czasu.

W dalszym rozwoju miary czasu ludzkość podzieliła dobę na dwadzieścia cztery godziny, te zaś na sześćdziesiąt minut po sześćdziesiąt sekund. Do ich wyznaczania przez wieki opracowywano działające na różnych zasadach zegary. Historia zegarów to wspaniały obraz rozwoju ludzkiej kultury, któremu tu jednak nie będziemy poświęcać więcej uwagi¹⁹.

Zauważmy jedynie, że przy wyznaczaniu *moladu*, to znaczy czasu koniunkcji Księżyca, ogłaszanego w synagogach żydowskich jako początek nowego miesiąca, czas liczy się w godzinach, minutach i *chalakim*. *Chelek* jest najmniejszą tradycyjną miarą czasu, której długość wynosi 1/1080 godziny, to znaczy 1/18 minuty, czyli nieco dłużej niż trzy sekundy²⁰.

Słońce i Księżyc, widziane z Ziemi jako największe ciała niebieskie, zawsze interesowały człowieka i wzbudzały jego zachwyt. Ich piękno i pożytki z nich płynące sprawiły, że człowiek dostrzegał w nich odbicie sacrum, sakralizował je, a nawet widział w nich bóstwo²¹.

Przed wszystkim jednak ruch Księżyca wokół Ziemi i ruch Ziemi wokół Słońca doprowadziły do przyjęcia podstawowych miar czasu: miesiąca i roku.

18 Nie wchodząc w szczegóły, można zauważyć, że na zmianę długości doby wpływa zmniejszanie się prędkości obrotowej Ziemi, które wynosi pół sekundy na stulecie. Są to zatem różnice z punktu widzenia praktyki mało istotne. Podobnie ma się sprawa ze zmianami długości doby, powodowanymi zderzeniami Ziemi z ciałami niebieskimi (meteoryty) lub zjawiskami tektonicznymi (wybuchy wulkanów i trzęsienia ziemi), które mogą wpływać na prędkość obrotową Ziemi. Zaobserwowano to zjawisko w związku z kataklizmem, jaki nawiedził Japonię w roku 2011.

19 Por. L. Zajdler, *Dzieje zegara*, Warszawa 1980.

20 Por. *Kalendarz żydowski 2015/2016*, Kraków 2015.

21 Dla człowieka jako istoty z natury swej religijnej rozpoznanie odbicia sacrum w takich zjawiskach jest procesem naturalnym. Kiedy jednak pojęcie Boga, dane w pierwotnym objawieniu, zostało zdegradowane, te przejawy wielkości i piękna przestały jedynie świadczyć o Bogu, a same stały się bogiem lub bogami, co jest bałwochwalstwem. Ten proces obserwujemy w licznych cywilizacjach świata. Autor niniejszych rozważań mechanizm tych skojarzeń uświadomił sobie, obserwując, jak na tle wzgórz, które mają tak niecodzienne kształty, w czasie wieczornej przechadzki w Kapadocji, pojawiło się rozproszone światło, które stale się powiększało, nadając jakiś dziwny koloryt otoczeniu, aż w końcu zaczęła się wytaczać srebrzysta tarcza, coraz bardziej pełna, która następnie odbiła się od konturów wzgórz, zza którego się wynurzyła. Obserwując to zjawisko, uprzytomnił sobie, jak mogli je odbierać ludzie, którym brak było wiedzy. Musieli być zafascynowani, zwłaszcza jeżeli przez dłuższy czas obserwowali regularność zjawiska, które odznaczało się swoistą zmiennością. W kolejne dni światłość pojawiała się w innym miejscu, a ciało świecące zmieniało kształt, aby zawsze w tym samym czasie powrócić do tej samej kolejności zjawisk. Fascynacja zaś prowadzi do odkrycia sacrum, które wskazuje na Boga.

Miara zaś czasu pozwalała na stworzenie kalendarza, czyli systemu rachuby dni i dłuższych odstępów czasu²². Różne cywilizacje miały i mają do dziś swoje kalendarze²³, a ich nazwa pochodzi od łacińskiego terminu *calendarium*²⁴, co oznaczało księgę dłużniczą rzymskich bankierów, którzy w pierwszy dzień miesiąca ściągali odsetki od swych dłużników. Ten dzień nazywano *Kalendae*, co wywodzi się od łacińskiego słowa *calare* – wywoływać, oznajmiać – gdyż w tym dniu kapłani zapowiadali początek nowego miesiąca²⁵.

Podstawową trudnością w ustalaniu kalendarzy jest niewspółmierność doby, miesiąca księżycowego, roku solarnego i roku złożonego z dwunastu miesięcy księżycowych (rok księżycowy). Przewycięzanie tej trudności w różnych cywilizacjach jest prawdziwie fascynującą historią ludzkiej wiedzy i pomysłowości.

Historia każdego kalendarza może dostarczyć nam wielu interesujących informacji, które jednak nie wydają się konieczne dla przygotowania lepszego śledzenia podjętej przez nas problematyki. Na marginesie jednak przytoczonych tu rozważań można wspomnieć o jednym kalendarzu, który przed kilku laty przyczynił się do wywołania paniki wieszczącej nadchodzący koniec czasu. Jest to kalendarz Majów, który zadziwia swoim skomplikowanym systemem i długością zawartych w nim cykli czasu. Otóż wyliczono, że kolejny cykl czasowy według tego kalendarza kończy się 21 grudnia 2012 roku i straszono tą datą jako datą zakończenia rzeczywistości, w której żyjemy²⁶. Oczywiście nic takiego nie nastąpiło, a nadto okazało się, że na skutek nieuwzględnienia faktu, że w naszej rachubie czasu nie mamy roku zerowego pomiędzy czasem przed Chrystusem i po Chrystusie, koniec cyklu kalendarza

22 Por. *Encyklopedia powszechna. Wydanie Klubu Świat Książki na licencji Wydawnictwa Naukowego PWN*, t. 3, Warszawa 2007, s. 184.

23 Najwcześniejsze znane nam wprowadzenie kalendarza nastąpiło w Egipcie, co pozwoliło na zaistnienie datowania. Pierwszą datą, dzięki wspomnianemu kalendarzowi i uzgodnieniu go z późniejszymi rachubami, jest rok 4236 przed Chrystusem. Por. D. E. Duncan, *Historia kalendarza...*, dz. cyt., s. 8. Inne źródła podają przybliżone, ale inne daty. Pozostawmy przy tej dacie, gdyż jest ładna – elegancka (to żaden poważnie naukowy argument), co wyraża się w tym, że suma cyfr tej liczby wynosi 15, a więc zapisana jest cyframi brakującymi w zapisie samej liczby, aby użyć kolejnych sześciu cyfr. Po drugie liczba ta jest podzielna przez każdą jednocyfrową liczbę zapisaną cyframi jej zapisu. O eleganckich teoriach w analogicznym znaczeniu dziś mówi się bardzo często. Czy nie jest to dowód, że – mimo całej tak zwanej naukowości – pozostajemy nadal w zasięgu myślenia symbolicznego, czyli mitycznego?

24 Na oznaczenie kalendarza żydowskiego używa się terminu *luach*, por. M. Friedman, *Empiryczne pojmowanie czasu w judaizmie*, dz. cyt., s. 288.

25 Por. *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej A–Z*, Warszawa 1990, s. 361.

26 Por. B. I. Gutberlet, *Kalendarz Majów. Prawda o największej zagadce wysoko rozwiniętej cywilizacji*, przeł. M. Rodkiewicz, Katowice 2012; T. K. Wójcik, *Meksyk. Cywilizacja i kalendarz Majów*, Warszawa 2012; J. Walczak, *Aztekowie i tajemnica kalendarza*, Warszawa 2006; R. C. Hundley, *2012 koniec świata? Chrześcijański przewodnik dla tych, którzy się boją*, tłum. D. Chabrajska, Warszawa 2011, s. 7–54.

Majów poprawnie obliczony według naszej rachuby czasu przypadł już w dniu 21 grudnia 2011. Po co więc było żyć w strachu jeszcze przez cały rok?

Długa i skomplikowana droga rozwojowa kalendarza najprawdopodobniej rozpoczęła się od obserwacji Księżyca.

Księżyc nie tylko zwraca uwagę powabem swej srebrzystej dominacji na nocnym niebie, ale również wydaje się doskonałym zegarem, choćby przez godną zaufania regularność zachowania. Jego fazy powtarzają się z niebiańską wprost stałością co 29 i pół dnia, co łatwo jest zaobserwować i zanotować. Łatwo też zorientować się, że około dwunastu takich cykli składa się na cztery pory związane z wegetacją roślinną, które już wczesne cywilizacje przywykły określać jako podstawowy odcinek czasu, zwany rokiem²⁷.

Przyczyną pór roku jest obrót Ziemi dookoła Słońca²⁸, którego poznanie było stosunkowo późnym osiągnięciem człowieka, zwłaszcza jeżeli chodzi o szczegóły. Zestaw czterech pór roku, a więc rok, był pewną całością czasu, w ramach której zachodziły ważne wydarzenia związane z produkcją rolną, istotną dla kultur agrarnych, po czym sytuacja powracała do układu początkowego. Dlatego początek roku wiązano z okresem wiosennym albo zakończeniem całego cyklu uprawy roślin i zbierania plonów.

Dwanaście miesięcy księżycowych, liczących po dwadzieścia dziewięć lub trzydzieści dni w sumie, nie daje długości roku, która związana jest z pozornym ruchem Słońca, ale z nim też występują kłopoty, gdyż rok słoneczny również nie wyraża się konkretną liczbą dni. Zsynchronizowanie tych czasookresów, konieczne dla skonstruowania kalendarza, nie było łatwe. Wszystkie próby po pewnym czasie wykazywały błąd polegający na tym, że czas wyznaczony przez kalendarz rozchodził się ze zjawiskami, które legły u jego podstaw. Trzeba było kalendarz reformować. Dokładną historię tych wysiłków można prześledzić w cytowanej już poprzednio pozycji D. E. Dunkana pod tytułem *Historia kalendarza*, a encyklopedyczne ukazanie różnych kalendarzy funkcjonujących w kulturach świata można znaleźć w publikacji: *Kalendarze* (red. E. Giglewicz, Lublin 2003).

Rok żydowski składa się z dwunastu, a w wypadku roku przestępnego z trzynastu miesięcy. Podział ten oraz stosowane oznaczenia Żydzi przejęli od Babilończyków i przynieśli z Babilonii, gdy zostali z niej wypuszczeni przez Cyrusa, króla perskiego. Nazwy miesięcy pochodzą z języka akadyjskiego. Przytoczymy zestawienie kolejnych miesięcy, podając nazwę, jej interpreta-

27 D.E. Duncan, *Historia kalendarza...*, dz. cyt., s. 29.

28 Por. Z. Zwoźniak, *Kalendarze (wszystko o...)*, Warszawa 1980, s. 13–14.

cję, ilość dni w danym miesiącu oraz korelując z czasem według kalendarza gregoriańskiego.



Tiszri – nazwa pochodzi od akadyjskiego *teszritu*, oznaczającego „początek”. W tym miesiącu rozpoczynał się nowy rok. W Izraelu był to początek roku cywilnego, gdyż rok liturgiczny rozpoczynał się w miesiącu Nizan, a początek związany był z podstawowym wydarzeniem dziejów Izraela – wyjściem z Egiptu. Natomiast rok cywilny liczony jest od początku świata i wyliczony był na podstawie danych zaczerpniętych z Biblii. Obecnie (piszę to 8 czerwca 2021 roku) Żydzi przeżywają rok 5781 i nie wstydzą się religijnej proveniencji takiego datowania, choć nikt nie zaprzecza naukowym twierdzeniom dotyczącym początku świata. Nauka ma swoje osiągnięcia, a Biblia ma swoje uprzywilejowane miejsce. *Tiszri* ma 30 dni, przypada na koniec września i początek października – według kalendarza gregoriańskiego.

Cheszwan (*Marcheszwan*) – nazwa tego miesiąca w nawiązaniu do języka akadyjskiego określa go jako miesiąc ósmy, liczony od miesiąca Nizan, przyjętego za początek, a przedrostek *mar*, który zazwyczaj jest opuszczany, oznacza „pusty”, gdyż w tym miesiącu nie przypada żaden dzień świąteczny ani postny.

Cheszwan ma 29 lub 30 dni, przypada na koniec października i początek listopada.

Kislew – od akadyjskiego *kislimu* oznacza „zgęstniały”, „zgrubiały” pod wpływem padającego deszczu. Nazwa tego miesiąca występuje w Biblii (por. Za 7, 1). Ma on 29 lub 30 dni na przełomie listopada i grudnia.

Tewet – akadyjskie *tebetu* oznacza coś, w czym się grzęźnie, co wyraża fakt zamiany, informuje, że w tym czasie deszcze zamieniły w błoto pola i drogi. Jest to przede wszystkim wspomnienie sytuacji w Babilonii z jej rzekami Tygrysem i Eufratem, gdzie powódzie i błoto stanowiły poważny problem. Nazwę tego miesiąca wymienia Księga Estery (2, 16).

Tewet trwa 29 dni w końcu grudnia i na początku stycznia.

Szwat – znaczenie nazwy tego miesiąca wywodzi się od akadyjskiego *szabatu*, co oznacza „walić”. Nawiązuje to do ulewnych deszczy, które występowały pod koniec zimy. Autor przypomina sobie taki deszcz, w którym przyszło mu iść od przystanku autobusowego koło Yad Vashem do Ain Karem. Mimo parasola wszystko poniżej szyi było mokre jak wyjęte z wody. Nazwę tego miesiąca przytacza Księga Zachariasza (1, 7).

- Miesiąc ten ma 30 dni, obejmuje koniec stycznia i początek lutego.
- Adar* – Akadyjskie *adaru* oznaczało „młócenie”, czyli wyłuskiwanie ziarna z kłosów za pomocą trzciny lub cepa. Przed nastaniem nowych zbiorów w miesiącu młócenia trzeba było uprzętnąć wszystkie zapasy.
- Adar* wspominany jest kilkakrotnie w Księdze Estery. Ma 29 dni na przełomie lutego i marca.
- W roku przestępnym dodawano jeszcze jeden miesiąc *Adar*, oznaczano te miesiące jako *Adar I* i *Adar II*. Pierwszy z nich ma wtedy 30 dni, a drugi 29 i na ten miesiąc przenosi się wszystkie dni, które coś oznaczają.
- Nizan* – miesiąc paschy, miesiąc wyjścia, dlatego pierwszy w porządku liturgicznym, a równocześnie miesiąc rozkwitania i dojrzewania, dlatego jego nazwa oznacza „pączek kwiatu” (akadyjskie *nisanu*). Nazwa występuje w Księdze Estery (3, 7).
- Miesiąc ten ma 30 dni, które występują według kalendarza gregoriańskiego w marcu i kwietniu, a w roku przestępnym również w maju.
- Ijar* – nazwa oznacza *światło* (akadyjskie *ajaru*), co nawiązuje do wiosennej pogody i słońca. To jeden z pięciu miesięcy, których nazwy nie występują w Biblii (Tiszri, Cheszwan, Ijar, Tamuz i Aw). Ijar ma 29 dni, w kalendarzu gregoriańskim odpowiadają one majowi i czerwcowi.
- Siwan* – nazwa od akadyjskiego *siwanu*, co można przetłumaczyć jako „znak”. Nazwę tę wymienia Księga Estery (8, 9). Miesiąc ma 30 dni, zasadniczo w czerwcu i lipcu.
- Tamuz* – nazwa przywołuje bożka Tamuza. Według mitologii był bożkiem płodności i wegetacji. Po żniwach schodził do podziemi, skąd miał powrócić po deszczach zimowych. Miesiąc jest najgorętszym miesiącem w lipcu i sierpniu. Ma 29 dni.
- Aw (Menachem-Aw)* – Akadyjskie *abu* oznacza trzcinę, którą w tym czasie zbierano na starożytnym Wschodzie. W Izraelu miesiąc związany z tragicznym zburzeniem Jerozolimy i świątyni. Stąd czasami używa się nazwy *Menachem*, co znaczy „pocieszyciel”. Miesiąc ma 30 dni, które przypadają w sierpniu i wrześniu.
- Elul* – nazwa oznacza „oczyszczenie” i „pokutę”. Pochodzi od akadyjskiego *elulu*. Miesiąc refleksji i pokuty. Uważa się, że nazwa może oznaczać *zbiór* i wtedy nawiązuje do żniw, które kończą się w tym miesiącu. Nazwa występuje w Księdze Nehemiasza (6, 15).
- Ostatni miesiąc roku ma 29 dni zasadniczo we wrześniu i październiku.



Z wszystkimi omówionymi zagadnieniami czasu wiąże się problem historii Izraela, która dokonuje się w czasie. Będzie ona rozwijać się w linearnie pojętym czasie, który ujęty został w ramy właściwego tej cywilizacji kalendarza i będzie przeżywany w rytm świąt rozłożonych w ciągu całego roku.

Cykl świąt to istotny czynnik życia narodu, a zwłaszcza jego podstawowej komórki społecznej, jaką jest rodzina.

Na zakończenie rozważań związanych z żydowskim kalendarzem przytoczymy wspomniany cykl dni świątecznych, postnych i dni pamięci, obowiązujących obecnie w kulturze Izraela. Ukazany tu cykl ułożony jest według pozycji odnośnych dni w ciągu roku:

1 *Tiszri* – Żydowski Nowy Rok = ROSZ HASZANA

Cywilny rok rozpoczynał się jesienią – po ukończeniu prac rolniczych. Tak było także w innych cywilizacjach Wschodu.



2 *Tiszri* – Post Gedalii

Gedalia – Gedaliasz to gubernator Judei ustanowiony przez Babilończyków dla pozostawionej ludności, ostatni gubernator przed niewolą, zamordowany drugiego *Tiszri*. Ostatnie światło, które zgasło po uprowadzeniu narodu do Babilonii, post wspomina to tragiczne wydarzenie.

Dni od pierwszego do dziesiątego *Tiszri* noszą nazwę Dziesięciu Dni Pokuty lub Strasznych Dni. Są przeznaczone na pokutę i rachunek sumienia.



10 *Tiszri* – Dzień Pojednania – YOM KIPUR

Kulminacyjny punkt czasu pokuty i oczekiwania na Boże przebaczenie. To dzień dwudziestopięciogodzinnego postu od zachodu słońca w dzień poprzedzający do ukazania się gwiazd w dzień obchodu. Temu świętu poświęcony został szesnasty rozdział Księgi Kapłańskiej.



15–21 *Tiszri* – Święto Namiotów – SUKOT

Święto ma podstawy biblijne, jest wspomnieniem wędrówki przez pustynię po wyjściu z Egiptu, stąd spędzane jest w szałasach. To trzecie w roku Święto Pielgrzymie, w którym każdy mężczyzna miał stawić się w Świątyni, aby tam złożyć ofiarę z całorocznych plonów, stąd jego rolniczy charakter.



21 *Tiszri* – Siódmy dzień Święta Namiotów – HOSZANA RABA

To dzień noszący nazwę od modlitwy *Hoszana* – Zbaw nas, prosimy... , którą w całości odmawia się w czasie procesji, która siedem razy przechodzi wokół synagogi. Jej uczestnicy trzymają w ręku *lulaw*, czyli wiązanekę czterech gatunków roślin.

Mistycy całą noc poprzedzającą ten dzień poświęcają na czuwanie i studiowanie Tory.



22 *Tiszri* – Ósmy dzień Zgromadzenia – SZMINI ACERET

Święto nakazane w Księdze Liczb (29, 35). To święto zamknięcia po siedmiu dniach Święta Namiotów. Żegnając się z namiotem, życzy się sobie, aby w następny rok spędzić to święto w Jerozolimie. Jest to dzień modlitw o deszcz.



23 *Tiszri* – Radość Tory – SIMCHAT TORA

Święto związane z ukończeniem rocznego czytania Tory i rozpoczęciem kolejnego czytania rozłożonego na cały rok. W Izraelu święto to połączono z poprzednim w jednym dniu (22 *Tiszri*), w diasporze jest to dzień następny.



25 *Kislew* do 2 *Tewet* – Święto Świateł – CHANUKA

Święto według Żydów nie ma biblijnego pochodzenia, co przyjmowane jest przez chrześcijan, gdyż odnosi się do wydarzeń opisanych w Pierwszej Księdze Machabejskiej, nienależącej do Tanachu, ale przyjętej do Starego Testamentu.

Jest to pamiątka poświęcenia Świątyni po sprofanowaniu jej przez Antiocha IV i odbiciu przez Machabeuszy, co nastąpiło 25 *Kislew* w roku 165 przed Chrystusem.

Kiedy chciano w czasie uroczystości zapalić menorę, okazało się, że znaleziono tylko jeden mały dzbanek oliwy z pieczęcią Najwyższego Kapłana, a tylko takiej można było używać. Oliwy mogło starczyć na jeden dzień, a według legendy paliła się przez osiem dni, aż do uzyskania nowego zapasu. Chanuka jest pamiątką tych ośmiu dni, co upamiętniają świece chanukowe zapalane w synagogach i domach każdego dnia.



10 *Tewet* – Post upamiętniający oblężenie Jerozolimy – ASARA BETEWET

Jest to dzień przypominający początek oblężenia Jerozolimy przez Babilończyków, które zakończyło się zburzeniem Świątyni i miasta, po czym nastąpiła deportacja do niewoli babilońskiej.



15 *Szwat* – Nowy rok drzew – TU BISZWAT

Tu biszwat oznacza datę, to jest piętnasty dzień miesiąca *Szwat*. Słowo *tu* ma wartość gematryczną – piętnaście.

Jest to czas, gdy zaczyna się wiosna i na drzewach pojawiają się pąki. Na ich podstawie obliczano wielkość dziesięciny, był to dzień liczenia, który w średniowieczu kabaliści podnieśli do rangi święta.

W tym dniu spożywa się wieczerzę sederową na wzór paschalnej, na której przede wszystkim są owoce. Nie może braknąć siedmiu roślin, które są charakterystyczne dla Ziemi Izraela: winogron, fig, oliwek, daktyli i granatu oraz dwu rodzajów zbóż, które mogą być zastąpione ciastem.



13 *Adar* – Post Estery – TAANIT ESTER

Wchodzimy w świętowanie upamiętniające uwolnienie Żydów przebywających w Persji, wśród których Haman postanowił urządzić okrutny pogrom. Za pomocą losu (perskie *pur*) wybrano dzień tej klęski na 13 *Adar*. Królowa Estera miała udać się do króla, aby ubłagać ratunek. Ponieważ udanie się do króla bez wezwania z jego strony groziło śmiercią, Estera wezwała wszystkich Żydów mieszkających w Suzie do modlitwy i postu, który sama też podjęła w intencji uratowania jej w tej groźnej sytuacji i pomyślności w podjętej sprawie. W tym dniu Żydzi poszczą na pamiątkę tamtego postu.



14 *Adar* – Święto Purim – PURIM

Prośba Estery została wysłuchana, a dzień, który miał być dniem klęski, stał się dniem zwycięstwa. Tego dnia Żydzi w całym państwie dokonali zemsty na swoich wrogach. W następnym dniu świętowali swoje zwycięstwo i pamiątkę tego obchodzą do dziś, urządzając bardzo wesołe świętowanie.



15 *Adar* – Purim w Suzie – SZUSZAN PURIM

W Suzie – jednej z czterech stolic Persji – wydarzenia przeciągnęły się na następny dzień, który stał się dniem zwycięstwa. Świętowano w dniu kolejnym w miejscowościach, które otoczone były murami w czasach Jozuego.



14 *Nizan* – Post pierworodnych – TAANIT BECHOROT

Dzień odwołujący się do opisanego w Księdze Wyjścia uratowania pierworodnych w czasie ostatniej plagi egipskiej.



15–22 *Nizan* – Święto Przaśników – PESACH

Kompleks motywów związanych z wyjściem z Egiptu. Święto pielgrzymie, charakter rolniczy wyraża się składaniem pierwszych kłosów jęczmiennych. Przez tydzień należy spożywać jedynie przaśne potrawy na pamiątkę pierwszych dni na pustyni, gdy czekano na utworzenie się zakwasu dla wyrobu normalnego chleba.



21 *Nizan* – Dzień Pamięci Holokaustu – YOM HASZOA

Święto państwowe obchodzone w Izraelu. Poza tym państwem dzień tej pamięci obchodzony jest 19 kwietnia w rocznicę rozpoczęcia likwidacji getta warszawskiego.



4 *Ijar* – Dzień Pamięci (Rozpoznawania) – YOM HAZIKARON

Każdy powinien rozważyć swoje postępowanie w ciągu minionego roku. Dzień ten jest rocznicą stworzenia świata i w nim Bóg osądza uczynki wszystkich ludzi i narodów, zapisując do księgi życia lub księgi śmierci. Dzień ten obchodzony jest także jako dzień pamięci bohaterów.



5 *Ijar* – Święto Niepodległości – YOM HAACMAUT

Dzień upamiętniający odczytanie izraelskiej Deklaracji Niepodległości 14 maja roku 1948, kiedy według kalendarza żydowskiego przypadał 5 *Ijar*.



14 *Ijar* – Druga Pascha – PESACH SZENI

Paschę obchodzą ci, którzy miesiąc temu byli przeszkodzeni lub nieczyści.



18 *Ijar* – 33 dzień Omeru – LAG BAOMER

Omer oznacza snop, a także czas liczony od drugiego dnia Paschy do święta Szawuot (Pięćdziesiątnicy). Okres ten ma charakter żałobny, wspomina się męczenników z różnych okresów historii. W trzydziesty trzeci dzień Omeru przerywa się żałobę, odbywają się liczne śluby z weselami, organizuje się imprezy.

Jest to także rocznica śmierci Szymona ben Jochaja, mistyka z drugiego wieku, któremu przypisuje się autorstwo *Zoharu*. Pielgrzymuje się do grobu Szymona w Meronie, niedaleko Safedu w Górnej Galilei.



28 *Ijar* – Dzień Jerozolimy = YOM JERUSZALAIM

Rocznica wyzwolenia w czasie wojny sześciodniowej (4–10 czerwca 1967 roku) części Jerozolimy, która należała od 1948 roku do Jordanii.



6–7 *Siwan* – Święto Tygodni = SZAWUOT

Święto Pięćdziesiątnicy. Święto pielgrzymie, związane z dziękczynieniem za żniwa. Do świątyni przynoszono w uroczystej procesji pszenny chleb (kwaszony) z nowej mąki.



17 *Tamuz* – Post na pamiątkę przełamania murów Jerozolimy – POST 17 TAMUZ

Rocznica, upamiętniająca uczynienie przez Rzymian wyłomu w murach oblężonej Jerozolimy w roku 70.



9 *Aw* – Dzień Żałoby po zburzeniu pierwszej i drugiej Świątyni – TISZA BEAW

Tradycja złączyła klęskę z roku 586 przed i 70 po Chrystusie.



15 *Aw* – TU BIAW

Święto obchodzone w starożytności. W tym dniu można było zawieść małżeństwa pomiędzy Dwunastoma Pokoleniami Izraela.



Tym zestawieniem świąt, postów i dni pamięci kończymy rozważania na temat żydowskiego kalendarza. Oczywiście dalecy jesteśmy od wyczerpania tego obszernego tematu, jednak ramy niniejszego opracowania nie pozwalają nam na dalszą kontynuację poruszanych zagadnień.



PRZEBITY BOK JEZUSA (J 19, 31–37)

Każdy wierzący potrzebuje ciągle na nowo odkrywać owoce zbawczej męki Jezusa i Jego zmartwychwstania. Perykopa o przebitym boku Jezusa J 19, 31–37 wprowadza chrześcijan w zbawcze misterium. Szczególnie werset 33 – jak rzadko który – już w teologii ojców Kościoła odegrał doniosłą rolę¹.

W niniejszym opracowaniu zostanie postawione pytanie o to, jak odkrywać teologiczne znaczenie wydarzenia opisującego przebicie boku Jezusa (J 19, 31–37), odnosząc je do perykop paralelnych w Ewangelii św. Jana (J 7, 37–39; 20, 19–23) oraz odczytując je poprzez prorocstwo Ezechiela (47, 1–12).

Analiza egzegetyczno-teologiczna zostanie przeprowadzona w czterech częściach: (1) kontekst perykopy J 19, 31–37; (2) krew i woda z boku Jezusa J 19, 31–37; (3) analiza prorocstwa Ez 47, 1–12; (4) realizacja prorocstwa Ezechiela w Chrystusie i Jego zbawczym dziele.

1. Kontekst perykopy

Wydarzenia na Golgocie św. Jan przedstawia w wielu obrazach, które ściśle są ze sobą powiązane. Ważną rolę w tych wydarzeniach (J 19, 28–30) odgrywają słowa Jezusa: „dokonało się!” (w. 30a) oraz stwierdzenie Jego śmierci – „oddał ducha” (w. 30b). Kolejno Jan ukazuje przebicie przez jednego z żołnierzy boku Jezusa, z którego „wypłynęła krew i woda” (w. 34). Dla Jana Ewangelisty ta sce-

¹ Por. J. Chmiel, „Krew i Woda”. *Próby interpretacji J 19, 34*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 30 (1977) 6, s. 291–296; S. Łucarz, *Symbolika przebitego boku Jezusa w nauczaniu Ojców Kościoła*, <http://www.luczcz.jezuici.pl/patrologia/bok.pdf> (dostęp: 14.06.2021).

na ma szczególne znaczenie, dlatego aż trzykrotnie daje o niej „świadcstwo” (ww. 35a.b.c)².

Święty Jan pokazuje Jezusa na krzyżu całkowicie panującego nad sytuacją (por. 19, 28–30). Ostatnie Jego słowa Jezusa przed śmiercią: „dokonało się!” wskazują na to, że wykonał On dzieło, które otrzymał od Ojca³. Jan nie wspomina o okrzyku opuszczenia (por. Mt 27, 46; Mk 15, 34). Podkreśla raczej Jego gotowość do podjęcia męki (por. 18, 4) i majestat śmierci. Warto zauważyć, że słowo *tetélestai* („dokonało się”) pojawia się dwa razy w badanym fragmencie. Najpierw w wersecie 28: „Jezus świadom, że już wszystko się dokonało (*tetélestai*)”, a także w w. 30 św. Jan stwierdza: „Jezus rzekł: Dokonało się!” (*tetélestai*)⁴.

Uwagę przyciąga również wyrażenie: „oddał ducha” (19, 30). Ta formuła jest dwuznaczna. Jednocześnie może znaczyć: „oddał ducha” (tj. umarł) oraz „dał Ducha” (tj. Ducha Świętego). Jezus oddał ducha i jednocześnie dał Ducha Świętego. Oba akcenty znaczeniowe wskazują na początek nowego okresu w historii zbawienia: na czas po śmierci Jezusa. Koniec ziemskiego życia Chrystusa rozpoczyna nową fazę, czas Ducha Świętego, którego obiecał i pragnął, aby kontynuował Jego dzieło w Kościele⁵. Kiedy na początku działalności Jezusa św. Jan Chrzciciel dawał o Nim świadectwo, zapowiedział, że Jezus przychodzi jako Ten, który „chrzci Duchem Świętym” (J 1, 33). To wyrażenie określa podstawowe dzieło Mesjasza, czyli odrodzenie rodzaju ludzkiego w Duchu Świętym, zapowiedziane już w Starym Testamencie (por. Ez 36, 27). Ponieważ Duch Święty spoczywa na Mesjaszu (por. Iz 11, 2; 42, 1), to On będzie mógł udzielić Go ludziom. Jednak dokona się to dopiero po Jego zmartwychwstaniu (por. J 14, 26; 20, 22). Rzeczywiście, dopiero kiedy Jezus zostanie „wywyższony” i przejdzie do Ojca, Ten, który „przyszedł w ciele” (J 1, 14), w swoim ciele chwalebny zostanie w pełni przyobleczony w Bożą moc ożywiania: wówczas z Jego ciała – jak ze źródła – Duch Święty się wyleje na świat.

Sam Jezus zapowiadał dar Ducha wierzącym. Święty Jan Ewangelista relacjonuje: „W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym dniu święta, Jezus stojąc zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był [dany], ponieważ Jezus nie został jeszcze

2 Por. H. Witczyk, *Świadcstwo „Tego, który widział”* (J 19, 34–35), „*Verbum Vitae*” 28 (2015), s. 235–255.

3 Por. T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1358.

4 Por. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 146.

5 I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 142.

uwielbiony” (J 7, 37–39). Ta wypowiedź Jezusa ma uroczysty charakter. W najuroczystszym dniu Święta Namiotów Jezus „stanął” i „zawołał, mówiąc”: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pijel” (w. 37). Ewangelista notuje, że Jezus mówił o Duchu Świętym, którego mieli otrzymać wierzący. Wyrażenie: „rzeki wody żywej popłyną” zawiera obietnicę, którą należy odnieść do liturgii Święta Namiotów. Liturgia ta obejmowała modlitwy o deszcz, obrzędy wspominające cud wody (por. Wj 17, 1–7; 1 Kor 10, 4) oraz czytania prorockie, które zapowiadały źródło mające odrodzić Syjon (por. Za 14, 8; Ez 47, 1n)⁶. Wyrażenie: „z jego wnętrza” należy odnieść do Jezusa jako źródła wody żywej.

Słowem kluczem jest wyrażenie: „woda żywa” (7, 38). Można przyjąć, że jest ona obrazem błogosławieństwa Bożego ery mesjańskiej. Już w Księdze Zachariasza (por. 14, 16–20) znajduje się zapowiedź, że na końcu czasów będzie obfitość wody dla pielgrzymujących na Święto Namiotów. W Księdze Joela znajduje się zapowiedź, że z „domu Jahwe wyjdzie źródło” (4, 18). W Jezusie, w Jego życiu, śmierci i zmartwychwstaniu nastąpiła pełnia zbawienia zapowiadanego przez proroków. Dlatego Jezus uroczyście wzywa tych, którzy pragną żywej wody, aby zbliżyli się i przyłgnęli do Niego przez wiarę. Z najbliższego kontekstu wynika, że woda jest obrazem daru Ducha dla wierzących⁷. W J 7, 38 woda symbolizuje Ducha, który przychodzi od Jezusa i zaspokaja najgłębsze pragnienia tych, którzy Go otrzymują⁸. Ponadto Jezus mówi o czasie udzielania się Ducha, który ma nastąpić wraz z Jego wywyższeniem, co utożsamia z misterium paschalnym (por. J 3, 14–15). Syn Człowieczy musi zostać „wywyższony”, co oznacza jednocześnie wzniesienie na krzyżu i ponownie wprowadzenie do chwały Ojca.

6 Każdego z siedmiu poranków Święta Namiotów procesja schodziła do źródła Gichon, która dostarczała wody do sadzawki Siloe, i kapłan napełniał wodą złotą czarę, chór natomiast powtarzał tekst z Iz 12, 3: „Wy zaś z weselem czerpać będziecie wodę ze źródeł zbawienia”. Procesja następnie wspinała się na wzgórze świątynne przez Bramę Wodną. Tłum przynosił symbole święta: w prawej ręce *lulab* (pęk gałązek mirty i wierzby dołączonych do palmy), a w lewej *ethrog* (cytryna lub cedr jako symbol zbiorów). Kapłani niosący wodę obchodzili ołtarz. Podczas pierwszych sześciu dni tylko raz, natomiast siódmego dnia siedem razy. W tym czasie śpiewano Psalm 113–118. Wybrany kapłan wylewał do jednej ze stojących na ołtarzu srebrnych czar wino, a do drugiej przyniesioną wodę, która była następnie składana jako ofiara dla Boga. Por. D. Kotecki, *Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana: na przykładzie obrazu Dobrego Pasterza (J 10) oraz „strumieni wody życia” (J 7, 37–39)*, „Collectanea Theologica” 77 (2007) 4, s. 70.

7 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2008, s. 648n (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/1); por. także: M. Lewandowska, *Relacja pomiędzy symboliką wody a życiem w Ewangelii Janowej*, „Perspectiva” (Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne) 15 (2016) nr 1 (28), s. 152.

8 D. Kotecki, *Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana...*, dz. cyt., s. 71.

Przyjmuje się też, że kontekstem dla badanej perykopy (J 19, 31–37) jest spotkanie Chrystusa Zmartwychwstałego z uczniami (por. J 20, 19–23). Jan Ewangelista wskazuje na dwa gesty Jezusa. Pierwszym jest „pokazanie” uczniom rąk i boku (*pleuran*). Można tu dostrzec nawiązanie do sceny przebicia boku na krzyżu (por. J 19, 34). Drugim gestem Jezusa jest „tchnienie” i słowa wyjaśnienia: „Weźmijcie Ducha Świętego” (J 20, 22). Można przyjąć, że gest Jezusowego „tchnienia” nawiązuje do sceny stworzenia człowieka (por. Rdz 2, 7). Ożywcze tchnienie Boga nie tylko stało się źródłem naturalnego życia dla człowieka, ale też upodobniło go do Stwórcy. Chrystus swoim tchnieniem daje siebie, swojego Ducha, który czyni uczniów i wszystkich wierzących dziećmi Boga, daje swoje Boże życie, napełnia ich tą osobową miłością łączącą Ojca i Syna, pozwala żyć i świadczyć o Chrystusie oraz o owocach zbawczego dzieła⁹.

Analiza fragmentów J 20, 19–23, J 7, 37–39 oraz J 19, 28–37 wskazuje na wiele podobieństw, a nawet zamierzony rozwój tematu. Udzielenie Ducha uczniom przez Zmartwychwstałego (por. J 20, 22) nie jest pierwszym momentem realizacji wcześniejszej zapowiedzi Jezusa. Według Jana uwielbienie Jezusa dokonało się już na krzyżu. A wyrażenie „oddał ducha” oznacza nie tylko stwierdzenie rzeczywistej śmierci, ale też moment przekazania Ducha Świętego. W relacji spotkania Zmartwychwstałego z uczniami nie dochodzi do powtórzenia wydarzenia zesłania Ducha¹⁰. Ewangelista jedynie w podwójny sposób przedstawia dar Jezusa, zaznaczając konieczność Jego śmierci, by zaistniało przekazanie Ducha (por. 19, 30; 20, 22). W ten sposób obietnica zawarta w J 7, 37–39 realizuje się już na krzyżu – w śmierci Jezusa – i dopełnia ostatecznie w geście tchnienia zmartwychwstałego Pana na uczniów i w przyjęciu przez nich tego daru.

2. Krew i woda z boku Jezusa

Święty Jan Ewangelista po opisie śmierci Jezusa dodaje wyjaśnienie teologiczne wydarzenia i wskazuje, że teraz rozpoczyna się czas Ducha i czas Kościoła. Najpierw Jan zauważa, że – na prośbę Żydów skierowaną do Piłata – posłano żołnierzy, aby połamali skazańcom golenie ze względu na zbliżającą się Paschę, zanim ciała zostaną zdjęte z krzyża. Prośba ta wynikała z nakazu Pra-

9 Por. E. Szymanek, *Zesłanie Ducha Świętego według Jana spełnieniem obietnicy (J 20, 19–23)*, „Studia Warmińskie” t. 12, (1975), s. 465–466.

10 Por. A. Wrótniak, *Pięćdziesiątnica Janowa (J 20, 22)*, w: *Prorok potężny czynem i słowem. Prace ofiarowane księdzu Profesorowi Józefowi Kudasiewiczowi z okazji 70 rocznicy urodzin*, red. B. Szier-Kramerek, G. Kramerek, K. Mielcarek, Lulin 1997, s. 231.

wa (zob. Pwt 21, 23). Ewangelista Jan zwraca uwagę na to, że był to piątek, czyli „dzień Przygotowania Paschy” (19, 14, 31), która odbywała się po zachodzie słońca (por. Wj 12, 6)¹¹.

Warto zaznaczyć, że badana perykopa J 19, 31–37 ma charakter semiotyczny, gdyż choć nie występuje tu słowo *sêmeion*, to jednak można znaleźć elementy występujące w perykopach Janowych tego typu. Grecki termin *sêmeion* – „znak” u Jana służy do wzbudzenia większej wiary. W omawianej perykopie znajdujemy zwrot odnoszący się do wiary czytelników i słuchaczy: „Abyście i wy wierzyli” (19, 35d)¹².

Aby pełniej odkryć znaczenie teologiczne perykopy, warto odczytać strukturę tekstu, która jest trzyczęściowa, koncentryczna:

A – wydarzenia (J 19, 33–34);

B – świadectwo ucznia (J 19, 35);

A' – interpretacja wydarzeń za pomocą Pisma Świętego (J 19, 36–37).

Najpierw należy zauważyć, że w opisie wydarzeń następujących po śmierci Jezusa św. Jan wskazuje na dwa fakty: (1) „żołnierze nie łamali Mu goleni” (19, 33); (2) „jeden z żołnierzy przebił Mu bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda” (19, 34).

Pierwszy dotyczący tego, że żołnierze „nie łamali Mu goleni” (w. 33), św. Jan wyjaśnia w w. 36 za pomocą nawiązania do Starego Testamentu, które brzmi: „Kość jego nie będzie łamana” (Wj 12, 46). Można też tu dostrzec odniesienie do Psalmu 34 (w. 21), opisującego opiekę Bożą nad prześladowanym sprawiedliwym, którego typem jest „Sługa Jahwe” (por. Iz 53). Przyjmuje się, że jest to aluzja do rytuału paschy żydowskiej, według którego żadna kość baranka paschalnego nie mogła być złamana. Warto też podkreślić, że według św. Jana Jezus umarł na krzyżu w tym samym momencie, w którym w świątyni składano w ofierze baranki paschalne. Wyłania się tu cała typologia: Jezus na krzyżu jest prawdziwym „Barankiem Bożym” (por. J 1, 29), Barankiem Paschalnym Nowego Przymierza¹³. Wraz ze śmiercią Jezusa ustał dawny kult, a On jako prawdziwy Baranek daje początek nowemu kultowi.

Drugi fakt dotyczący Jezusa to przebicie Jego boku: „Jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda” (19, 34). Najpierw należy zauważyć, że autor pisze o „boku” Jezusa. Grecki rzeczownik

11 Umieranie na krzyżu mogło trwać nawet kilka dni, co miało miejsce szczególnie wtedy, gdy na krzyżu umieszczano specjalną podpórkę pod stopy. Natomiast łamanie kości nóg przyspieszało zgon przez uduszenie, gdyż ukrzyżowany nie mógł sobie ułatwić oddychania. Por. B. Urbanek, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Katowice 2020, s. 247 (Biblia – impulsy – Nowy Testament, 4).

12 Por. J. Chmiel, „Krew i Woda”. *Próby interpretacji J 19, 34*, dz. cyt., s. 296.

13 Por. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 159.

pleura występuje w Nowym Testamencie 5 razy¹⁴. Poza badanym miejscem rzeczownik ten użyty jest jeszcze w perykopie opisującej spotkanie Zmartwychwstałego z uczniami, kiedy pokazuje im ręce i bok (por. J 20, 20). Jest to akt objawieniowy, przez który ukazana jest uczniom tożsamość Jezusa jako Słowa Wcielonego oraz dana jest możliwość osobistego z Nim kontaktu w stanie uwielbienia¹⁵. Ścisły związek Jezusowego boku z wiarą uczniów podkreślony jest w wydarzeniu z Tomaszem, który pragnie doświadczyć Zmartwychwstałego poprzez dotykanie rany Jego boku (por. 20, 25, 27). Warto jeszcze zauważyć użyty przez św. Jana grecki czasownik: *nyssō*, który BT tłumaczy jako „przebić” „kłuć”, „pchnąć”, „trącać”¹⁶. Temat przebitego boku Jezusa (w. 34) odczytywany w żywej Tradycji Kościoła prowadzi do odkrycia znaczenia teologicznego tego wydarzenia. Święty Jan Chryzostom wyjaśnia je następująco: „Żołnierz otworzył bok, przebił przedmurze świątyni – a ja znalazłem skarb, zabrałem bogactwo. Tak też się stało z barankiem; Żydzi zabili baranka, a ja wzięłem zbawienie z tej ofiary”¹⁷. Święty Augustyn podobnie komentuje fakt przebitego boku Jezusa: „Ostrożnego słowa użył ewangelista. Nie powiedział: przebił bok Jego lub zranił lub co innego, lecz otworzył, aby tam niejako drzwi życia zostały otworzone, skąd wypłynęły Sakramenty Kościoła, bez których nie wstępuje się do życia, które jest prawdziwym życiem”¹⁸.

Wzmianka o krwi wypływającej z boku po śmierci Jezusa (w. 34) kieruje wzrok ku Jego życiu i wypełnieniu Jego dzieła. Wzmianka o wodzie, związana z „pragnieniem” Jezusa i „oddaniem ducha”, ukierunkowuje ku przyszłości, ku temu, co konieczne dla życia Kościoła¹⁹. Aby zrozumieć symbolikę krwi, należy odnieść się do podstawowego wersetu z Księgi Kapłańskiej: „Bo życie ciała jest we krwi” (17, 11, 14). Wylana krew jest znakiem śmierci. W kontekście czwartej Ewangelii „krew” wypływająca z otwartego boku ukrzyżowanego Jezusa jawi się jako Jego dar, o którym mówił w tzw. mowie eucharystycznej: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja

14 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, 4000. Łukasz stosuje rzeczownik *pleura* w opowiadaniu o św. Piotrze, którego anioł Pański obudził, trącając go w „bok” (Dz 12, 7).

15 Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 302 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/2).

16 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 3444.

17 Por. J. Chryzostom, *Katechezy chrześcijańskie*, Lublin 1993, cz. 1, s. 57–58.

18 Augustyn, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, 120, 2, tłum. pol. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 344–345.

19 Por. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 160.

go wskrzeszę w dniu ostatecznym. Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a Krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (6, 53–56). Ten tekst staje się zrozumiały, gdy zostanie uwzględnione Markowe świadectwo o ostatniej wieczerzy, podczas której podając uczniom kielich z winem, Jezus mówił: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14, 24). Ewangelista daje świadectwo o tym, że istnieje tożsamość między krwią Jezusa, który samego siebie złożył w ofierze na krzyżu i jest podobny do baranka paschalnego, a Krwią, którą piją wierzący w Niego podczas Wieczerzy Pańskiej. Pijąc Jego Krew, otrzymują Jego życie, tj. życie wieczne, jak to zapowiedział, nauczając o swoim Ciele i Krwi²⁰. Można więc przyjąć, że krew, która wypłynęła z boku Jezusa, jest znakiem Jego życia. Krew z przebitego boku Jezusa wyraża też symbolicznie to wszystko, co oznacza ostatnie słowo Jezusa przed śmiercią: „Dokołało się!” *tetélestai* (J 19, 30). Krew świadczy o rzeczywistości ofiary Baranka złożonego za zbawienie świata (por. J 6, 51) i o Bożym życiu, które On daje wierzącym.

Warto również przeanalizować znaczenie wody, która wypłynęła z „Jego wnętrza”²¹. Autor czwartej Ewangelii ukazuje wodę jako źródło ocalenia. Szczególnym kontekstem dla badanej perykopy jest spotkanie Jezusa z Samarytanką (por. J 4) oraz wystąpienie Jezusa w czasie Święta Namiotów (por. J 7, 37–39). W rozmowie z Samarytanką św. Jan przytacza stwierdzenie Jezusa: „Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. [...] Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i Prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4, 21.23). To samo wieści Janowa refleksja o sensie zbawczej śmierci Jezusa: „By rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52). Jezus uczy, że materialna świątynia ustąpi miejsca nowej rzeczywistości – Ciału Zmartwychwstałego Pana. Staje się ono Nową Świątynią dopiero po jej zburzeniu, tzn. po gwałtem zadanej śmierci. Jej wzniesieniem na nowo będzie zmartwychwstanie, na co wskazuje wzmianka o „trzech dniach” (J 2, 19)²². Jezus, mówiąc o tym, ukazuje się jako nowa świątynia (por. J 2, 13–22). Naprawdę z „Jego wnętrza” wypływają strumienie wody żywej (por. J 7, 38), podobnie jak woda żywa wypływa ze świątyni eschatologicznej w prorockiej wizji (por. Ez 47, 1). Czasownik „wypłynąć” przywołuje wodę ze świątyni (Ez 47) i znajduje się w pozycji emfaticznej przed dwoma przedmiotami: „wypłynęła krew i woda”. Do prorockiego tekstu, który za-

20 Por. H. Witczyk, *Świadectwo „Tego, który widział”* (J 19, 34–35), dz. cyt., s. 250.

21 Por. J. Jaromin, *Krew i woda z przebitego boku Jezusa* (J 19, 34), „Scriptura Sacra” 16 (2012), s. 9.

22 Por. B. Poniży, *Jezus a świątynia jerozolimska*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 9 (2000), s. 31.

powiadał strumienie wody żywej (por. J 7, 38) dołączono słowo „krew”²³. Już w okresie patrystycznym uważano, że „krew i woda” są w tym tekście symbolami Eucharystii i chrztu świętego. Nie można jednak wykluczyć, że ewangelista pragnął wskazać na oczyszczającą z grzechów rolę krwi, którą zapowiadał Jan Chrzciciel, wskazując na Jezusa jako Baranka Bożego (por. J 1, 29. 36). W takim ujęciu jednoznacznie zostaje wskazany jej sens ekspiacyjny²⁴.

Aby lepiej zrozumieć symbolikę krwi i wody, św. Jan przytacza dwa cytaty Starego Testamentu, które zostały umieszczone w sposób nietypowy na końcu wersetu. Pierwszych z nich w w. 36 pochodzi z Wj 12, 46: „Kość Jego nie będzie łamana”. Fakt niełamania kości odwołuje się do obrazu baranka, którego Izraelici przebywający w Egipcie mieli spożyć w noc paschalną. Zabitemu Barankowi nie wolno było łamać kości. Kontekstem tego przepisu jest wyjście Żydów z „domu niewoli”, przez które Bóg wyzwolił i ocalił swój lud. Baranek był znakiem tego działania, był jednocześnie obrazem Jezusa „Baranka Bożego, który gładzi grzech świata” (1, 29. 36)²⁵.

W w. 37. św. Jan wprowadza drugie odniesienie do Pisma, które pełni funkcję objawieniową²⁶. Cytowany z prorocstwa Zachariasza fragment zapowiada wydarzenie: „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym” (Za 12, 10). Nie ma wątpliwości, że chodzi o dar Ducha²⁷. Wyrażenie „Duch pobożności” (dosł. „łaski i prześlągania”) oznacza, że ci, na których będzie wylany Duch, będą się Bogu podobać i zostaną obdarzeni prawdziwą skrucą, która jest dziełem łaski Bożej. Święty Jan przytacza tylko tę część prorocstwa, która brzmi: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili”. Wyrażenie „na Tego” ma sens mesjański (por. Ap 1, 7). Grecki czasownik *horao* oznacza „widzieć”, „zobaczyć”, „dostrzec” oraz „patrzeć na kogoś”, „zwracać uwagę”, „czuwać”²⁸. Czasownik ten użyty w znaczeniu Janowym (por. 3, 14), czyli „widzieć”, „pojmować”, wskazuje na możliwość przyłgnięcia do wiary, jaka zostaje dana, oprócz żołnierza rzymskiego, ogólnie wszystkim ludziom, także poganom. Aby zostać zbawionym, trzeba patrzeć na Chrystusa „wywyższonego” na krzyżu, tzn. wierzyć, że On jest jedynym Synem Boga. Wówczas zostanie

23 Por. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 164.

24 Por. A. R. Sikora, „Krew Jezusa, Jego Syna...” (1 J 1, 7). *Motywy pasyjne w Pierwszym Liście św. Jana*, „Studia Gnesnensia” 25 (2011), s. 19.

25 Por. A. R. Sikora, „Zobaczył i uwierzył” (J 20, 8). *Droga wiary umiłowanego ucznia Jezusa w ujęciu egzegezy teologicznej*, „Studia i materiały” 150 (2012), s. 108.

26 Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 13–21...*, dz. cyt., s. 259.

27 Por. D. Kotecki, *Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana...*, dz. cyt., s. 76.

28 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 3584.

się oczyszczonym wodą wypływającą z Jego przebitego boku. Czasownik *horao* wskazuje na „widzenie” konkretnych znaków w sensie fizycznym, któremu nieodłącznie towarzyszy „widzenie” w sensie duchowym, czyli odkrywanie w nich faktów zbawczych i nadprzyrodzonych²⁹. Czasownik *horao* użyty tu w czasie przeszłym dokonanym wskazuje na czynność przeszłą, której skutki trwają w teraźniejszości, czyli to, co uczeń zobaczył na Golgocie, pozostawiło w nim trwałe ślad, było spojrzeniem kontemplującym. To wewnętrzne patrzenie przez pryzmat wiary jest w nim stale obecne³⁰. „Patrzenie” spełnia tu ważną funkcję, przez nie dokonuje się swego rodzaju rozdzielenie między przedmiotem, który się widzi, a tym, o czym się zaświadcza. Widzi się jakąś rzecz, lecz zaświadcza się o rzeczywistości niewidzialnej, której pierwsza była znakiem. Uczeń „widzi”, że z przebitego boku Jezusa „wypłynęła krew i woda”, i z mocą zaświadcza – nie o materialnym fakcie wziętym dosłownie, lecz o tym, co on symbolizuje, o tym, co ten znak pozwolił mu zrozumieć poprzez wiarę. Jego świadectwo potrzebne jest do tego, żeby wzbudzić wiarę w innych: „Abyście i wy wierzyli” (19, 35). To spojrzenie wiary znowu jest opisane na końcu perykopy: „Będą patrzeć na tego, którego przebili” (J 19, 37)³¹. W wystawionym na pokaz ciele patrzący zobaczą zło swojego grzechu odpuszczonego przez Boga³². Werset: „Będą patrzeć na Tego, którego przebili” obrazuje postawę wiary każdego ucznia Chrystusa. Patrzy on na Ukrzyżowanego, z którego przebitego boku wypływa krew ofiary i żywa woda Ducha Świętego³³. Kto z wiarą patrzeć będzie na Zbawiciela ukrzyżowanego, osiągnie zbawienie i życie (por. 3, 14)³⁴.

Podsumowując, można przyjąć, że św. Jan poprzez formułę *tetélestai* – „dokonało się!” (ww. 28, 30) podkreśla chrystologiczny aspekt dzieła zbawczego Jezusa wyrażonego w symbolu krwi (w. 34). Następnie uwidacznia aspekt pneumatologiczny zaznaczony w symbolu wody. Ponadto podkreśla doniosłą rolę świadectwa w przyjęciu wiary. „Podwyższenie” krzyża jest znakiem wzywającym do tego, żeby wszyscy patrzyli na Ukrzyżowanego i z wiarą przyjmowali zbawcze owoce.

29 Por. H. Witczyk, *Świadectwo „Tego, który widział”* (J 19, 34–35), dz. cyt., s. 244.

30 Por. A. R. Sikora, „Zobaczył i uwierzył” (J 20, 8)..., dz. cyt., s. 96.

31 Por. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 158.

32 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 13–21...*, dz. cyt., s. 259.

33 Por. I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, dz. cyt., s. 142.

34 Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 384.

3. Analiza prorocstwa Ez 47, 1–12

Prorok Ezechiel³⁵ miał wizję ożywczych wód wypływających ze świątyni (Ez 47, 1–12). Świątynia była miejscem centralnym dla całego Izraela, zatem zaprezentowany obraz, symbolizowany strumieniami wody, zapowiada obfitość daru życia. W perykopie Ez 47, 1–12 prorok wspomina o wodzie czternaście razy – dwa razy siedem, czyli symbol pełni pomnożony przez dwa oznacza wielką obfitość. Woda wypływająca ze świątyni płynie „w kierunku wschodnim” (w. 1). Zgodnie z topografią wzgórze świątynne oznaczało to skierowanie się potoku w stronę doliny Cedron, która znajdowała się pomiędzy sanktuarium a Górą Oliwną³⁶. Potok Cedron zasilany był wodami źródła Gichon³⁷. Jerozolima czerpała wodę z tego źródła. W dotychczasowej historii woda była dostarczana do świątyni z zewnątrz, natomiast „w dziejach” odnowionej świątyni sytuacja miała się całkowicie zmienić, to woda ze świątyni „rozleje się” z wnętrza kompleksu sakralnego³⁸.

W wizji Ezechiela, w której budowla świątyni jest punktem odniesienia dla całego opisu, należy wyróżnić cztery elementy: wody wypływające spod progu świątyni (ww. 1–2); czynności miernicze męża-przewodnika (ww. 3–5); obecność Ezechiela (ww. 6–7); znaczenie wód świątynnych (ww. 8–12). W pierwszej części wizji (por. 43, 1–2) Ezechiel ukazuje potok, który jest wodą żywą, źródłaną, wypływającą (dosł. „wytryskującą”) „spod progu świątyni”, której fasada skierowana była na wschód.

W drugiej części (ww. 3–5) prorok opisuje czynności miernicze wody dokonywane przez posłańca Jahwe i wskazuje na to, że wody w miarę oddalania

35 Prorok Ezechiel był pierwszym prorokiem, który rozwinął swoją działalność na wygnaniu w Babilonii. Został on tam deportowany w 597 roku przed Chrystusem razem z królem Judzkim Jojakinem, całym jego dworem i znaczącymi ludźmi. Czas, w którym działał, jest tragiczny. W 586 roku przed Chrystusem następuje zburzenie Jerozolimy i Świątyni. Ezechiel staje się prorokiem nadziei. Por. R. Rumianek, *Orędzie Księgi Ezechiela*, Warszawa 1999, s. 9.

36 Por. A. S. Jasiński, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela*, rozdz. 40–48, Opole 2015, s. 221.

37 Cedron – niewielki strumień płynący doliną o tej samej nazwie, położony między Wzgórzem Świątynnym a Górą Oliwną w Jerozolimie, wielokrotnie wymieniany w Biblii. Jedyne źródło wody pitnej na terenie Jerozolimy nosi nazwę Gichon – (hebr. „wytryskający”). Nazwa ta bierze się niewątpliwie z faktu, że jest to źródło, które niczym syfon wyrzuca przez ok. 30 minut olbrzymie ilości wody, aby następnie się zatrzymać i nie wypuszczać jej przez kolejne 4 do 10 godzin. W starożytności było ono w stanie zaopatrywać w wodę pitną około 2,5 tysiąca mieszkańców. Wzgórze świątynne nie miało własnego źródła wody. Tradycyjnie miasto korzystało z wody dostarczanej przez Gichon (król Ezechiasz połączył to źródło z sadzawką Siloe, przekuwając tunel w skale jerozolimskiej), względnie przez Ain Rogel, położony znacznie niżej od platformy świątynnej. Wokół świątyni znajdowały się liczne sadzawki i cysterny, które umożliwiały dostęp do wody.

38 Por. A. S. Jasiński, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela*, rozdz. 40–48, dz. cyt., s. 220.

się od murów świątynnych stawały się coraz obfitsze i głębsze. Czterokrotnie odmierzana odległość 1000 łokci nawiązuje do sytuacji, kiedy rzeka jest tak głęboka, że nie można jej już przekroczyć pieszo. Podwyższanie się poziomu wód w miarę oddalania się od świątyni symbolizuje wzrost skuteczności ich działania³⁹.

W trzeciej części wizji (ww. 6–7) posłaniec Jahwe zachęca Ezechiela do wy tężenia uwagi dla odkrycia znaczenia wydarzenia o charakterze przełomowym i dostrzeżenia jego skutku: „Oto po obu stronach na brzegu rzeki znajdowało się wiele drzew” (w. 7). W pustynnym krajobrazie Judei widok rosnącego drzewa jest znakiem obecności wody. Dla Ezechiela drzewo jest symbolem życia⁴⁰. W czwartej – najdłuższej – części wizji (ww. 8–12) mąż-przewodnik prowadzi Ezechiela do odkrycia konsekwencji ogromu wód wypływających „spod prawej strony świątyni” (w. 1). Najpierw zauważa, że wody potoku „rozlewają się w wodach słonych, a wtedy wody stają się zdrowe” (w. 7). Skutkiem tego „uzdrowienia” wody Morza Martwego staną się słodkie i będą tam żyły wszelkiego rodzaju i gatunku ryby tak wielkie, jak w Morzu Śródziemnym⁴¹. W ten sposób prorok wskazuje na komunikację między dwiema sferami: świątynią (znak życia) i morzem (znak śmierci). Kolejny obraz to drzewa, których „owoce będą służyć za pokarm, a ich liście na lekarstwo” (w. 12).

Pomnożenie wód zdrowych jest świadectwem działania niczym nieograniczonej zbawczej interwencji Jahwe: w miejsce śmierci pojawia się życie. Ezechiel zwiastuje proces uzdrowienia, jaki będzie dokonywał się na ziemi Izraela, który przede wszystkim obejmie sam lud. Prorok zapowiada tu dwa radykalne wydarzenia: ustanie nieczystości/bałwochwalstwa (rodzącej śmierć) i nastanie błogosławieństwa Jahwe, którego znakiem jest owocowanie⁴². Nie jest wykluczone, że prorok nawiązuje tu do tekstu biblijnego opisującego Eden (por. Rdz 2, 10–14; Ps 46, 5), w którym płynęła rzeka nawadniająca cały ogród.

4. Realizacja proroctwa Ezechiela w Chrystusie i Jego zbawczym dziele

Wizja proroka Ezechiela dotycząca życiodajnego źródła (47, 1–12) wypływającego spod świątyni jest proroctwem spełniającym się w Chrystusie i Jego

39 Por. J. A. Ruiz, *Księga Ezechiela*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 964–965.

40 Por. A. S. Jasiński, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela*, rozdz. 40–48, dz. cyt., s. 230.

41 *Pismo Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Księga Ezechiela*, tłumaczenie wstęp i komentarz J. Homerski, Lublin 1998, s. 198–199.

42 Por. A. S. Jasiński, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela*, rozdz. 40–48, dz. cyt., s. 232.

zbawczym dziele. Warto wskazać trzy aspekty wypełnienia się obietnicy Bożej ukazanej w proroctwie Ezechiela: (1) świątynia; (2) zbawienie; (3) nowe życie.

Świątynia

Świątynia Jerozolimska została zburzona w 586 roku przed Chrystusem. Prorok Ezechiel w swej wizji widzi świątynię, która składa się z trzech części: sień lub portyk; Miejsce święte i Święte Świętych (41, 4). Jest to eschatologiczna świątynia, gdzie zamieszkała chwała Jahwe. Woda ze świątynnego źródła staje się wyrazem specjalnego błogosławieństwa dla ludu. W proroctwie Ez 47, 1–12 zostaje opisane źródło żywej wody, które w czasach eschatologicznych ma wypłynąć ze skały świątynnej. Jezus już na początku swej działalności odnosi te słowa do siebie samego. Ukazuje się jako nowa świątynia, świątynia mejsjańska. Od Niego, z Jego wnętrza wypłyną rzeki wody żywej⁴³. Święty Jan prezentuje Jezusa jako Nową Świątynię⁴⁴. Już w Prologu stwierdza: „Słowo stało się Ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14), dosłownie: „Słowo rozbiło namiot”. Znaczy to, że wszystkie znaki obecności Bożej, takie jak Arka Przymierza, Namiot Spotkania, obłok znane z tradycji Wyjścia czy wreszcie późniejsza świątynia – w Jezusie znajdują swe spełnienie, bo On jest obecnością Bożą. Wcielony Syn Boży od początku swego ziemskiego istnienia jest miejscem przebywania Boga wśród ludzi. Potwierdza to jeszcze wzmianka o „chwale otrzymanej od Ojca”, a „ogładanej” przez ludzi, zawarta w dalszym ciągu tego wersetu (por. 1, 14). „Chwała” zaś była jednym ze znaków Bożej obecności w namiocie Mojżeszowym⁴⁵. Na początku opisu działalności Jezusa ewangelista umieszcza scenę oczyszczenia świątyni (por. J 2, 13–22). Tylko Jan przytacza w tym kontekście dialog między Jezusem a Żydami, którzy zadają Mu pytanie: „Jakim znakiem wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz?” (2, 18). W odpowiedzi Jezus mówi: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (2, 19). Ta odpowiedź spotyka się z niezrozumieniem: „Czterdzieści lat budowano tę świątynię, a Ty ją wzniesiesz w przeciągu trzech dni?” (J 2, 20). W tym miejscu następuje komentarz ewangelisty: „On zaś mówił o świątyni swego ciała. Gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2, 22).

Prorockie zapowiedzi Ezechiela znajdują pełną realizację w zbawczej męce Pana. Szczególnie w wydarzeniach dokonanych na Golgocie po śmierci Jezusa,

43 Por. D. Kotecki, *Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana...*, dz. cyt., s. 72.

44 Por. D. Kotecki, *Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana...*, dz. cyt., s. 75.

45 Por. B. Poniży, *Jezus a świątynia jerozolimska*, dz. cyt., s. 31.

opisanych przez św. Jana (J 19, 31–37). Zauważa on, że po „oddaniu ducha/Ducha” wypłynęły krew i woda z otwartego boku Jezusa. W obrazie tym Ewangelista wskazuje na chrzest i Eucharystię, w których Jezus daje wierzącym owoce swego zbawczego misterium: oczyszcza i leczy z ran grzechu oraz daje nowe życie, Boże życie, i swojego Ducha Świętego.

Zbawienie

Woda wypływająca z boku świątyni jako źródło życia przyczyniła się do uzdrowienia wód słonych. Woda ma charakter oczyszczający, ma zdolność uzdrawiania. Woda w wyroczni Ezechiela jest znakiem, przez który ujawnia się zbawcze działanie wszechmogącego Boga. Kieruje się ono ku człowiekowi i jest wyrazem miłości Boga ku niemu⁴⁶. W wizji Ezechiela woda, która wypływa ze świątyni, jest obrazem odnowienia Izraela. Przez wizję odnowionej świątyni i ziemi lud otrzyma nową zdolność do zachowania Bożych przykazań dzięki darowi nowego serca, nowego ducha, serca z ciała i Ducha Bożego. Na uwagę zasługuje proroctwo z Ez 36, 25–27, które przez temat wody ściśle łączy się z Ez 47, 1–12. Ezechiel zapowiada Boże zbawcze działanie: „Pokropię was czystą wodą, abyscie się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali” (36, 25–27). Dla Ezechiela woda staje się nie tylko symbolem oczyszczenia, ale także obiecanego daru Ducha Boga. Ta woda oczyszcza, daje życie, dokonuje niejako nowego stworzenia⁴⁷.

Woda

Woda wypływająca z boku świątyni jako źródło życia przyczyniła się wyrośnięcia bujnej roślinności (Ez 47, 12), do pojawienia się ryb i zwierząt. Wszystko to jest znakiem Bożej obecności i błogosławieństwa⁴⁸. Powiązania zachodzące między proroctwem Ezechiela a sceną przebitego boku Jezusa na krzyżu potwierdzają realizację obietnic Jezusa o wodzie „żywej, wytryskującej ku ży-

46 Por. J. Homerski, *Źródło wody żywej w prorockich tekstach eschatologicznych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22 (1974) z. 1, s. 16.

47 Por. D. Kotecki, *Księga Ezechiela w Ewangelii według św. Jana...*, dz. cyt., s. 75.

48 Por. R. Rumianek, *Związek nowej świątyni z odnowionym Przymierzem (wg. Ez 47, 1–12)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 14 (2003), s. 29–34.

ciu wiecznemu” (J 4, 14), takiej, bez której nie można się odrodzić (por. J 3, 5). Ta woda zaspokaja pragnienie człowieka w sposób trwały; jej źródło znajduje się we wnętrzu człowieka; ma ona charakter eschatologiczny, ponieważ zorientowana jest na życie wieczne⁴⁹. W sensie szerszym w tym fakcie widać pełną wymowę gestu Mojżesza, który na pustyni uderza w skałę, a z niej wypływa woda (por. Wj 17). Ojcowie Kościoła zwracali uwagę na zbieżność wypowiedzi Ezechiela o życiodajnej wodzie wytryskującej z prawego boku świątyni i sceny ukrzyżowania Jezusa, którego prawy – przebity – bok zwrócony był w stronę południową. Ongiś Mojżesz uderzył w skałę, a z niej wypłynęła woda, zaspokajając pragnienie Izraelitów w drodze do Ziemi Obiecanej. Ezechiel oglądał życiodajne źródło wytryskujące z duchowej świątyni. Wypełnienie tych znaków dokonało się na krzyżu. Otwarty bok świątyni, jaką jest Jezus, rozpoczął na czas Kościoła, w którym chrześcijanie żyją w jedności z Panem prowadzeni przez Ducha Świętego.

Podsumowanie

Reasumując, należy stwierdzić, że analiza kontekstu badanej perykopy J 19, 31–37 wskazuje na wiele podobieństw z J 7, 37–39 oraz J 20, 19–23, a także na rozwój i pogłębianie tematu. Ewangelista Jan wskazuje na to, że Jezus obietnicę wylania Ducha Świętego realizuje po swym wywyższeniu na krzyżu, a dopełnia go wobec uczniów podczas spotkania po zmartwychwstaniu.

Ewangelista Jan, relacjonując wydarzenia dokonujące się na Golgocie, jednocześnie wyjaśnia ich sens teologiczny. Najpierw poprzez symbol krwi podkreśla mesjańską godność Jezusa oraz ekspiacyjny charakter Jego męki. Następnie poprzez symbol wody wskazuje na pneumatologiczny wymiar Paschy Pana. Podkreśla też znaczenie „patrzenia” na krzyż oraz świadectwa w przyjęciu wiary.

Wizja proroka Ezechiela (47, 1–12) zapowiada zbawczą interwencję Boga oraz proces uzdrowienia, jaki będzie dokonywał się na ziemi Izraela i obejmie naród wybrany. Prorok zapowiada ustanie bałwochwalstwa, które rodzi śmierć, i nastanie błogosławieństwa dającego nowe życie. Wizja ta znajduje realizację w dziele zbawczym Jezusa. On – jako nowa świątynia – staje się źródłem zbawienia i życia dla Kościoła.

⁴⁹ Por. J. Czernski, *Życie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 302.

Antoni Kordowisko OFM



APOSTOŁ SŁOWA BOŻEGO

Krótki szkic historyczno-naukowy o ks. prof. Aleksym Klawku

Już minęło ponad pół wieku od śmierci ks. prof. Aleksego Klawka (1890–1969), najwybitniejszego polskiego biblisty pierwszego pokolenia, gdy ta nauka wyłoniła się jako oddzielna dyscyplina teologiczna. W poniższym szkicu pragnę przedstawić zarys jego działalności naukowej i duszpasterskiej, jego wkład do trudnej i odpowiedzialnej dziedziny wiedzy, jaką jest biblistyka. Tym bardziej że współtworzył on środowisko naukowe w niespokojnych czasach – w odrodzonej po zaborach Polsce i potem, po zniszczeniach drugiej wojny światowej, a także podczas panowania obcego systemu narzuconego Ojczyźnie. Urodzony na ziemi wielkopolskiej, w Rogoźnie, 11 maja 1890 roku w patriotycznej, nauczycielskiej rodzinie. Przyszły kapłan ukończył gimnazjum o profilu klasycznym, z naciskiem na wykształcenie filologiczne. Po maturze wstąpił do Poznańskiego Seminarium Duchownego, gdzie słuchał wykładów z Pisma Świętego ks. dra hab. Władysława Hozakowskiego, od którego przyjął podstawę warsztatu badawczego. Po odbyciu podstawowych studiów teologicznych otrzymał święcenia kapłańskie w katedrze gnieźnieńskiej¹.

Przeszło pięćdziesięcioletnią działalność naukową i dydaktyczną ks. prof. Aleksego Klawki można podzielić na trzy okresy: poznański, lwowski i krakowski.

¹ 15 lutego 1913 roku z rąk biskupa Wilhelma Kloskiego.

Okres poznański (1918–1922)

Trwał on krótko. Był to czas wypełniony intensywną i owocną pracą. Zaraz po święceniach władze diecezji skierowały ks. Klawka do Wonieścia, gdzie pełnił funkcję wikariusza. Zauważony przez profesora seminarium poznańskiego, Władysława Hozakowskiego, został wysłany do Monasteru na dalsze studia teologiczne. Doktorat z zakresu Nowego Testamentu obronił wiosną 1917 roku², uzyskując dyplom *summa cum laude*. Doktorat ukazał się w 1917 roku i zaraz po wydrukowaniu części – w 1918 roku (całość ukazała się dopiero w 1921 roku) – stało się w naukowym świecie jasne, że bibliistyka zyskała w młodym doktorze teologii uczonego, który znakomicie opanował warsztat naukowy i stosuje właściwą metodę badawczą.

Wiosną 1918 roku ks. Klawek został powołany na wykładowcę Pisma Świętego w Seminarium Duchownym najpierw w Gnieźnie, a potem w Poznaniu. Prowadził tam przez sześć lat wykłady i seminaria. Wpajał przyszłym duszpasterzom wiedzę i miłość do Pisma Świętego.

Od początku swej pracy naukowej pisał o potrzebie nowego przekładu Biblii i jej upowszechniania wśród wiernych. Nieprzypadkowo jednej ze swoich pierwszych publikacji dał tytuł *Więcej Pisma Świętego*. W jednym z artykułów z 1920 roku – w słowach skierowanych do biblistów – pisał: „Potrzeba nam podręcznego wydania Pisma Świętego. Precz z wszelkimi wydaniem ozdobnym, które się jedynie w salonie wyklada, a których nikt nie czyta”. Jeden z jego wychowanków tak wspomina: „Seminarium jego było bardzo liczne i jedyne w swoim rodzaju, gdyż opierało się na najnowszych wówczas pracach naukowych w teologii”³. Jednocześnie współpracował z Poznańskim Towarzystwem Przyjaciół Nauk, gdzie w ramach działającego tam Towarzystwa Wydziału Teologicznego wygłaszał referaty o tematyce biblijnej. Publikował artykuły w prasie lokalnej i czasopismach teologicznych. W roku 1921 został wiceprezesem wydziału.

2 Rozprawę doktorską przygotował pod kierunkiem M. Meinertza, a za jej temat wziął sobie modlitwę do Jezusa według pism Nowego Testamentu: *Das Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments. Eine biblisch-theologische Studie*, Münster 1921 (Neutestamentliche Anhandlungen VI/5).

3 H. Dobias-Telesińska, *Ksiądz profesor Aleksy Klawek*, <http://www.lwowiacy.pl/ksiazka-profesor-aleksy-klawek>.

Okres lwowski (1923–1939)

To okres szczególnego ugruntowania ks. Aleksiego Klawka w polskim środowisku naukowym. To związek ze Lwowem i z Uniwersytetem Jana Kazimierza, na którym ks. Klawek habilitował się w roku 1921⁴. W tym czasie miał nadzieję, że w Poznaniu powstanie Wydział Teologiczny przy Uniwersytecie Poznańskim. Niestety, wobec oporu ówczesnych władz kościelnych, było to niemożliwe. Aleksy Klawek dokonał wtedy jednego z najtrudniejszych wyborów – opuścił rodziną Wielkopolską i przeniósł się do Lwowa. Tam, na Uniwersytecie Jana Kazimierza, jego kariera naukowa i dydaktyczna mogła rozwijać się bez przeszkód. Początkowo mieszka przy ul. Czarnieckiego, a potem uzyskał przydział w Domu Profesorskim. Uniwersytet Jana Kazimierza we Lwowie zyskał w osobie ks. Klawka wybitnego uczonego, nieprzeciętnego dydaktyka, rozmiłowanego w swoim przedmiocie badacza naukowego, a młodzież akademicka – oddanego przyjaciela i opiekuna.

16 lat pracy na Uniwersytecie Jana Kazimierza (1923–1939) to okres bardzo intensywnej i wielostronnej działalności. Stanowi niewątpliwie apogeum w całej jego działalności naukowej i dydaktycznej. Ksiądz Klawek miał wiele ważnych dokonań jako dydaktyk. Potrafił przekazywać studentom nowe metody pracy naukowej oraz wprowadzał do swych wykładów najnowsze osiągnięcia biblistyki. Uwzględniał badania protestanckie, by mocniej podbudować egzegezę katolicką. Wykorzystywał w omawianych zagadnieniach opinie dyskusyjne i kontrowersyjne, wywołując w ten sposób ożywioną dyskusję wśród słuchaczy. Podkreślał też, że Biblia jest słowem Bożym, a jednocześnie „księgą ludzką”. Uczniowie ks. Klawka wspominali: „Umiał budzić w nas naukowy niepokój, który tak bardzo jest potrzebny każdemu, kto zdąża do poznania prawdy. Uczył znajomości Biblii, jej umiłowania, ale nade wszystko pokazywał drogi prowadzące do uchwycenia jej właściwej treści”⁵. Był promotorem wielu prac magisterskich i doktorskich. Jako członek Rady Wydziału Teologicznego brał udział we wszystkich przewodach habilitacyjnych. Wychował cenionych biblistów – wśród nich blisko czterdziestu wykładowców Pisma Świętego dla instytutów teologicznych, uniwersytetów i seminariów duchownych.

Rozwijał karierę akademicką, otrzymując po profesurze nadzwyczajnej profesurę zwyczajną nauk biblijnych, piastując przez dwa lata urząd dziekana

4 Na podstawie rozprawy *Noc betlejemka. Historia czy legenda? Obrona wiarogodności Łk 2, 1–20*, Poznań–Warszawa 1921 (Sprawy Biblijne, 2).

5 L. Stachowiak, *Ks. Aleksy Klawek jako egzegeta i tłumacz Biblii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) nr 4.

Wydziału Teologicznego, a w roku akademickim 1933–1934 godność prorektora uniwersytetu. W roku 1923 objął katedrę egzegezy Starego Testamentu. Poza wykładami biblijnymi opartymi na tekstach oryginalnych prowadził również na Wydziale Humanistycznym filologię semicką. Wykłady i seminaria prowadzone przez ks. Klawka cieszyły się popularnością również wśród osób świeckich, uczęszczali na nie także Ormianie i Żydzi. Słusznie zauważył Zdzisław Jan Kapera, że było to pierwsze ekumeniczne seminarium biblijne w Polsce, jeszcze przed wprowadzeniem słowa *ekumenizm* do powszechnego użycia.

Największą zasługą ks. prof. Klawka na polu biblistyki była działalność organizacyjno-redakcyjna i wydawnicza. Zaraz po przyjeździe do Lwowa w 1923 roku nawiązał współpracę z pismem specjalistycznym „Przegląd Teologiczny”, którego po dwóch latach został redaktorem naczelnym, przekształcając go następnie w czasopismo o charakterze międzynarodowym z łacińską nazwą pt. „Collectanea Theologica” (od 1931 roku). W piśmie tym, redagowanym w językach obcych: angielskim, francuskim, niemieckim i włoskim, informował zagranicę o pracach polskich teologów. Ukazuje się ono do dziś, a jej pierwszym redaktorem naczelnym był nie kto inny jak ks. Klawek. Podjął on również współpracę z wieloma europejskimi czasopismami teologicznymi jak np. „Theologische Revue”. Jego kolejnym trwałym – bo istniejącym do dzisiaj – osiągnięciem było założenie miesięcznika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”. Oba wyżej wymienione periodyki – cenione nie tylko wśród czytelników krajowych, lecz także zagranicznych – to nieoceniony wkład ks. Klawka w rozwój wiedzy o Biblii.

Wydał on też wiele modlitewników opartych na Piśmie Świętym, np. modlitewnik pt. *Słowo Żywota*, oraz broszurę na 1500-lecie śmierci św. Hieronima, w której scharakteryzował go jako teologa i biblistę, a także podejmował inne inicjatywy redaktorskie i wydawnicze. Dla dobra nauki wykorzystywał ks. Klawek swój niezwykle wyostrzony zmysł organizacyjny. W latach 1919–1922 jako wiceprezes kierował pracami Komisji Teologicznej Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu. A kiedy 1923 roku m.in. z inicjatywy ks. Klawka we Lwowie ukonstytuowało się Polskie Towarzystwo Teologiczne, został jego sekretarzem generalnym. Będąc sekretarzem generalnym, starał się, by swym zasięgiem objęło ono całą odrodzoną Ojczyznę. Jednym z największych osiągnięć było zorganizowanie razem z księżmi i innymi profesorami pierwszego krajowego zjazdu teologów polskich w kwietniu 1928 roku we Lwowie, a kolejne w Warszawie (1933) i Krakowie (1938). Zjazd ten, na którym wygłoszono 39 referatów, opublikowanych następnie w 1930 roku we Lwowie w czasopiśmie

„Nasza Myśl Teologiczna”, uznać trzeba za punkt zwrotny w działalności naszych teologów.

Pasja organizatorska ks. Klawka znalazła swój wyraz w zorganizowaniu wspólnie z ks. prof. Piotrem Stachem w 1934 roku pierwszej naukowej pielgrzymki księży polskich do Ziemi Świętej⁶. A potem doprowadziła do założenia pierwszego muzeum biblijnego na Uniwersytecie Jana Kazimierza.

Naukowe zainteresowania biblijne ks. Klawka były bardzo rozległe. Najwięcej jednak uwagi poświęcił Księżde Psalmów. Jako znakomity filolog, znawca języków biblijnych oraz języków orientalnych dokonał nowego poetyckiego przekładu *Księgi Psalmów*, który został opublikowany w 1938 roku i dedykowany tragicznej zmarłej siostrzenicy Stefanii. W Psalmach dostrzegał wielkie duchowe bogactwo religii starotestamentalnej, a zagłębiając się w treść poszczególnych Psalmów, odczytywał je w duchu Nowego Testamentu. W 1949 roku opublikował przekłady *Officium Parvum o Officium Deffunctorum*, a także kilka innych swoich prac.

Jeśli spojrzymy na pobyt ks. Klawka we Lwowie od strony efektów pracy, to okresem wzmożonej aktywności naukowej była jego działalność w Polskim Towarzystwie Teologicznym. Odegrał znaczną rolę w powstaniu oddziałów w Pińsku, Łucku i Sandomierzu. Polskie Towarzystwo Teologiczne swoim zasięgiem objęło prawie wszystkie diecezje w Polsce. Drugim towarzystwem o charakterze naukowo-badawczym, w którym ks. Klawek podczas pobytu we Lwowie aktywnie działał, było Polskie Towarzystwo Orientalistyczne.

Poza pracą naukową i organizacyjną ks. Klawek zajmował się też młodzieżą akademicką. Młode pokolenie Polaków było przedmiotem jego szczególnej troski. Był wrażliwy na występującą w tym środowisku biedę, zwłaszcza powszechne wówczas niedożywienie. Jako duszpasterz akademicki dzięki poparciu lwowskich księży i katolików świeckich założył Caritas Academica, która wydawała rocznie osiemnaście tysięcy bezpłatnych obiadów ubogim studentom i wspierała finansowo potrzebujących. Troszczył się o życie duchowe młodej inteligencji. We Lwowie przyczynił się do budowy trzech kaplic w domach akademickich, gdzie odprawiano msze święte, nabożeństwa, a także głoszone rekolekcje. W 1936 roku zorganizował pierwszą ogólnoakademicką pielgrzymkę na Jasną Górę, podczas której ogłoszono Maryję patronką młodzieży akademickiej. Było to wielkim przeżyciem religijnym. Dużo pracy poświęcał sprawie odrodzenia religijnego młodzieży studiującej. W związku z tym zorganizował Duszpasterstwo Akademickie, które docierało bezpośrednio do ogółu młodzieży. Potrafił także obudzić w studentach uszpioną wiarę. W roku

6 Została ona opisana w publikacji: P. Stach, *Podróż naukowa do Ziemi Świętej*, Lwów 1937.

1927 ks. Aleksy Klawek został powołany na stanowisko Kuratora Stowarzyszenia Studentów Katolickich.

Poświęcenie i trud włożony w pracę na uniwersytecie i poza nim został zauważony i 8 marca 1933 roku na wniosek Lwowskiej Kurii Metropolitalnej otrzymał od papieża Piusa XI nominację na Prałata Papieskiego.

Okres krakowski (1945–1969)

Ten okres charakteryzuje się przede wszystkim ścisłym związkiem ks. profesora z Uniwersytetem Jagiellońskim. Wybuch drugiej wojny światowej 1939 roku położył kres rozwojowi Uniwersytetu Jana Kazimierza i jego istnieniu.

Ksiądz Klawek wrócił do rodzinnego Rogoźna W październiku 1941 roku, został aresztowany przez gestapo i osadzony w Forcie VII w Poznaniu, a pod koniec roku zwolniony dzięki Opatrzności Bożej i staraniom dobrych ludzi. Dostał jednak nakaz natychmiastowego opuszczenia Wielkopolski. Wyjechał więc do Generalnej Guberni i zatrzymał się w diecezji tarnowskiej. Mieszkał na plebaniach u miejscowych proboszczów lub w domach zakonnych, pełniąc funkcje duszpasterskie. W Szywnaldzie u Sióstr Służebniczek prowadził tajne nauczanie i pomagał swoim podopiecznym ukończyć gimnazjum. Ksiądz Klawek nie zapominał także o swoich przyjaciółach.

Po wojnie, w 1945 roku, powrót do Lwowa był niemożliwy, dlatego ks. Aleksy Klawek osiadł w Krakowie i objął na Uniwersytecie Jagiellońskim Katedrę Pisma Świętego Starego Testamentu, gdzie – podobnie jak we Lwowie – zabrał się z zapałem do pracy naukowej, organizacyjnej i dydaktycznej. Zamieszkał na stałe w Krakowie, przy ulicy św. Marka 10.

Wkład ks. prof. Klawka w rozwój bibliistyki polskiej

Warto przyjrzeć się osiągnięciom naukowym Księdza Profesora i jego wysiłkom zmierzającym do utworzenia w Polsce silnych ośrodków naukowych, które wraz innymi bibliстами tworzyli Polscy profesorowie specjalizujący się w naukach biblijnych w minionych trudnych dla naszej Ojczyzny latach.

Wkład naukowy

Ksiądz prof. Aleksy Klawek już trzydzieści lat przed II Soborem Watykańskim, a dwadzieścia lat przed powstaniem tzw. nauki o rodzajach literackich, gło-

sił potrzebę należytego odczytania i zrozumienia tekstu biblijnego, by potem można było z niego wyciągnąć właściwą naukę teologiczną. Pisał w jednym z artykułów: „Nie bądźmy apologetami broniącymi za wszelką cenę naszych wierzeń czy opinii, lecz badaczami szukającymi prawdy obiektywnej, która nam ukaże objawienie w nowym, historycznym naświetleniu”⁷. Ksiądz Klawek jest uważany za prekursora metody filologicznej w polskich badaniach nad Pismem Świętym. Ważną dziedziną, wykorzystywaną przez uczonego w pracach nad Biblią, była onomastyka. Korzystając ze swego filologicznego przygotowania, doskonale odczytywał myśli teologiczne obecne w różnych Księgach Biblijnych. Zajmował się głównie egzegezą Psalmów, zauważając, że właśnie w nich znajdujemy syntezę tematów teologicznych zawartych w prawie całym Piśmie Świętym. „Psałterz” – przetłumaczony przez biblistę z Wulgaty – odznacza się pięknym językiem i obrazowością. Warto też wspomnieć, że ks. Klawek, jako profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, rozpoczął przekład psalmów z języka hebrajskiego.

Swie referaty i wykłady – poza uniwersytetami i seminariami – wygłaszał m.in. na zebraniach Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Na szczególne wyróżnienie w zakresie działalności egzegetycznej zasługują jego publikacje. Uważał on bowiem, że znaczenie środowiska naukowego jest określone wielością i poziomem publikacji, które stanowią trwałą wartość, większą niż wykłady i odczyty⁸.

Już rok po przybyciu do Krakowa wraz z ks. prof. Wichrem zorganizował zjazd naukowy Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Lublinie. Drugi zjazd odbył się w Krakowie w 1948 roku i powiązano go z 550 rocznicą istnienia Wydziału Teologicznego UJ. Miał on między innymi przedstawić przygotowania do uczczenia tysięcznej rocznicy chrztu Polski. Inną wielką akcją ks. Klawka był zorganizowany w 1949 roku jubileusz z okazji 350-lecia ukazania się drukiem Biblii ks. Wujka. W latach 1952–1954 pełnił obowiązki dziekana Wydziału Teologicznego. Od roku 1948 był członkiem korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności. W pracy naukowej był bardzo wymagający. Za najwyższe kryterium przy ocenianiu prac uważał oryginalność i niezależność wyników badań. W roku akademickim 1945–1946 wykładów ze Starego Testamentu prowadzonych przez ks. Klawka słuchał Karol Wojtyła. 1 lipca 1946 roku zdał on u niego egzamin z Pisma Świętego z najwyższą oceną – eminen-ter (celujący). W zastępstwie rektora ks. Aleksy Klawek brał udział w egzami-

7 A. Klawek, *Współczesna interpretacja ksiąg Starego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22 (1969) nr 4–5, s. 196.

8 Por. S. Grzybek, *Ks. prof. Aleksy Klawek. Założyciel i pierwszy naczelny redaktor „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) nr 4, s. 183.

nie doktorskim przyszłego papieża. Na dyplomie doktorskim Karola Wojtyły widnieje jego podpis.

Jako doskonały organizator zabrał się dziarsko do pracy, rozpoczynając budowę silnego ośrodka teologicznego. Już 15 grudnia wyjechał do Poznania, by odebrać stamtąd bibliotekę przeznaczoną do seminariów teologicznych UJ. Co więcej, Wydział Teologiczny skompletował w szybkim tempie kadre i z początkiem roku akademickiego 1945–1946 mógł poszczycić się istnieniem 12 katedr i seminariów.

W zakresie działalności egzegetycznej ks. prof. Aleksego Klawka na wyróżnienie zasługują jego publikacje naukowe w postaci artykułów, referatów, wykładów. Jest autorem ponad trzystu pozycji naukowych, popularnonaukowych i publicystycznych z zakresu biblistyki, orientalistyki czy ekumenizmu. Publikował w licznych czasopismach naukowych, kościelnych i teologicznych⁹. W swoich pracach jako jeden z pierwszych w Polsce uwzględniał wyniki badań nowoczesnej biblistyki polegające na krytycznej analizie literackiej.

Wkład redakcyjny i wydawniczy

W 1923 roku ks. Klawek nawiązał współpracę z pismem specjalistycznym „Przegląd Teologiczny”, którego po dwóch latach został redaktorem naczelnym. W 1931 roku przekształcono je w mające międzynarodowy charakter czasopismo „Collectanea Theologica”. Ukazuje się ono do dziś, a jej pierwszym redaktorem naczelnym był nie kto inny, jak ks. Klawek. Podjął on również współpracę z wieloma europejskimi czasopismami teologicznymi. Kolejnym trwałym, bo istniejącym dotąd, osiągnięciem ks. Aleksego było założenie miesięcznika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”¹⁰. Oba wyżej wspomniane periodyki – cenione nie tylko wśród czytelników krajowych, lecz także zagranicznych – to nieoceniony wkład tego kapłana w rozwój wiedzy o Biblii. Wydał on też wiele modlitewników opartych na Piśmie Świętym, a także podejmował inne inicjatywy redaktorskie i wydawnicze.

9 Poza wymienionymi, którymi kierował, np. „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, „Sprawozdania z Posiedzeń Naukowych Wydziału Nauk Społecznych Polskiej Akademii Nauk”, „Onomasticon. Pismo Poświęcone Nazewnictwu Geograficznemu i Osobowemu”, „Folia Orientalia”, „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”, „Apostolstwo Chorych”, „Hejnał Mariacki”, „Królowa Apostołów”, „Caritas”, „Gazeta Kościelna” wydawana we Lwowie, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”.

10 Por. S. Grzybek, *Ks. prof. Aleksy Klawek. Założyciel i pierwszy naczelny redaktor „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”*, dz. cyt., s. 183.

Wkład organizatorski

Dla dobra nauki wykorzystywał ks. prof. Aleksy Klawek swój niezwykle wyostrzony zmysł organizacyjny. W latach 1919–1922 jako wiceprezes kierował pracami Komisji Teologicznej Towarzystwa Przyjaciół Nauki w Poznaniu. Kiedy w 1923 roku (m.in. z inicjatywy ks. Klawka) we Lwowie ukonstytuowało się Polskie Towarzystwo Teologiczne, został jego sekretarzem generalnym. Starał się, by swym zasięgiem objęło ono całą Ojczyznę. W 1928 roku zorganizował pierwszy zjazd naukowy Towarzystwa we Lwowie, a kolejne w Warszawie (1933) i Krakowie (1938). Pasja bibliisty doprowadziła w 1934 roku do zorganizowania historycznej, pierwszej naukowej podróży księży polskich do Ziemi Świętej, a potem do założenia pierwszego muzeum biblijnego na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Rok po zakończeniu II wojny światowej ks. Klawek współorganizował Kongres Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Lublinie. Kolejny przygotowano dwa lata później w Krakowie.

Wiele starań dołożył ks. Aleksy w uczczenie obchodów 350 rocznicy ukazania się Biblii w tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka. Będąc dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, dokonał reorganizacji i w znacznym stopniu przyczynił się do rozwoju tegoż wydziału, zwłaszcza w dziedzinie bibliistyki.

Wkład dydaktyczny

Miał wiele ważnych dokonań jako dydaktyk. Potrafił przekazywać studentom nowe metody pracy naukowej oraz wprowadzał najnowsze osiągnięcia bibliistyki. Uwzględniał badania protestanckie, by mocniej podbudować egzegezę katolicką. Wykorzystywał w omawianych zagadnieniach opinie dyskusyjne i kontrowersyjne, wywołując w ten sposób ożywioną dyskusję wśród słuchaczy. Podkreślał, że Biblia jest Słowem Bożym, a jednocześnie „księgą ludzką”. Uczniowie ks. Klawka wspominali: „Umiał budzić w nas naukowy niepokój, który tak bardzo jest potrzebny każdemu, kto zdąża do poznania prawdy”¹¹. „Uczył znajomości Biblii, jej umiłowania, ale nade wszystko pokazywał drogi prowadzące do uchwycenia jej właściwej treści”¹².

Był promotorem wielu prac magisterskich i doktorskich. Jako członek Rady Wydziału Teologicznego brał udział we wszystkich przewodach habilitacyjnych. Wychował cenionych biblistów – wśród nich blisko czterdziestu wykła-

¹¹ S. Grzybek. *Śp. ks. prof. Aleksy Klawek*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 23 (1970) nr 6, s. 267.

¹² L. Stachowiak, *Ks. Aleksy Klawek jako egzegeta i tłumacz Biblii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) nr 4, s. 191.

dowców Pisma Świętego – dla instytutów teologicznych, uniwersytetów i seminariów duchownych.

Wkład społeczny

Zajmował się też młodzieżą akademicką, był wrażliwy na występującą w tym środowisku biedę, zwłaszcza powszechne wówczas niedożywienie. Wspierał finansowo potrzebujących. Troszczył się o życie duchowe młodej inteligencji. We Lwowie przyczynił się do budowy trzech kaplic w domach akademickich, gdzie odprawiano mszę świętą i głoszone rekolekcje. W 1936 roku zorganizował pierwszą ogólnoakademicką pielgrzymkę na Jasną Górę. Jako przewodniczący Międzyuczelnianej Komisji Młodzieżowej miał swój udział w powstaniu duszpasterstwa akademickiego i założył „Caritas Academica”, wydającą studentom rocznie 18 tys. obiadów, prowadzącą szpitale i sanatoria dla chorych żaków.

Podsumowanie

Ksiądz prof. Aleksy Klawek był wielkim indywidualistą. Jego zasługi dla rozwoju naukowej bibliistyki w Polsce są ogromne – zarówno gdy chodzi o nauczanie, pracę pisarską, jak i redakcyjną i organizacyjną. Był niepowtarzalnym egzegetą wyprzedzającym swoją epokę, uznanym prekursorem myślenia eklezjalnego. Znany był ze swej sumienności, dokładności, solidności, wiedzy filologicznej i teologicznej. Lubił podejmować wyzwania, nie bał się ryzyka, wcielał w życie nowatorskie pomysły. Oddziaływał na środowisko naukowe nie tylko pracą, lecz także osobowością i postawami, w tym troską o studentów. Inspirację i siłę do tej działalności czerpał z modlitwy. Gdy miał do osiągnięcia jakiś ważny cel, szedł np. do klasztoru na Bielanach, by w ciszy kamduńskiego klasztoru rozeznawać daną sprawę. Być może dlatego działania zmarłego pół wieku temu bibliisty okazywały się tak owocne, a z jego bogatego dziedzictwa – czerpiemy do dziś.



TIPOLOGIA ZANURZENIA W MOJŻESZA (CHRYSTUSA) (1 KOR 10, 1–2) JAKO ŹRÓDŁO NAUCZANIA ŚW. PAWŁA O EUCHARYSTII

W niniejszym opracowaniu zostanie przedstawiona owocność i określony zakres typologicznej relacji, jaka istnieje pomiędzy zanurzeniem Izraela w Mojżesza w przejściu pod obłokiem i poprzez otchłań morza (por. 1 Kor 10, 1–2) a zanurzeniem Kościoła w Chrystusa w eucharystycznym przejściu z Nim poprzez otchłań Jego śmierci.

Dla zrealizowania postawionego zadania konieczne jest przeprowadzenie precyzyjnej analizy gramatycznej fragmentu z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian 10, 1–2. Analizy tej dokonano za pomocą komputerowego programu BibleWorks 6.0¹.

Ponieważ typologia wymaga, aby egzegeta najpierw poznał teksty biblijne w ich warstwie dosłownej, a dopiero na tej podstawie ukazywał typologiczne powiązania pomiędzy nimi², w niniejszym studium zostaną spożytkowane wyniki badań Księgi Wyjścia 1–18, w ramach których przemieszczenie się z miejsca spożywania Paschy do Morza Czerwonego i przejście poprzez rozcięte na

1 Por. S. Hałas, *Elektroniczna Biblia z najważniejszymi tekstami porównawczymi: «BibleWorks 6.0»*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich” 2 (2005), s. 303–316.

2 T.M. Dąbek, *Postulat jedności interpretacji Biblii i doświadczenia Kościoła w posynodalnej adhortacji Benedykta XVI Verbum Domini*, w: *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele: Wokół adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI, o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2012, s. 12, 15 (Hermeneutica et Judaica, 6).

połowy wody zostało ukazane jako akt zawarcia przymierza pomiędzy Bogiem i Izraelem – analogiczny do aktu zawarcia przymierza Boga z Abramem (por. Rdz 15) poprzez przejście pomiędzy połowami rozciętych na pół zwierząt³.

Zostanie też przeprowadzone badanie nauczania Nowego Testamentu odnośnie do teologii zanurzenia w Chrystusa, w Jego śmierć, przy czym zostaną tu spożytkowane wyniki badań Ewangelii św. Jana, które dowiodły, iż aktem zawarcia przymierza przez Jezusa było Jego przejście z Wieczernika na Golgotę i z niej do otchłani i poprzez nią.

Zostaną tu także uwzględnione wyniki badań 1 Kor 11, 26 i 1 Kor 12, 3, ukazujące każdorazowe eucharystyczne zgromadzenie jako wspólnotę głoszącą śmierć Jezusa jako Ofiary-Anathemy do momentu, kiedy On do niej przyjdzie jako powstały z umarłych Zmartwychwstały Kyrios.

Odczytanie typologii zanurzenia w Mojżesza (zanurzenia w Chrystusa) ukáže, iż tak jak uobecniane w corocznej Pasze zanurzenie w Mojżesza (dokonane raz w historii podczas przejścia ojców Izraela pod wodzą Boga z miejsca spożywania Paschy na drugi brzeg otchłani morza) jest aktem zawarcia Starego Przymierza, tak samo uobecniane w każdorazowej Eucharystii zanurzenie w Jezusa (dokonane historycznie raz podczas przejścia apostołów⁴ z Jezusem z miejsca spożywania Eucharystii na Golgotę, a stąd na drugi brzeg otchłani śmierci) jest aktem zawarcia Nowego Przymierza.

Na podstawie tak przeprowadzonych badań zostanie zaprezentowane nauczanie św. Pawła odnośnie do modlitewnego zjednoczenia wierzących z Jezusem zawierającym Nowe Przymierze podczas Eucharystii i bezpośrednio po jej zakończeniu w analogii do zjednoczenia wierzących żydów z Mojżeszem i ojcami podczas Paschy i bezpośrednio po jej zakończeniu.

Precyzyjne odczytanie 1 Kor 10, 1–2

Papież Pius XII w Encyklice *Divino afflante Spiritu*⁵ wskazał, iż „obowiązkiem egzegety jest nawet najmniejszy szczegół, który za działaniem Ducha Świętego

3 Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy w świetle schematu literackiego Księgi Wyjścia 1–18*, Kraków 2008, s. 196.

4 Trzeba zauważyć, że spośród tych, którzy w sposób historycznie jednorazowy uczestniczyli w Uczcie Eucharystycznej poprzedzającej wyjście Jezusa z Wieczernika, tylko apostoł Jan, uczeń umiłowany, siedł blisko (na ile to było możliwe w okolicznościach przemocy i sprawowanych sądów) Jezusa aż na Golgotę i tam trwał we współmieraniu z Nim i Jego Matką Maryją oraz kilkoma niewiastami. Trwał aż po złożenie Jezusa w grobie – por. J 18, 15; 19, 25–42.

5 Pius XII, Encyklika *Divino afflante Spiritu*, w: *Aby lepiej słyszeć słowo Pana*, t. 2: *Biblia w dokumentach Kościoła. Wybór tekstów i komentarz*, red. H. Lempa, Wrocław 1997, s. 98 (z części 2. 1. A. Studium języków biblijnych).

wyszedł spod pióra pisarza natchnionego, uchwycić z największą starannością i uszanowaniem, aby jego myśl możliwie głęboko i całkowicie objąć. Toteż ma on sumiennie przykładać się do coraz większej znajomości języków biblijnych [...], aby swój wykład biblijny poprzeć wszelkimi środkami pomocniczymi, jakie podają różne gałęzie filologii”. I dalej o tekstach Biblii: „pochodząc od samego pisarza natchnionego, mają one wyższy autorytet i większą wagę, aniżeli nawet najlepsze tłumaczenie dawnych czy nowych czasów”.

Współczesny rozwój technik informatycznych⁶ przyniósł nowe możliwości realizacji zadania postawionego przez papieża egzegetom. W niniejszym opracowaniu zatem, w posłuszeństwie wobec nauczania Kościoła, zostanie za pomocą komputerowego programu BibleWorks 6.0⁷ przeprowadzona analiza ważnego fragmentu Pierwszego Listu do Koryntian, prowadząca do jego precyzyjnego odczytania.

W 1 Kor 10, 1–2 apostoł napisał tak:

ο οἱ πατέρες ἡμῶν

1 πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλῃν ἦσαν

2 καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον

3 καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν

ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσει

ο ojcowie nasi

1 wszyscy pod obłokiem **byli**

2 i wszyscy przez morze **przeszli**

3 i wszyscy w Mojżesza **zostali zanurzeni**

w obłoku i w morzu

W 1 Kor 10, 1, to jest w zdaniu pierwszym (człony 0+1+2) analizowanego fragmentu, pierwszy z czasowników – ἦσαν (**pozostawali**) – jest w *imperfek-tum indikatiwu*⁸, zatem koncentruje uwagę czytelnika na trwaniu przez jakiś czas akcji mającej miejsce w przeszłości: ojcowie pozostawali pod obłokiem od

6 Por. S. Hałas, *Komputerowy program Bible Works w warsztacie biblisty*, „Polonia Sacra” 46 (1998) nr 2, s. 81–93; S. Hałas, *Komputerowy program «BibleWorks» – użyteczne narzędzie do badań biblijnych!*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 55 (2002) nr 3, s. 239–246. Por. E. Tov, *The Use of Computers in Biblical Research*, w: *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint presented to Eugene Ulrich*, red. P. W. Flint, E. Tov, J. C. VanderKam, Leiden–Boston 2006, s. 337–359 (Supplements to Vetus Testamentum, 101), https://doi.org/10.1163/9789047417989_022.

7 M. S. Bushell, M. D. Tan (programmers), *BibleWorks for Windows Version 6.0. The Original Languages Bible Software Program for Biblical Exegesis and Research*, Norfolk, Virginia, 2003. Dalej przywoływany jako BibleWorks 6.0.

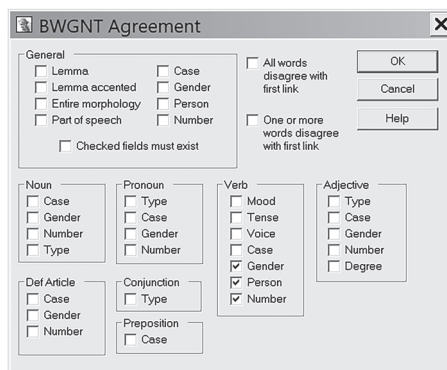
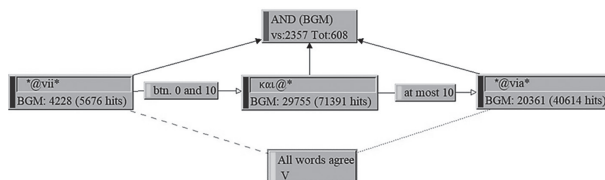
8 E. De Witt Burton, *Moods and Tenses of New Testament Greek*, Chicago, 1898, wersja elektroniczna w: BibleWorks 6.0., punkt *The Imperfect Indicative*, podpunkt 21. *The Progressive Imperfect*: „The Imperfect is used of action in progress in past time”. W tłumaczeniu: „Imperfekt jest używany w odniesieniu do akcji w toku, zachodzącej w czasie przeszłym”.

momentu, gdy – po spożyciu Paschy – wyruszyli z Egiptu i szli aż do Morza Czerwonego – por. Wj 13, 17 – 14, 31.

W tym zdaniu drugi z czasowników – διήλθον (**przeszli**) – jest w *aoryście indikatiwu*⁹, a zatem wyraża sam fakt przejścia ojców przez Morze Czerwone (por. Wj 14, 15–31), nie koncentrując uwagi czytelnika na czasie jego trwania.

Warto precyzyjnie zanalizować, jaką logikę ma to zdanie, to znaczy, jaka jest zależność pomiędzy aktem wyrażonym przez pierwsze orzeczenie a aktem wyrażonym przez drugie z nich.

Aby poznać tę logikę zdań, w których orzeczenie pierwszego zdania pojedynczego jest w *indikatiwie*, zaś drugiego w *aoryście*, przy czym zdania te łączy καὶ – zbudowano w programie BibleWorks 6.0 schemat badawczy, tzw. *query* – zapytanie do bazy danych BGM, to jest do bazy danych BibleWorks' Greek Morphology:



9 E. de Witt Burton, *Moods and Tenses...*, dz. cyt., punkt 35 – *Aorist*: „The constant characteristic of the Aorist tense in all of its moods, including the participle, is that it represents the action denoted by it indefinitely; i.e. simply as an event, neither on the one hand picturing it in progress, nor on the other affirming the existence of its result. The name indefinite as thus understood is therefore applicable to the tense in all of its uses”. W tłumaczeniu: „Stałą cechą aorystu we wszystkich jego trybach, włączając w to imiesłów, jest to, że opisywane działanie przedstawia w sposób nieokreślony, tzn. po prostu jako wydarzenie – ani nie ukazując go w czasie jego trwania, ani nie potwierdzając istnienia jego rezultatu. Tak rozumiana nazwa *nieokreśloność* ma zatem zastosowanie do czasu we wszystkich jego zastosowaniach”.

Założono, że w wynikowym ciągu kluczowych słów, oddzielonych maksymalnie dziesięcioma dowolnymi słowami, mają być spełnione następujące wymagania:

- ♦ pierwsze słowo ma być dowolnym czasownikiem w *imperfektum indikatiwu*: *-vii*,
- ♦ drugie słowo ma być w odległości od 0 do 10 słów od pierwszego: btn. 0 to 10
- ♦ drugim słowem ma być łącznik *καί*: *καί*-*
- ♦ trzecie słowo ma być w odległości od 0 do 10 słów od drugiego: btn. 0 to 10
- ♦ trzecie słowo ma być dowolnym czasownikiem w indykatiwie aorystu: *-via*,
- ♦ słowo pierwsze i trzecie muszą się zgadzać pod względem rodzaju, osoby i liczby: All words agree V – Gender, Person, Number.

Po wydaniu komendy **Go** otrzymano zbiór, zawierający łącznie 533 zdania, w tym 442 z Septuaginty, 91 z Nowego Testamentu. Przeczytanie tych zdań każe jednakże znaczną część z nich usunąć ze zbioru wyników, jako że nie spełniają jeszcze jednego wymagania: oba czasowniki mają odnosić się do tego samego podmiotu – bo tak jest w 1 Kor 10, 1–2: ojcowie **byli** (pod obłokiem), ojcowie **przeszli** (przez morze). Tego wymagania nie da się wprowadzić do *query* w BibleWorks 6.0.

Na podstawie tak wyselekcjonowanej części zdań zbioru okazało się, że w tej konstrukcji gramatycznej, jaka została nadana przez św. Pawła wersetowi 1 Kor 10, 1, pierwsze zdanie opisuje akt (stan) poprzedzający podjęcie aktu wyrażonego przez drugie zdanie, przy czym ów pierwszy stan (akt) może trwać także podczas dokonywania tegoż drugiego aktu.

Warto przytoczyć większość z tych zdań, aby utwierdzić się w przekonaniu, że tak jest istotnie:

- ♦ Rdz 5, 32 A miał Noe pięćset lat i [wtedy] zrodził Noe trzech synów (*καὶ ἦν Νωε ἐτῶν πεντακοσίων καὶ ἐγέννησεν Νωε τρεῖς υἱούς*).
- ♦ Rdz 7, 19 A woda podnosiła się coraz bardziej nad ziemię i [w pewnym momencie] zakryła wszystkie wysokie góry (*τὸ δὲ ὕδωρ ἐπεκράτει σφόδρα σφοδρῶς ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπεκάλυψεν πάντα τὰ ὄρη τὰ ὑψηλά*).
- ♦ Rdz 24, 45 Rebeka pojawiła się, mając dzban na ramieniu, i [w pewnym momencie] zeszła do źródła [*Ρεβεκκα ἐξεπορεύετο ἔχουσα τὴν ὕδριαν ἐπὶ τῶν ὤμων καὶ κατέβη ἐπὶ τὴν πηγὴν*]).
- ♦ Rdz 26, 34 Miał zaś Ezaw lat czterdzieści i [wówczas] wziął za żonę Jehudit (*ἦν δὲ Ησαυ ἐτῶν τεσσαράκοντα καὶ ἔλαβεν γυναῖκα Ἰουδίτ*).

- ◆ Rdz 36, 12 Timna zaś była drugą żoną Elifaza, syna Ezawa i [w pewnym momencie] urodziła Elifazowi Ameleka (Θαμνα δὲ ἦν παλλακὴ Ἐλιφας τοῦ υἱοῦ Ησῶν καὶ ἔτεκεν τῷ Ἐλιφας τὸν Ἀμαληκ).
- ◆ Rdz 39, 21 Był Pan z Józefem i [w pewnym momencie] wyłał na niego miłosierdzie (ἦν κύριος μετὰ Ἰωσηφ καὶ κατέχεεν αὐτοῦ ἔλεος).
- ◆ Mt 21, 28 Pewien człowiek miał dwóch synów i [w pewnym momencie], zwracając się do pierwszego, powiedział (ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο. καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν).
- ◆ Mk 12, 12 Próbowali pochwyć Go i [w pewnym momencie] przestraszyli się tłumów (ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον).
- ◆ Łk 4, 33 W synagodze był człowiek mający ducha demona i [w pewnym momencie] krzyknął głosem wielkim (ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου καὶ ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ).
- ◆ Łk 4, 42 Tłumy szukały Go i [w pewnym momencie] doszły aż do Niego (οἱ ὄχλοι ἐπεζήτουν αὐτὸν καὶ ἦλθον ἕως αὐτοῦ).
- ◆ Łk 10, 31 Pewien kapłan schodził tą drogą i [w pewnym momencie owego schodzenia] widząc go przeszedł mimo (ιερεύς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρήλθεν).
- ◆ Łk 13, 6 Pewien człowiek miał drzewo figowe zasadzone w swojej winnicy i [w pewnym momencie] przyszedł szukając owoców na nim (συκῆν εἶχεν τις πεφυτευμένην ἐν τῷ ἀμπελῶνι αὐτοῦ, καὶ ἦλθεν ζητῶν καρπὸν ἐν αὐτῇ).
- ◆ Łk 15, 32 Ten brat twój był umarły, a [następnie] ożył (ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν).
- ◆ Łk 19, 14 Współobywatele jego nienawidzili go i [w pewnym momencie] posłali poselstwo za nim (ἐμίσουν αὐτὸν καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ).
- ◆ Łk 22, 44 Jeszcze usilniej modlił się. A [wtedy] stał się pot Jego jak gęste krople krwi (ἐκτενέστερον προσήχετο· καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος).
- ◆ Łk 22, 47 A ów zwany Judaszem, jeden z Dwunastu, prowadził ich i [następnie] zbliżył się do Jezusa, by pocałować Go (προήρχετο αὐτοὺς καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλεῖν αὐτόν).
- ◆ Dz 19, 19 Wielu z tych, co uprawiali magię, poznosiwszy księgi paliło je wobec wszystkich i [następnie] obliczyli wartość ich (κατέκαιον ἐνώπιον πάντων, καὶ συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν).

- ◆ Dz 22, 22 Słuchali zaś go aż do tego słowa, a [następnie] podnieśli głos swój (Ἦκουον δὲ αὐτοῦ ἄχρι τούτου τοῦ λόγου καὶ ἐπήραν τὴν φωνὴν αὐτῶν).
- ◆ 1 J 1, 2 Głosimy wam Życie Wieczne, które było u Ojca i [następnie] objawiło się nam (ἦτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν).

Na podstawie przedstawionej tu analizy logiki zdań o strukturze gramatycznej takiej samej jak w 1 Kor 10, 1 można przejść do analizy tegoż zdania: 1 Kor 10, 1 jest zdaniem współrzędnie złożonym, opisującym dwa wydarzenia kolejne (ojcowie szli pod obłokiem, a potem przeszli przez morze), a nie jedno wydarzenie złożone z dwóch aspektów (ojcowie, będąc pod obłokiem, przeszli przez morze). Apostoł nie ogranicza się do stwierdzenia, że ojcowie, idąc przez morze, pozostawali pod obłokiem. Apostoł zaznacza, że ojcowie najpierw, zanim doszli do miejsca przeprawy przez morze, już pozostawali pod obłokiem (to znaczy pod wodzą Boga, prowadzącego ich poprzez znak obłoku w dzień, a znak ognia w nocy), a potem przeszli przez morze (owemu przechodzeniu również towarzyszyła obecność Boga, objawiająca się poprzez słup ognia, obłoku).

Gdyby apostoł chciał wskazać, że wyłącznie pisze tu o przechodzeniu ojców z równoczesnym pozostawianiem ich pod obłokiem, to na określenie obu aktów równoczesnych użyłby czasowników w tym samym czasie gramatycznym – zamiast formy διήλθον jako aorystu czasownika διέρχομαι (przechoździć) użyłby διήρχοντο, tj. *imperfektum indikatiwu* tego samego czasownika διέρχομαι, jak to jest w Łk 9, 6 i Dz 15, 3.

U św. Pawła można znaleźć przykłady¹⁰ takiego właśnie zastosowania dwóch czasowników w *imperfektum*:

- ◆ Ga 1, 13 Słyszeliście bowiem o moim poprzednim sposobie życia w judaizmie, jak ponad miarę prześladowałem Kościół Boga i niszczyłem go (ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν).
- ◆ Ga 2, 12 Kiedy zaś oni przyszli, usuwał się i trzymał się z dala (ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν) od nich, bojąc się tych, którzy pochodzili z obrzezania.

W Nowym Testamencie są i inne miejsca, na przykład:

- ◆ Dz 19, 6 A kiedy Paweł włożył na nich ręce, zstąpił Duch Święty na nich, tak więc mówili językami i prorokowali (ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον).

¹⁰ Dla odszukania tych miejsc z pomocą BibleWorks 6.0 wystarczy zastosować ten sam schemat co poprzednio, zmodyfikowany jedynie co do warunków narzuconych na drugi czasownik: zamiast *-via* należy wpisać tu *-vii*. Następnie należy wydać komendę **Go** i zapoznać się z wersetami znalezionymi przez program.

- ♦ Hbr 12, 9 Zresztą jeśli według ciała ojców naszych mieliśmy karcących nas i szanowaliśmy (ἐῤχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα), czyż nie bardziej winniśmy posłuszeństwo Ojcu duchów i żyć?

W odczytywaniu pierwszego zdania z 1 Kor 10, 1–2 nie wolno zatem pominać wymowy owego pierwszego etapu wyjścia z Egiptu, kiedy to ojcowie jeszcze nie przechodzili przez morze, a już pozostawali pod obłokiem – idąc w kierunku morza, szli pod wodzą Pana widocznego w znaku obłoku.

Choć wydawać by się mogło, że nie ma ważniejszego wydarzenia nad przejście przez Morze Czerwone, to jednak apostoł zaznacza, że przejście Izraelitów z miejsca pobytu w Egipcie do morza pod wodzą Pana widzianego w znaku słupa obłoku albo ognia (por. Wj 13, 21) jest tak samo ważne jak następujące po nim przejście pomiędzy rozciętymi wodami morskimi, przejście, którego Izraelici dokonali w obecności Pana objawiającego się w znaku słupa ognia, obłoku (por. Wj 14, 19–20. 24).

Trzeba zauważyć, że tę samą myśl potwierdza przedstawiona powyżej struktura 1 Kor 10, 1–2, w której każdy z członów 1, 2, 3 kończy się orzeczeniem, zaś umieszczone na końcu – a więc łatwe do zauważenia – końcowe „w obłoku i w morzu” nie tylko pełni rolę okolicznika miejsca dla członu trzeciego, ale jednocześnie emfaticznie podsumowuje treść każdego z trzech członów:

- o ojcowie nasi
- 1 wszyscy pod obłokiem **byli**
- 2 i wszyscy przez morze **przeszli**
- 3 i wszyscy w Mojżesza **zostali zanurzeni**
w obłoku i w morzu.

Człon 3, tj. drugi wiersz 1 Kor 10, 1–2, rozpoczyna się tak samo jak drugi człon pierwszego zdania, tj. od καὶ πάντες (i wszyscy), przy czym podmiotem są tu nadal „ojcowie nasi”, wymienieni w członie o.

Orzeczenie ἐβαπτίσθησαν – **zostali zanurzeni** – jest w *aoryście indikatiwu*, koncentruje zatem uwagę czytelnika na samym fakcie dokonania się owego zanurzenia w Mojżesza, przy czym kończący to zdanie okolicznik podkreśla, iż zanurzenie miało miejsce w czasie przebywania Izraelitów pod obłokiem i w czasie ich przechodzenia przez morze. Warto zauważyć, że dla 1 Kor 10, 2 istnieją jeszcze dwie inne wersje¹¹: występuje w nich albo ἐβαπτίσαντο (zanurzyli się – medialny *aoryst indikatiwu*) albo ἐβαπτίζοντο (zanurzali się – *im-*

¹¹ Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 800 (Prymasowska Seria Biblijna). Por. też: ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α 10, w: *Tyndale House Greek New Testament*, red. D. Jongkind, P. Williams, Cambridge 2017: <https://www.biblegateway.com/passage/?search=ΠΡΟΣ%20ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ%20Α%2010&version=THGNT> (dostęp: 24.10.2021)

perfektum indikatiwu). Ostatnia wersja wskazuje na to, że akt zanurzania się w Mojżesza dokonywał się dłuższy czas, dokonywał się w obłoku i w morzu. Nie zmienia to jednak istotnie wymowy całości, złożonej z dwóch pierwszych zdań 1 Kor 10.

Łącznie oba zdania wskazują zatem, że zanurzenie Izraelitów w Mojżesza, ochrzczenie ich w Mojżesza dokonało się w czasie ich przejścia pod wodzą Pana z miejsca spożywania baranka paschalnego do morza i przez morze na drugi jego brzeg.

Wbrew narzucającemu się pierwszemu skojarzeniu czytelnika, szczególnie temu ukierunkowanemu na alegoryczne odczytanie tego fragmentu¹², ów chrzest (zanurzenie) w Mojżesza ma związek nie tylko z wodą, nie tylko z przejściem przez wodę¹³ – w dwu pierwszych wersetach 1 Kor 10 apostoł naucza wszak, iż owo zanurzenie w Mojżesza dokonało się w przejściu do morza i poprzez nie.

Typologiczne odczytanie 1 Kor 10, 1–2.

1 Kor 10, 1–2 omawia przejście Izraelitów z miejsca spożywania Paschy do morza i przez morze. Kolejne wersety 1 Kor 10 omawiają już inny etap wyjścia z Egiptu: etap po przejściu morza. Niemniej apostoł podaje w nich dwukrotnie (1 Kor 10, 6. 11), iż opisane tu przez niego wydarzenia starotestamentowe należy odczytywać według myślenia typologicznego.

W 1 Kor 10, 11 apostoł napisał: „To zaś typologicznie (τυπικῶς¹⁴) wydarzyło się im, zapisane zaś dla pouczenia naszego, których dosięga kres czasów”.

12 A. Siemieniowski, *Ojcowie Kościoła uczą duchowości biblijnej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20 (2012) nr 1; <https://doi.org/10.34839/wpt.2012.20.1.77-85>, s. 84: 1 Kor 10, 1–11 zawiera alegorie chrztu, Eucharystii i kary za grzechy.

13 Por. na przykład komentarz do tego wydarzenia u Orygenesza w *V Homilii na Exodus*: Origenes, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Teil 1: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 29), Berlin 2012; https://books.google.pl/books?id=Sp_iA81rukQC, s. 184, linie 9–10: „Quod Iudaei **transitum maris** putant, Paulus baptismum vocat”. W tłumaczeniu: „To, co żydzi uważają za **przejście przez morze**, Paweł nazywa chrztem”.

14 Por. T. Friberg, B. Friberg, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, w: BibleWorks 6.0 [aplikacja komputerowa]: τυπικῶς (przysłówek): typicznie, jako przykład lub ostrzeżenie, symbolicznie (1 Kor 10, 11); τύπος c – osoba lub wydarzenie służące jako proroczy symbol do zwiastowania przyszłej osoby lub typu wydarzenia (Rz 5, 14). Por. też R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 613: τυπικῶς – typicznie, jako typ, figuralnie, jako zapowiedź: 1 Kor 10, 11; τύπος 5 – o kimś lub o czymś danym przez Boga jako zapowiedź rzeczy przyszłych, typ, symbol, wzór, zapowiedź, np. o Adamie: Rz 5, 14; 1 Kor 10, 6. 11 (wiersz 11 jako wariant tekstu).

Kościół od początku po dziś dzień docenia wartość typologii. Papież Benedykt XVI nauczał¹⁵: „Kościół już w czasach apostołskich, a później w żywej Tradycji ukazywał jasno jedność planu Bożego w obydwu Testamentach za pośrednictwem typologii, która nie ma charakteru arbitralnego, lecz wpisana jest w wydarzenia opisywane przez święty tekst, a zatem odnosi się do całego Pisma. Typologia «rozpoznaje w dziełach Bożych Starego Testamentu **figury** tego, czego Bóg dokonał w pełni czasów w Osobie swego wcielonego Syna» (KKK 128)”.

A zatem i to, co wydarzyło się w przejściu do morza i poprzez nie – zanurzenie Izraela w Mojżesza, należy odczytać jako typologiczną zapowiedź i objaśnienie zanurzenia Nowego Izraela w Chrystusa. Fragmentu 1 Kor 10, 1–2 nie można zatem interpretować w kluczu jakiejś arbitralnej – to znaczy niepodanej przez natchnionego autora – alegorii dla przedstawienia ważności sakramentu chrztu, ale należy dostrzec i zrozumieć daną tu przez Boga typologię, pozwalającą głęboko wniknąć w Boży zamysł zbawczy odnośnie do znaczenia owego zanurzenia w Mojżesza jako zapowiedzi i objaśnienia zanurzenia w Chrystusa oraz miejsca dokonywania się owego zanurzenia w Chrystusa. Odczytanie typologiczne pozwala pełniej zrozumieć starotestamentalne wydarzenie, ale i odwrotnie – jakieś wydarzenie Starego Testamentu może okazać się według Bożego zamysłu niezbędne do zrozumienia tego, co zostało zapisane w Nowym¹⁶. Ważne jednakże jest, aby przy tej metodzie poznawania Biblii trzymać się ściśle tego, co przekazuje sam tekst, aby nie zejść w subiektywizm „alegoryzowania”, to znaczy widzenia w prawie każdym szczególe Starego Testamentu zapowiedzi odpowiednika z Nowego¹⁷.

Aby zrozumieć typologię zanurzenia w Mojżesza – zanurzenia w Chrystusa, należy poznać, czym w świetle Nowego Testamentu jest zanurzenie w Chrystusa, ale i jednocześnie dokładnie odczytać, co dokonało się w drodze Izraela z miejsca spożywania Paschy do morza i na jego drugi brzeg.

15 Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Verbum Domini*, 41.

16 Por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostołska *Verbum Domini*, 41.

17 Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, tłum. D. Piekarz, w: *Z badań nad Biblią*, 2, red. T. Jelonek, Kraków 1998, s. 150 (punkt 2. *Sens duchowy*).

Przejście Izraelitów przez morze w świetle Wj 1–18 i Rdz 15, 17¹⁸

Przejście Izraelitów między rozdzielonymi wodami morza było nieodwołalnym aktem zawarcia przymierza¹⁹ – to przejście było takim samym sposobem zawierania przymierza, jak wtedy, gdy Bóg zawierał przymierze z Abramem: Bóg uczynił to w nocy, Bóg przeszedł między połówkami zwierząt, Bóg uczynił to w dwóch znakach:

„Gdy słońce zaszło, a było ciemno, oto dymiący piec i płonąca pochodnia przeszły między tymi kawałkami” (Rdz 15, 17).

Przejście Izraelitów również odbywało się w ciemnościach; przechodzili oni między połowami morza, o którym prorok Izajasz (51, 9–10) objawił, że pełniło ono funkcję Rahaba, czyli wielkiego zwierzęcia, które Bóg rozciął na pół²⁰. Zatem przechodzenie pomiędzy połowami morza-Rahaba podczas Exodusu jest tą samą sytuacją, jaką opisuje Rdz 15, 17. Jak możemy przeczytać wyjaśnienie w Rdz 15, 18: „W owym dniu Pan zawarł przymierze z Abramem”.

Co więcej, słup ognia i obłoku, czyli znaki Boga przechodzące pomiędzy połowami owego Rahaba, były wizualnie takie same jak w Rdz 15, 17.

Co więcej, Exodus Izraelitów opisany w czterech kolejnych częściach Wj 6, 2–15, 21 (6, 2–11, 10; 12, 1–13, 16; 13, 17–14, 31; 15, 1–21) był czteroelementową starożytną quasi-liturgiczną procedurą zawierania przymierza pomiędzy władcami państw.

Co więcej, Wj 1–18 jest sześcieelementowym traktatem tego przymierza, a mianowicie:

- ◆ Na początku ma prolog historyczny (Wj 1, 1–6, 1). Opisuje on relacje między dwiema stronami, które istniały między nimi przed dniem rozpoczęcia procedury zawierania przymierza.
- ◆ W środku opisuje realizację tej czteroelementowej procedury.
- ◆ Na końcu ma epilog (Wj 15, 22–18, 27). Opisuje on zasady codziennego życia stron umowy, zwłaszcza słabszego partnera. Objaśnia więc przepisy dotyczące szabatu dla Pana i ustanowienia sędziów dla Izraela przez Mojżesza – za Bożą aprobatą. Widoczna jest też rola Boga jako

¹⁸ Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy...*, dz. cyt., *passim*.

¹⁹ Komentatorzy, ponieważ nie dostrzegają analogii pomiędzy przejściem pomiędzy rozciętymi wodami morza a zawarciem przymierza przez Boga z Abramem w przejściu pomiędzy rozpołowionymi zwierzętami, wskazują jedynie na pewien „paradygmat odkupienia”, zobrazowany w wyjściu z niewoli egipskiej – por. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Michigan, 2000, s. 724.

²⁰ Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy...*, dz. cyt., s. 209–212.

suzerena, a mianowicie w Jego trosce o swój lud: dawał mu pożywienie (manna, przepiórki), wodę, zwycięstwo nad wrogami.

Dokładne analizy struktury Wj 1–18 pokazują, że sam akt zawierania przymierza został opisany w 13, 17–14, 31. Oznacza to, że akt ten polega nie tylko na przejściu przez morze, ale także na przejściu z Egiptu do morza: nieodwołalny akt zawarcia przymierza polegał na przejściu z miejsca spożywania baranka paschalnego do morza i pomiędzy jego rozdzielonymi wodami.

Dokładnie ten sam fragment drogi wyjścia z Egiptu, który opisuje Wj 13, 17–14, 31, został typologicznie przedstawiony przez Pawła Apostoła. Pisał on o ojcach Izraela w 1 Kor 10, 1–2, że wszyscy oni zostali zanurzeni w Mojżesza w obłoku i w morzu, a więc podczas przejścia z miejsca spożywania baranka do morza i pomiędzy rozdzielonymi wodami morza na jego drugą stronę. Należy wnioskować, że św. Paweł znał podział Wj 1–18 na sześć perykop – co jest możliwe, bo na tej strukturze zbudowana jest czteroelementowa struktura liturgii Paschy²¹. Apostoł wiedział też, że Wj 13, 17–14, 31 jest perykopą zanurzenia w Mojżesza i zawarcia przymierza pomiędzy Bogiem a Izraelem dzięki temu ogromnemu wysiłkowi współdziałania z Nim, na jaki zdobywał się wyłącznie właśnie on – Mojżesz.

Zanurzenie w Chrystusa w nauczaniu św. Pawła

W nauczaniu świętego Pawła zanurzenie w Chrystusa – to zanurzenie w Jego śmierć, w pogrzebanie z Nim. Jest to zatem duchowe, absolutnie realne zjednoczenie z Chrystusem w Jego paschalnym przejściu przez otchłań śmierci do życia nowego w zmartwychwstaniu, współuczestniczenie z Nim w tym przejściu:

Czyż nie wiecie, że my wszyscy, którzy zostaliśmy zanurzeni w Chrystusa Jezusa, w Jego Śmierć zostaliśmy zanurzeni? Zatem zostaliśmy współpogrzebani z Nim przez zanurzenie w Śmierć, abyśmy tak samo jak Chrystus został podniesiony spomiędzy umarłych przez chwałę Ojca, także i my chodzili w nowości życia (Rz 6, 3–4).

ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι, ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὡσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.

21 Por. W. Kosek, *Pierwotny ryt Paschy...*, dz. cyt., s. 285–378. Por. Kosek, *Чотири чаші Пасхи. Чому чотири?*, „Studia Catholica Podoliae” VIII (2014–2015) nr 8–9, s. 57–109.

Współpogrzebani z Nim poprzez zanurzenie, przez które też współpodniesieni zostaliście przez wiarę w moc Boga, który podniósł Go spomiędzy umarłych (Kol 2, 12).

συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν

Zanurzenie w Chrystusa – to także włączenie w Jego Ciało (por. Ef 1, 22–23), którym jest Kościół, a w konsekwencji napojenie tym samym Duchem Bożym, Duchem Świętym:

Bowiem w jednym Duchu (mocą jednego Ducha) my wszyscy w jedno Ciało zostaliśmy zanurzeni, czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni, a wszyscy jednym Duchem zostaliśmy napojeni (1 Kor 12, 13).

καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.

Jezus zawarł Nowe Przymierze z Bogiem nie tylko przez swój akt umierania (śmierć Jezusa była aktem wejścia do Otchłani, tj. do miejsca, gdzie umarli znajdowali się pod władzą diabła, będącego wówczas władcą tego świata – por. J 12, 31; 14, 30; 16, 11; Dz 2, 27. 31; Rz 10, 6–7; 1 P 3, 19–20), ale i przechodzenia przez otchłani, związanego ze zwycięską walką z diabłem²². Było to przejście przez ciemności otchłani do światła Jego zmartwychwstania, którym Go Bóg obdarzył w odpowiedzi na Jego ofiarę, będącą aktem zawarcia wiecznego przymierza: „Bóg pokoju [...] wskrzesił z martwych Pana naszego Jezusa, wielkiego Pasterza owiec, przez krew przymierza wiecznego” (Hbr 13, 20).

Widoczne jest, że św. Paweł zanurzenie w Chrystusa rozumie jako zanurzenie w Jego przechodzenie przez śmierć, będące jednocześnie zawarciem Nowego Przymierza. Apostoł natomiast nie podaje tego, co można odczytać dopiero z Ewangelii św. Jana, iż – analogicznie jak w przejściu Izraelitów – przejście Jezusa z Wieczernika do Golgoty i z niej do otchłani i poprzez nią jest miejscem owego zawarcia przymierza, analogicznym do przejścia Izraelitów z Wieczernika ich Paschy w Egipcie.

22 Por. W. Kosek, *Christ's "Anamnesis" as the Sacrifice Offered Before his Fight Against the Devil*, „The Polish Journal Of Biblical Research” 15 (2016) nr 1–2 (29–30), s. 521–564.

Ewangelia św. Jana o przejściu Jezusa z Wieczernika na Golgotę i przez otchłań śmierci

Dokładne analizy²³ Ewangelii św. Jana wykazują, że ma ona sześcieelementową strukturę literacką, taką samą jak Księga Wyjścia 1 – 18, a mianowicie:

- ♦ Na początku Prolog (J 1, 1–18)
- ♦ W środku cztery perykopy wewnętrzne (J 1, 19 – 12, 50; 13, 1 – 17, 26; 18, 1–19, 42; 20, 1–31).
- ♦ Na końcu Epilog (J 21, 1–25).

Zostało wykazane, że cztery kolejne etapy życia Jezusa – przedstawione przez cztery kolejne perykopy wewnętrzne J 1, 19 – 20, 31 – są Jego czteroetapowym Exodusem z tego świata do wieczności. Opierając się na udowodnionej we wcześniejszych pracach tezie, że Wj 1–18 jest sześcieelementowym traktatem czteroetapowej ceremonii zawierania przymierza przez Boga i Izrael, można zauważyć, że całe życie Jezusa jest analogiczne do tamtego Exodusu – jest realizacją kolejnych czterech elementów ceremonii zawierania Nowego Przymierza. Oznacza to, że Ewangelia Jana jest sześcieelementowym traktatem Nowego Przymierza, a jej perykopy są analogiczne do perykop Wj 1–18. Z tego kluczowego stwierdzenia wynika, że perykopa męki i śmierci Jezusa (J 18–19) opisuje nieodwołalny akt zawarcia przymierza przez Jezusa, dokonany przez Jego przejście z Wieczernika Eucharystii na Golgotę i z Golgoty do otchłani śmierci oraz pomiędzy jej mrokami do światła dnia zmartwychwstania. J 18–19 jako czwarta perykopa Ewangelii Janowej jest analogiczna do czwartej perykopy Księgi Wyjścia (13, 17 – 14, 31), opisującej akt zawarcia przymierza Boga z Izraelem podczas przejścia z Wieczernika Paschy w Egipcie do otchłani-morza i pomiędzy jej rozdzielonymi wodami do poranka zmartwychwstania Izraela po drugiej stronie morza.

Zakres przestróg św. Pawła wobec chrześcijan w typologii zanurzenia w Mojżesza (zanurzenia w Chrystusa)

Wskazanej typologii zanurzenia nie można ograniczać do sakramentu chrztu, będącego rzeczywiście zanurzeniem w śmierć Chrystusa. Eucharystia jest także takim zanurzeniem, uobecnia wszak zawarcie przymierza we Krwi Jezusa.

²³ Por. W. Kosek, *Dłaczego uczta paschalna w Ewangelii św. Jana (J 13–17) nie zawiera słów konsekracji?, w: Kogo szukasz? (J 20, 15): Księga pamiątkowa dla księdza profesora Henryka Witczyka w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, M. Kowalski, Warszawa 2021, s. 226–257 (Ad Multos Annos, 21).

Mocą tej typologii św. Paweł w 1 Kor 10 przestrzega chrześcijan przed naśladowaniem Izraela w złu²⁴: chociaż Izrael dostąpił wielkich dobrodziejstw od Boga, a w tym zanurzenia w Mojżesza (czyli zawarcia przymierza z Bogiem dzięki niezwyklej determinacji do współdziałania z Nim Mojżesza), nakarmienia niebiańską manną i wodą ze skały, to jednak oddał się bałwochwalczym rozkoszom jedzenia i picia (por. 1 Kor 10, 7) i oddawania pokłonu cielcowi, co miało miejsce po otrzymaniu tak wielkich darów (por. Wj 32, 1–23).

Apostoł wskazuje, że chrześcijanie, którzy nie tylko przez chrzest, ale i przez Eucharystię są zanurzeni w Chrystusa, w Nowe Przymierze, i którzy karmieni są Ciałem i Krwią Chrystusa, nie mogą naśladować Izraela w bałwochwalstwie, w oddawaniu się takim rozkoszom (por. 1 Kor 10, 16. 21) po otrzymaniu tak wielkich darów.

Pouczenia te płyną z typologicznej relacji pomiędzy zanurzeniem w Mojżesza a zanurzeniem w Chrystusa, a zatem pomiędzy zanurzeniem w śmierci Mojżesza (śmierci Jezusa), w zawarcie przymierza poprzez przejście Mojżesza (Jezusa) z Wieczernika Paschy (Eucharystii) do otchłani i poprzez nią.

Te pouczenia typologiczne, które zostały zapoczątkowane w 1 Kor 10, apostoł rozwinął w następnych rozdziałach odnośnie do samej Eucharystii, ganiąc Koryntian najpierw za to, iż podczas eucharystycznych zebrań oni, tak samo jak niegdyś Izraelici, oddają się rozkoszom jedzenia i picia (por. 1 Kor 11, 22) i już nie dochodzą do spożywania Ciała i Krwi Pana (11, 20: οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν)²⁵.

Następnie apostoł w mocnych słowach przestrogi wskazał, iż wieczne potępienie grozi tym, którzy spożywają Ciało i Krew Pana bez dostrzegania różnicy między chlebem eucharystycznym a zwyczajnym (1 Kor 11, 29: ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κριμαῖ ἐαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίνων τὸ σῶμα). Chociaż komentatorzy zazwyczaj dostrzegają w tych słowach wezwanie do przystępowania do Stołu Pana w stanie bez grzechu ciężkiego, to jednak myśl św. Pawła, przedstawiona tu i w 1 Kor 12–15, jest bogatsza: konieczne jest spożywanie Chleba i Wina jako Ciała i Krwi Chrystusa, to znaczy spożywanie ze świadomością uczestniczenia w śmierci Pana, a to powinno się wyrażać zarówno w pobożnym uczestniczeniu w Eucharystii, jak i we wspólnotowym towarzyszeniu Chrystusowi w Jego paschalnej drodze poprzez otchłań śmierci aż do chwili Jego przyjścia do zgromadzonych po zmartwychwstaniu. Apostołowi

24 Por. R. A. Horsley, *Abingdon New Testament Commentaries: 1 Corinthians*, Nashville 1998, s. 161.

25 Dochodzić do tego musiało pod koniec drugiej części Eucharystii. Pierwotnie bowiem, tak jak w Passze, było to spożywanie normalnej uczy, a po niej dopiero przechodziło się do trzeciej części z przeistoczeniem i komunią świętą. Por. W. Kosek, „Łamanie Chleba” w 1 Kor 11,24 a łamanie paschalnego Afikomanu w Hagadzie na Pesach i traktacie Pesachim, w: *Biblia w kulturze świata. Aspekty biblijnego przesłania. Część pierwsza*, red. T. Jelonek, R. Bogacz, Kraków 2012, s. 59.

chodzi o uznanie go za Zmartwychwstałego Pana, darzącego Duchem Świętym, uzdalniającego wierzących do prawdziwie nowego życia – do tego, czego nie mogło dać Prawo Starego Przymierza. Wierzący powinni mieć świadomość, że obdarowanie ich Duchem Świętym jest owocem męki Jezusa, odpowiedzi Ojca na zawarte Przymierze we Krwi Chrystusa, ale i owocem ich współuczestnictwa w tej męce, ich świadomego zanurzenia w Jezusa.

Warto zauważyć, że pobożni Żydzi nie kończą celebracji corocznej Paschy wraz z zakończeniem modlitw zawartych w „Hagadzie paschalnej”, będącej dla nich tym, czym dla chrześcijan jest mszał²⁶, ale trwają do rana na modlitwie²⁷ – bo rano ojcowie wyszli z otchłani wód (por. Wj 14, 24–31). Tak samo chrześcijanie są wezwani przez św. Pawła do trwania na modlitwie po zakończeniu Eucharystii – bo Chrystus do nich przyjdzie, uobecni moment swojego powrotu z otchłani do Wieczernika (por. J 20, 19–23), z którego wyszedł po zakończeniu Eucharystii (por. J 18, 1).

Żydzi wezwani są przez Tradycję²⁸, aby nie urządzali żadnych zabaw po Passze, lecz by raczej trwali na modlitwie do rana – za św. Pawłem należy to rozumieć jako wezwanie do świadomego współuczestniczenia w zawarciu przymierza poprzez zanurzenie w Mojżesza w przejściu z miejsca spożywania Paschy aż na drugi brzeg morskiej otchłani. Tak samo chrześcijanie wezwani zostali przez św. Pawła, aby – dostrzegając przestrozę w nieszczęściach Izraela, spowodowanych ich oddawaniem się rozkoszom cielesnym po przejściu morskiej otchłani – trwali modlitewnie we współuczestnictwie w przechodzeniu Jezusa przez śmierć aż do czasu, gdy On do nich przyjdzie.

Chociaż celebracja Paschy (Eucharystii) jest przeniesieniem jej uczestników we wszystkie kolejne wydarzenia zbawcze związane ściśle z osobą Mojżesza/Jezusa, opisane w Wj 6, 2–15, 21; J 1, 19–20, 31, w tym – w trzeciej części – w przejście od miejsca sprawowania uczyty do miejsca wejścia w otchłań i przechodzenie poprzez nią (Wj 13, 17–14, 31; J 18–19), to jednak wspólnota liturgiczna jest wezwana, by trwaniem na modlitwie w czasie po Passze (po Eucharystii) uwielbiać Boga poprzez jednoczenie się z owym pierwotnym, historycznie jednorazowym wydarzeniem, jakie dokonało się nie pod osło-

26 Por. Raniero Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii i pierwotnego Kościoła*, tłum. M. Brzezinka, Kraków 1998, s. 35. Autor używa też określenia nawiązującego do chrześcijańskiej księgi liturgicznej: „Ordo hebdomadae sanctae” – Porządek Wielkiego Tygodnia.

27 Por. הגדה של פסח *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na pierwsze dwa wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927, s. 12–13. „Hagada” dostępna jest obecnie w Bibliofilskiej Edycji Reprintów jako reprint, wykonany z egzemplarza ze zbiorów prywatnych w Lipsku, Warszawa 1991.

28 Por. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950; t. 1, s. 104: אַפִּיקוּמָן. Por. Herbert Danby, *The Mishnah, translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, London 1950, s. 151: „After the Passover meal they not disperse to join in revelry”.

ną znaków uczyt paschalnej (eucharystycznej), ale w zmysłowo postrzeganych i jakże dotkliwych realiach ludzkiej historii: przejścia Mojżesza/Jezusa z miejsca celebracji do miejsca wejścia w otchłań morza/śmierci i poprzez nią, przejścia przejmującego trwogą, przejścia domagającego się współuczestnictwa w tym trudzie przeogromnym, a zatem współcierpienia, współumierania i współpogrzebania, współprzebywania w otchłani.

Do takiego właśnie współuczestnictwa, do takiego zanurzenia w Chrystusa, św. Paweł wzywał Koryntian słowami²⁹: „Za każdym razem, gdy spożywacie ten Chleb i pijecie z tego Kielicha, Śmierć Pana głosicie aż do chwili, gdy On przyjdzie [do was jako Pan Zmartwychwstały]” (1 Kor 11, 26). Stąd to, po ukazaniu konieczności godziwego spożywania Jezusowego Ciała i Krwi podczas Eucharystii, to znaczy spożywania z należytą świadomością, że naprawdę teraz uczestniczy się w śmierci Chrystusa (por. 1 Kor 11, 26–30), i po zakończeniu omawiania problemów związanych z samą Eucharystią („Co do reszty, zarządzę, gdy do was przybędę” – 1 Kor 11, 34), apostoł zaczyna nauczać o darach, udzielanych przez Ducha Świętego wspólnocie trwającej nadal na modlitwie po Eucharystii (por. 12–15). Przy czym wprowadzeniem do tego obszernego pouczenia jest zdanie 12, 3, które – poprawnie przetłumaczone³⁰ – okazuje się wiązać to pouczenie z 11, 26, ukazując w ten sposób, że apostoł omawia tu nie jedynie jakieś dowolne modlitwy niezwiązane z Eucharystią, ale ten rodzaj wspólnotowej modlitwy, który jest teologicznie uzasadnioną kontynuacją Eucharystii:

11, 26: Ilekroć spożywacie [...] Śmierć Pana głosicie aż przyjdzie [przyjdzie, a więc będzie żyjący, Zmartwychwstały]

12, 3: Nikt prorokujący mocą ducha jakiegokolwiek boga nie powie „Anathema jest Jezus” i nikt nie powie „Panem jest Jezus”, chyba że mówi w Duchu Świętym, Duchu jedyne Boga. Jezus jest Anathemą czyli Ofiarą, której złożenie dokonało się poprzez Śmierć Jezusa. Jezus jest Panem, to znaczy Tym, którego po Śmierci przez ukrzyżowanie Ojciec uczynił Panem przez powstanie z martwych (por. Dz 2, 36; Rz 1, 4).

29 Por. W. Kosek, *Nakaz głoszenia śmierci Pana „aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26) w świetle porównawczej analizy gramatycznej*, w: *Jak śmierć potężna jest miłość. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Juliana Warzechy SAC (1944–2009)*, red. W. Chrostowski, Ząbki 2009, s. 224–240 (Ad Multos Annos, 13).

30 Por. W. Kosek, *Jezus jako «Anathema» (1Kor 12,3) w świetle Didache 16,5 w tłumaczeniu A. Świderkówny*, w: *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, red. B. Strzałkowska, Warszawa 2011, t. 2, s. 872–890 (Ad Multos Annos, 15).

Apostoł poucza, że żaden duch nie zna tajemnicy Jezusa jako Ofiary-Anathemy³¹ i jako Pana-Kyriosa oprócz Świętego Ducha Boga. Tylko Duch Święty może dać zrozumienie tej pełnej tajemnicy Jezusa tym, którzy w zgromadzeniu eucharystycznym prorokują, przyczyniając się do pełnego poznania Jezusa przez całą wspólnotę, do pełnego zanurzenia się wspólnoty w Jezusa, w Jego przejście przez śmierć do zmartwychwstania. Tylko pod natchnieniem tego Ducha prorokujący we wspólnocie byli w stanie poznać moment, w którym należało głoszenie śmierci Pana (a przez to głoszenie – i świadome w Jego śmierci współuczestniczenie) zmienić na głoszenie Jego chwały, kiedy to On – niewidzialny dla zmysłów a widzialny dla Ducha – przyszedł do nich jako Zmartwychwstały. Wówczas też oni pod natchnieniem Ducha wznosili aklamację „Kyrios Jezus”, zaś wołanie „Marana tha” (Panie, przyjdź!) zmieniło się w „Maran atha” (Pan przyszedł!)³².

Zakończenie

Przedstawiony przez apostoła Pawła przebieg modlitw bezpośrednio po zakończeniu Eucharystii (por. 1 Kor 12–15) jest szczególnym świadectwem skuteczności uwalniania od niewiary i jej skutków tych, którzy w tę modlitwę zostali włączeni (por. 14, 24–26). To, czego nie dawało Prawo Starego Przymierza, „bo ciało czyniło je bezsilnym” (Rz 8, 3), zostaje dane w każdorazowej modlitwie po Eucharystii jako szczególnej przestrzeni spotkania ze Zmartwychwstałym Panem, Mojżeszem Nowego Przymierza. Stąd płynie zachęta apostoła, obecna w wielu jego listach, aby zgromadzeni, będąc dzięki Zmartwychwstałemu pod wpływem łaski Ducha Świętego, prorokowali, przemawiali do siebie w psalmach, hymnach i pieśniach pełnych ducha (por. Ef 5, 19).

31 Nie zawsze ἀνάθημα ma znaczenie klątwy, gdyż występuje także jako ofiara dla Boga – por. Kpł 27, 28; Jdt 16, 19; 2 Mch 2, 13; 9, 16; Łk 21, 5 (wariant tekstu).

32 Por. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2nd Edition, eds. E. A. Nida, J. P. Louw, New York 1988, dostępny w wersji elektronicznej w BibleWorks 6.0, nr 12.11: μαρὰν θὰ: „μαρὰν (an Aramaic expression) – ‘our Lord.’ μαρὰν θὰ ‘our Lord, come’ 1 Cor 16.22. The expression μαρὰν θὰ in 1 Cor 16.22 is an Aramaic formula evidently associated with early Christian liturgy. It must have been widely used, since it occurs in 1 Cor 16.22 without explanation”. Por. T. Friberg, B. Friberg, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, dz. cyt., nr 17757: „μαρὰν θὰ (also μαρὰν θὰ, μαρὰν ἄθὰ or μαρὰν ἄθἄ) an Aramaic formula used in early christian liturgy; either (1) at the Lord’s supper *our Lord is present* or (2) as a petition for the Lord to return *O Lord, come!* The latter seems preferable in the context of 1C 16.22 (cf. RV 22.20)”. Por. J. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament. Complete and Unabridged*, Cambridge 2000, dostępny w wersji elektronicznej w BibleWorks 6.0, nr 3321: „Pan nasz przychodzi” lub „Pan nasz przyjdzie”: „μαρὰν θὰ (so Lachmann, but μαρὰν ἄθὰ R G T Tr WH), the Chaldean words ܡܪܢܐ ܕܢܝܢܐ, i.e. our Lord cometh or will come: 1 Cor. 16:22”.

Widoczne jest, że apostoł Paweł z typologii zanurzenia w Mojżesza – zanurzenia w Chrystusa czerpie mądrość, którą przekazuje chrześcijanom w pouczeniach o zbawiennych owocach nienaśladowania Izraelitów w marnowaniu najświętszych darów Boga, a w tym w marnowaniu czasu łaski po otrzymaniu udziału w zanurzeniu w Chrystusa w Eucharystii. Chrześcijanie, otrzymując dar zanurzenia w Chrystusa najpierw w chrzcie, a potem w każdej Eucharystii, są wezwani, aby nie tylko nie oddawać się rozkoszom jedzenia i picia podczas celebracji Eucharystii (w końcowej części jej drugiej głównej części), ale i po jej zakończeniu – jak to było w zwyczaju pogan, upijających się w trakcie czy po zakończeniu kultycznych uczt na cześć swoich bogów³³, a z których przecież i Koryntianie się wywodzili.

33 Por. R. Bogacz, *Chrytusowe wskazania na czas próby: listy do siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Kraków 2015, s. 174.



LEW W STARCIU Z ORŁEM

Krytyczna ocena antyimperialnej lektury Pawła

Kontekst imperialny nauczania Pawła to wciąż relatywnie młody nurt badań, który według słów Nicholasa Thomasa Wrighta nie zapisał się jeszcze wyraźnie w historii interpretacji pism apostoła¹. Łączy się go z szerszą kategorią „Paweł i polityka” i przyporządkowuje do badań biblijnych wykorzystujących nauki społeczne oraz podejście postkolonialne². Niektórzy nazywają ten nurt wprost „krytyką imperialną” (*empire criticism*), tak jak mówi się o krytyce literackiej czy retorycznej³. Do jego rozpropagowania przyczynił się niewątpliwie Richard A. Horsley z trzema tomami wydanymi pod jego redakcją i poświęconymi temu podejściu⁴. W ciągu ostatnich lat pojawiły się także liczne

1 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, London 2005, s. 79. Mamy tu na myśli współczesne badania nad kontekstem imperialnym i tzw. krytykę imperialną. Samo powiązanie Pawła z kultem cesarów nie jest nowe, zob. G. A. Deissmann, *Light from the Ancient East. The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, London 1910, s. 346–347, 352–353, 368, 370. Na temat Deissmana i jego dziedzictwa, zob. A. Klostergaard Petersen, *Imperial Politics in Paul. Scholarly Phantom or Actual Textual Phenomenon?*, w: *People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, eds. O. Lehtipuu, M. Labahn, Amsterdam 2015, s. 102–113.

2 N. T. Wright, *Paul and His Recent Interpreters. Some Contemporary Debates*, Minneapolis, MN 2015 wzmiankuje nurt w rozdziale 11 i 12 swojej książki, omawiając Pawła w kontekście studiów społecznych i politycznych. Na temat powiązania krytyki imperialnej z podejściem postkolonialnym u Pawła, zob. J. Rieger, *Christ & Empire. From Paul to Postcolonial Times*, Philadelphia, PA 2007; *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, red. F. F. Segovia, R. S. Sugirtharajah, London 2009, s. 194–337 (*The Bible and Postcolonialism*, 13); J. A. Diehl, *Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament*, w: *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, red. S. McKnight, J. B. Modica, Downers Grove, IL 2013, s. 58–61.

3 S. McKnight, J. B. Modica, *Introduction*, w: *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, dz. cyt., s. 17–18.

4 *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, red. R. A. Horsley, Harrisburg 1997; *Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*, red.

publikacje próbujące syntetycznie oddać tezy krytyki imperialnej, prezentując zarówno jej pozytywną, jak i krytyczną ocenę⁵. Niewątpliwym atutem tego nurtu jest umieszczenie tekstów Pawła we właściwym im kontekście historyczno-kulturowym, w którym kult imperatorów odgrywał ważną rolę. Czy Paweł mógł abstrahować od faktu, że tytuły Syna Bożego i Zbawcy, jakimi opisywał Chrystusa, przynależały także do tytułatury cesarów? Czy jego głoszenie Jezusa jako Pana było równocześnie wyzwaniem rzuconym panowaniu Rzymu? Jak na to nauczanie mogły reagować wspólnoty wczesnochrześcijańskie rozsiane w różnych częściach Imperium? To tylko niektóre z wielu pytań, jakie rodzą się, kiedy stykamy się z krytyką imperialną listów Pawła. Inne dotyczyć będą metodologii stosowanej w identyfikacji retoryki antyimperialnej u apostoła i jej ideologicznego umocowania⁶.

W niniejszym opracowaniu dokonamy krytycznej prezentacji nurtu ukazującego Pawła w kontekście jego polemiki z Imperium. Naszkcujemy najpierw ogólny obraz kultu imperialnego, który potwierdza wagę tego kontekstu dla lektury listów Pawłowych. Następnie wskażemy fragmenty korespondencji apostoła, w których zazwyczaj identyfikuje się retorykę antyimperialną, poddając je krytycznej analizie. Wreszcie w konkluzjach ustosunkujemy się do zastosowania krytyki imperialnej w lekturze Pawła, identyfikując jej słabości, ale także ukazując płynące z niej korzyści. Ze względu na mnożące się w ostatnich latach publikacje na temat tego podejścia omówienie ich wszystkich w jednym miejscu jest niemożliwe i z natury musi pozostać syntetyczne. Opracowaniem tym pragnę wyrazić wdzięczność i szacunek wobec ks. prof.

R. A. Horsley, Harrisburg 2000; R. A. Horsley, *Paul and the Roman Imperial Order*, London 2004.

- 5 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 59–79; S. Kim, *Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the writings of Paul and Luke*, Grand Rapids 2008, s. 3–64; D. Burk, *Is Paul's Gospel Counterimperial? Evaluating the Prospects of the 'Fresh Perspective' for Evangelical Theology*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 51 (2008) 2, s. 309–337; J. White, *Anti-Imperial Subtexts in Paul. An Attempt at Building a Firmer Foundation*, „Biblica” 90 (2009) 3, s. 305–333; W. Carter, *Paul and the Roman Empire. Recent Perspectives*, w: *Paul Unbound. Other Perspectives on the Apostle*, red. M. D. Given, Peabody, MA 2010, s. 7–26; J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology*, Tübingen 2011, s. 2–14 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 273); J. D. Fantin, *The Lord of the Entire World. Lord Jesus, a Challenge to Lord Caesar?*, Sheffield 2011, rozdz. 1 (New Testament Monographs, 31); J. A. Harrill, *Paul and Empire. Studying Roman Identity after the Cultural Turn*, „Early Christianity” 2 (2011) 3, s. 281–311; J. A. Diehl, *Empire and Epistles: Anti-Roman Rhetoric in the New Testament Epistles*, „Currents in Biblical Research” 10 (2012) 2, s. 217–263; *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, dz. cyt., s. 39–82, 147–196; N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis 2013, s. 1271–1319; A. Klostergaard Petersen, *Imperial Politics in Paul...*, dz. cyt., s. 101–127; J. Punt, *Paul the Jew, Power of Evil and Rome*, „Scriptura” 117 (2018) 1, s. 1–17.
- 6 Na ten temat: zob. N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 61–62; J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome...*, dz. cyt., s. 19–44; J. A. Diehl, *Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament*, dz. cyt., s. 58–76.

Stanisława Hałasa, z którym miałem przyjemność zetknąć się w różnych etapach mojej pracy badawczej. Ireniczny charakter Księdza Profesora nie rezonuje być może z agonistyczną retoryką Pawła, ale na pewno dzieli z nią miłość do słowa Bożego i nieustrudzonego głoszenia Chrystusa jako Pana.

1. Charakter i wszechobecność kultu imperialnego w czasach Pawła

Do wzięcia pod uwagę perspektywy antyimperialnej u Pawła zmusza nas po pierwsze kontekst historyczny, bowiem w czasach apostoła kult imperialny odgrywał bardzo ważną rolę⁷. Choć August i jego następcy w swojej tytulaturze i instytucjach chętnie odwoływali się do tradycji republikańskich, stworzony przez nich system w istocie był systemem jednowładczym. Realna władza należała w nim do imperatora, który był nie tylko najwyższym kapłanem (*pontifex maximus*), ale także cenzorem (nie zawsze moralnym) moralności, wzorem cnót obywatelskich oraz – bóstwem⁸. Nic w tym dziwnego. Przez jego ręce, tak jak przez ręce starożytnych bogów, przepływały wszelkie dobra, do jakich starożytni mogli aspirować⁹. Cezar odpowiadał za *cursus ho-*

- 7 Na temat kultu imperialnego i badań tego zjawiska: zob. L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931 (Philological Monographs, 1); S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford–New York 2001, s. 3–131; I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002 (Oxford Classical Monographs). Zob. także M. Naylor, *The Roman Imperial Cult and Revelation*, „Currents in Biblical Research” 8 (2010) 2, s. 208–215; J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome...*, dz. cyt., s. 14–19; L. H. Cohick, *Philippians and Empire. Paul’s Engagement with Imperialism and the Imperial Cult*, w: *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, dz. cyt., s. 167–170. Większość badaczy optuje za potwierdzeniem kultu imperialnego w źródłach pisanych, monumentach, numizmatyce i inskrypcjach. Wśród tych, którzy kwestionują jego zasięg w Tesalonice i Filipi czasów Pawła czy sugerują, że cesarz to tylko jedno z wielu bóstw czczonych w Efezie i Koryncie: zob. np. J. A. Diehl, *Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament*, dz. cyt., s. 54–55 z odniesieniem do C. F. Miller, *The imperial cult in the Pauline cities of Asia Minor and Greece*, „The Catholic Biblical Quarterly” 72 (2010) 2, s. 321–322.
- 8 R. A. Horsley, *The Gospel of Imperial Salvation: Introduction*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 15–17.
- 9 Zob. Pliniusz Młodszy, *Paneg.* 26–32; 34; 38; 51; 69, 71, 90; P. Veyne, *Bread and Circuses. Historical Sociology and Political Pluralism*, London 1990, s. 292–419; P. A. Harland, *Honours and Worship. Emperors, Imperial Cults and Associations at Ephesus (First to Third Centuries C. E.)*, „Studies in Religion” 25 (1996) 3, s. 319–334; P. Garnsey, R. P. Saller, *Patronal Power Relations*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 97–99; J. K. Chow, *Patronage in Roman Corinth*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 105–110; J. R. Patterson, *The Emperor and the Cities of Italy*, w: *Bread and Circuses. Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, red. K. Lomas, T. Cornell, London–New York 2003, s. 89–104 (Routledge Classical Monographs); M. Kowalski, *The Brokerage of the Spirit in Rom 8*, „Catholic Biblical Quarterly” 80 (2018) 4, s. 640–641.

norum, udzielając tytułów i dóbr, a także mianując urzędników. Zarządzał także dobrami materialnymi, do których zasadniczy dostęp miało zaledwie ok. 1–5% społeczeństwa, elita ulokowana w bliskości *domus caesaris* i będąca jego klientami¹⁰. System patron–klient, na którego szczycie stał cesarz, stanowił kręgosłup i spoiwo zróżnicowanego etnicznie i religijnie Imperium¹¹. Wiązał się on także ściśle z kultem imperialnym¹². Świątynie budowane cesarzom i pomniki wznoszone dla nich w miastach całego Imperium, a także tytuły *neokoroi* (strażników cesarskich świątyń), o które tak gorliwie zabiegały największe i najbardziej znaczące metropolie, wiązały się z przywilejami, prestiżem politycznym oraz dobrami finansowymi¹³. Jak twierdzi R. Gordon, lokalne elity starały się o tytuły kapłanów kultu imperialnego, włączając się przez to tym intensywniej w sieć przepływu dóbr ekonomicznych i powiązań społecznych, którymi zarządzał cesarz. Utrwalał się w ten sposób porządek Imperium, w którym uprzywilejowana mniejszość zarządzała majątkiem i tytułami, a naśladowując cesarza, kreowała się na dobroczyńców pozbawionej dostępu do tego rodzaju dóbr większości¹⁴.

Kult cesarów, który nazwać można religią państwową, nie miał w sobie nic z mistycyzmu, a wiele z pragmatyzmu i społeczno–ekonomicznych korzyści, cementując ideologicznie zróżnicowane Imperium. Jak zgodnie podkreśla się dziś w opracowaniach na ten temat, błędem jest lekceważenie tego kultu jako chłodnego religijnie i ocenianie go na podstawie chrześcijańskiej charakterystyki religii, rozumianej jako bliska relacja jednostki z bóstwem. Religia

-
- 10 Na temat wielkości elit kontrolujących przepływ dóbr: zob. R. MacMullen, *Roman Social Relations, 50 B. C. to A. D. 284*, New Haven 1974, s. 88–91; W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983, s. 53; A. Batten, *Brokerage. Jesus as Social Entrepreneur*, w: *Understanding the Social World of the New Testament*, red. D. Neufeld, R. E. DeMaris, London–New York 2010, s. 169.
 - 11 Zob. Pliniusz Młodszy, *Paneg.* 25,5; R. P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, Cambridge–New York 1982, s. 3; C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley 2000, s. 175–205.
 - 12 D. Nystrom, *We Have No King But Caesar. Roman Imperial Ideology and the Imperial Cult*, w: *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, dz. cyt., s. 32–33.
 - 13 Na temat spisu *neokoroi*, wzmianek literackich, epigraficznych i numizmatycznych z nimi związanych oraz charakteru oddawanego tam imperatorom kultu: zob. S. J. Friesen, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family*, Leiden–New York–Köln 1993 (Religions in the Graeco-Roman World, 116); B. Burrell, *Neokoroi. Greek Cities and Roman Emperors*, Leiden–Boston 2004 (Cincinnati Classical Studies, 9). Zob. także S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 249–274. Główne myśli książki autora w wersji skróconej: zob. w: R. Price, *Rituals and Power*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, s. 47–71.
 - 14 R. Gordon, *The Veil of Power*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 126–137. Zob. także E. M. Heen, *Phil 2:6–11 and Resistance to Local Timocratic Rule. Isa theō and the Cult of the Emperor in the East*, w: *Paul and the Roman Imperial Order*, red. S. McKnight, J. B. Modica, Harrisburg 2004, s. 128–136.

w starożytności funkcjonowała przede wszystkim na poziomie społecznym, łącząc się ściśle z polityką i ekonomią¹⁵. Kult imperatora, jak się twierdzi, wyrósł z połączenia czci oddawanej władcom hellenistycznym oraz geniuszowi, duchowi opiekuńczemu *paterfamilias*¹⁶. Rzymianie nie modlili się do cesarów, ale o ich zdrowie i powodzenie, jak świadczą o tym choćby modlitwa i kadzidło palone przez wygnanego do Pontu Owidiusza wobec obrazów Augusta, Liwii i członków rodziny imperialnej¹⁷. W podobnym stylu prokonsul Saturninus tłumaczył chrześcijanom: „My także jesteśmy religijni i prosta jest nasza religia. Przysięgamy na geniusz naszego pana, imperatora i ofiarujemy modlitwy za jego zdrowie”¹⁸. Price argumentuje, że ofiary składano zasadniczo bogom, nie cesarom, prosząc o zdrowie i powodzenie tych drugich¹⁹. Cesarowie nie ogłaszali się też bogami za swojego życia, doznając deifikacji dopiero po swojej śmierci²⁰. Nawet Kaligula, Domicjan i Kommodus, którzy wykazywali szczególną skłonność do boskiej tytułatury, za życia nie figurowali w kulcie państwowym jako bogowie²¹.

Zasadniczego impulsu dla rozwoju kultu imperialnego dostarczyła postać i panowanie Augusta²². Początkowo niechętny i ostrożny *princeps* starał się okazywać swoim poddanym, że jest tylko zwykłym śmiertelnikiem, rezerwując boską cześć dla bogów. Około 36 roku przed Chrystusem włoskie miasta uznały go jednak za godnego czci, umieszczając jego posągi w świątyniach, a około roku 30 zaczęto publicznie świętować jego urodziny. Kiedy wreszcie sam August pozwolił miastom Azji i Bitynii, Nikomedii i Pergamonowi na wybudowanie sobie świątyni (30–29 przed Chrystusem), pod warunkiem że będzie ona również dedykowana bogini Romie, ostatecznie otworzył drzwi do oddawania boskiej czci własnej osobie, swej małżonce Liwii, członkom rodziny cesarskiej oraz swoim następcom. W roku 27 przed Chrystusem jego

15 Zob. S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 10; R. A. Horsley, *The Gospel of Imperial Salvation: Introduction*, dz. cyt., s. 10–13.

16 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 23–52.

17 Owidiusz, *Ex Ponto* 4.9.105–134 (LCL).

18 Et nos religiosi sumus et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domni nostri imperatoris et pro salute eius supplicamus. Zob. *The Acts of the Scillitan Martyrs*, 3, za: H. A. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, s. 86–87 (Oxford Early Christian Texts).

19 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 210–233.

20 Na temat deifikacji imperatorów oraz związanej z nim symboliki oraz ceremoniału: zob. I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion...*, dz. cyt., s. 261–369. Sytuacja taka miała miejsce w rzymskiej Italii oraz na poziomie prowincji, gdzie naśladowano Rzym, niekoniecznie natomiast w kultach municypalnych Azji Mniejszej, gdzie według Friesena nie wahano się przyznawać żyjącym cesarom tytułów *theos*. Zob. S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John...*, dz. cyt., s. 56–76.

21 I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, dz. cyt., s. 140–161.

22 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 54–62. Na temat kultu Augusta: I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, dz. cyt., s. 109–139 plus s. 140–197 na temat jego dziedzictwa i rozwoju.

geniusz połączono z imieniem Jowisza i *Di Penates*²³. Choć cześć oddawana żyjącym imperatorom i członkom ich rodziny, jak sugeruje Nystrom, nie oznaczała jeszcze ich deifikacji, różniła się jednak zasadniczo od czci oddawanej hellenistycznym władcom, którym także przecież stawiano pomniki i sławiono ich dzieła. Inskrypcje dedykowane Augustowi i cesarom zrównywały ich dzieła z dziełami bogów, czyniąc z nich dobroczyńców całego świata²⁴. Posągi, które im stawiano, prezentowały władców w aurze boskości, w szatach imperialnych, półnagich lub nagich w nawiązaniu do greckich mitów i opowieści o herosach, zaś kobiety z rodziny imperialnej przypominały Afrodytę, Herę czy Hestię²⁵.

Jak stwierdziliśmy już powyżej, kult imperatora angażował w sposób szczególny elity miejskie i znacznych obywateli, którzy mogli sponsorować świątynie lub festiwale na cześć cesarów, zyskując sobie zaszczytny tytuł imperialnych kapłanów²⁶. Tytuł taki mógł być przyznawany na określony czas, na całe życie, a nawet dziedziczony. Jedna z efeskich rodzin przekazywała sobie funkcję kapłana kultu cezara przez pięć pokoleń, zaś pewnemu obywatelowi z Megalopolis na Peloponezie, który wsławił się wzniesieniem świątyni dedykowanej cesarowi i przywróceniem świetności innym budowłom sakralnym, przyznano dziedziczny tytuł najwyższego kapłana imperatorów do końca życia²⁷. Kult imperialny zasadniczo zarezerwowany był dla starych i dobrze umocowanych społecznie elit rzymskich oraz przedstawicieli lokalnej arystokracji. Dane płynące z Pompei sugerują, że stoją za nim szlachetnie urodzeni, których datki i dzieła w stosunku dwa do jednego przekraczają inicjatywy nowej arystokracji finansowej czy wyzwolenców. Kult imperialny także dla tych ostatnich mógł się jednak stać drabiną do awansu społecznego i uznania, którego byli pozbawieni z racji swojego statusu, nie mogąc piastować publicznych urzędów²⁸. Dobrym przykładem może tu być historia rodu Euryklidów. Z czasów bliskich Pawłowi zachowała się inskrypcja koryncka dedykowana niejakiemu Juliusowi Spartiaticusowi, potomkowi słynnego Juliusza Euryk-

23 P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor 1988, s. 302; D. Nystrom, *We Have No King But Caesar...*, dz. cyt., s. 33–34.

24 Na temat błyskawicznie szerzącego się kultu imperialnego: zob. P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, dz. cyt., s. 297–298. W skróconej wersji główne myśli zawarte w książce autora można znaleźć w: P. Zanker, *The Power of Images*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 72–86.

25 P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, dz. cyt., s. 298–302.

26 Na ten temat: zob. D. Nystrom, *We Have No King But Caesar...*, dz. cyt., s. 34–35.

27 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 62–64.

28 P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, dz. cyt., s. 316–323.

lesa, którego ojciec był prawdopodobnie piratem²⁹. Ponieważ pomógł on Augustowi zwyciężyć w bitwie pod Akcjum, został wynagrodzony przyjaźnią cesarza i kontrolą nad Spartą. W dowód swej lojalności wprowadził on tam kult Augusta, którego strażnikami stali się później jego potomkowie. Jednym z nich, wnukiem Euryklesa, był właśnie Julius Spartiacus, *flamen* boskiego Juliusza, *pontifex* i najwyższy kapłan Domu Augusta³⁰.

W swoim opracowaniu na temat kultu cezara, badając Azję Mniejszą, Price zwraca uwagę na wszechobecność jego elementów, wkomponowujących się w życie codzienne mieszkańców przez posągi, świątynie oraz celebracje nazywane Nedameia czy Sebasta, w których uczestniczyły całe społeczności³¹. Szczególnie efektywną platformą dla szerzenia kultu *sebastoi* były miasta i kulty municypalne, które według Friesena charakteryzowały się większą swobodą niż te organizowane na szczeblu prowincji. Cześć oddawana cezaram wiązała się tam z nie tylko z elitą, ale z szerszymi kręgami społecznymi. W kultach municypalnych imperatorzy czczeni byli tam razem z lokalnymi bóstwami (np. Demeter i jej obrzędy misteryjne), a ich posągi spotykało się na agorze, w budynkach rady miejskiej, w gimnazjonie czy łaźniach³². Friesen omawia szczegółowo przykład Afrodyzji, gdzie *sebastoi* przedstawiani są jako nowa gałąź bogów olimpijskich spokrewniona z Afrodytą, przez co także bliska lokalnej społeczności³³.

Wobec wymiernych związanych z tym korzyści miasta Imperium walczyły z sobą o organizowanie festiwali i posiadanie świątyń poświęconych cezaram, chwając się przyznawanymi im tytułami i boskimi epitetami³⁴. Festiwale urządzano co cztery lub co dwa lata, a nawet co roku w urodziny cezara, w ważne rocznice związane z jego panowaniem lub w dzień upamiętniający jego przybycie do miasta czy prowincji. Uroczystości mogły trwać nawet tydzień, jak w Gytheum, gdzie kolejne dni poświęcone były uczczeniu członków cesarskiej rodziny. Nierzadko wydarzeniom takim towarzyszyły walki gladiatorów. Dekorowano wówczas całe miasta, do których przyżyły goście z zewnątrz³⁵. Wydarzenie te, niezwykle wyczekiwane i wymagające zaangażowania

29 Zob. tłumaczenie inskrypcji w: J. K. Chow, *Patronage in Roman Corinth*, dz. cyt., s. 104. Tekst łaciński z komentarzem w: A. B. WEST, *Latin Inscriptions 1896–1926*, Cambridge MA 1931, s. 50–53.

30 J. K. Chow, *Patronage in Roman Corinth*, dz. cyt., s. 108–109.

31 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 101–132.

32 Na temat imperialnych kultów municypalnych: zob. S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John...*, dz. cyt., s. 56–76.

33 S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John...*, dz. cyt., s. 77–95.

34 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 62–64; P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, dz. cyt., s. 302–307.

35 Zob. opis podobnego poruszenia w: Dio Chryzostom, *Or.* 35.15–16 (LCL). Zob. także: S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 101–107.

zowania oraz sporego wspólnego wysiłku, stanowiły ważny element wiążący lokalną społeczność³⁶.

Kult imperatorów obejmował śpiew dedykowanych im i ich rodzinie hymnów, procesje, ofiary i uczyty na ich cześć. Wkomponowywał się w kultury misteryjne, podczas których używano posągów władców, oświetlając je lampami – być może dla bardziej udratyzowanego efektu³⁷. Imperatorzy czczeni byli także w domostwach: w Milecie odnaleziono figury Hadriana, w Villa dei Misteri w Pompejach Liwię, popiersie Galby w Herkulaneum, brązowe figurki imperatorów z dynastii julijsko-klaudyjskiej w Rzymie, małe popiersie Kommodusa w Ostii, zaś pełnowymiarowe posągi cesarów odkryto w około sześciu willach w Italii³⁸. Cześć oddawana w domostwach wiązała się z żyjącymi władcami i obejmowała także libacje. Opisuje je Owidiusz: „A teraz, gdy wilgotna noc zachęca do spokojnego snu, modląc się weźcie w dłoń kielich obficie napełniony winem i powiedzcie: «Zdrowie wam! Zdrowie tobie ojczyźnie, dobry Cezarze!» niech dobre słowa mieszają się z winem” (tłum. własne)³⁹.

Świątynie imperialne zajmowały także najbardziej prestiżowe miejsca w miastach, dominując nad nimi i przekształcając ich symboliczną przestrzeń⁴⁰. Były również, co zrozumiałe, niezwykle bogato dekorowane⁴¹. Znamienne jest to, że mieszkańcy Miletu, prócz posiadania cesarskiej świątyni, zdecydowali o umieszczeniu na środku dziedzińca budynku rady miejskiej ołtarza – poświęconego imperatorowi – który miał nieustannie przypominać im o oddawanej mu boskiej czci. W Efezie – oprócz dwóch mniejszych świątyń imperialnych naprzeciw budynków rady miejskiej – istniał dodatkowo królewski portyk poświęcony Artemidzie, Augustowi i Tyberiuszowi z dwoma posągami Augusta i Liwii naturalnych rozmiarów. Prócz tego w mieście ulokowana była jeszcze jedna świątynia przeznaczona Augustowi i kolejna ku czci Domicjana⁴². Przykład Pompei ukazuje pozycję kultu imperialnego w porównaniu z innymi kultami. Wobec normalnej wielkości budynków i posągów z okresu republikańskiego te, które dołączają do nich w czasach imperialnych, charakteryzują się kolosalnymi rozmiarami⁴³. W ten sposób cesarowie pod-

36 P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, dz. cyt., s. 299.

37 S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John...*, dz. cyt., s. 104–116.

38 S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John...*, dz. cyt., s. 116–121; I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, dz. cyt., s. 198–212.

39 Owidiusz, *Fast.* 635–638: „Iamque ubi suadebit placidos nox umida somnos, larga precaturi sumite vina manu, | et «bene vos, bene te, optime Caesar!» dicite suffuso sint bona verba mero”.

40 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 122–169.

41 P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, dz. cyt., s. 298.

42 R. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 61–64.

43 P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, dz. cyt., s. 326–327.

kreślali swoje boskie panowanie i opiekę nad powierzonymi ich pieczy poddanymi.

Kult imperialny był wreszcie ściśle powiązany z wysiłkami dyplomatycznymi imperatora i z jego sposobem sprawowania władzy. Spośród rywalizujących ze sobą jedenastu miast Azji, których delegacje przybyły do Rzymu z prośbą o możliwość wybudowania świątyni imperialnej, Tyberiusz w 23 AD wybrał ostatecznie Smyrnę, nagradzając ją w ten sposób za jej wierność Rzymowi⁴⁴. Kult imperialny tworzył sieć zależności i relacji, która wspomagała rzymską administrację. Ambasadorzy posyłani do Rzymu często rekrutowali się spośród kapłanów imperialnych świątyń, co wzmacniało szanse powodzenia ich misji. Sam imperator swoje decyzje mógł wspierać, odwołując się do pokrewieństwem z bogami, a przez to nadając im status boskiej łaski, co także dodawało im mocy sprawczej. W ten sposób decyzję cezara o delegowaniu części władzy potomkom dawnych królów Grecy odczytywali jako udział we władzy z wielkimi bogami i w łaskach, które nieskończenie przewyższają ludzkie dobra⁴⁵. Mając takie oparcie w instytucjach religijnych, które w Azji Mniejszej były szczególnie mocno obecne i służyły wyraźnie celom politycznym i ekonomicznym, Rzym nie musiał uciekać się do aktywnego militarnego czy administracyjnego potwierdzania swojej władzy. Konieczność szacunku wyrażanego cesarom podkreślał fakt, że stanowili oni gwarancję pokoju, nawiązując w ten sposób do mitycznego motywu bóstw wydobywających świat z chaosu. August w swoim słynnym *Res gestae* przedstawia się jako ten, który stłumił wszelkie wojny domowe, darując światu najcenniejszy dar pokoju (34, 1–3)⁴⁶. Kult oddawany imperatorom dla cywilizowanych Greków stanowił uznanie i usprawiedliwienie ich nieograniczonej władzy, rozprzestrzeniając się nie tylko we wschodnich, ale i w zachodnich prowincjach Imperium⁴⁷.

Od czasu ważnej publikacji Price'a podkreśla się też wyraźnie współistnienie elementów politycznych i religijnych w kulcie imperatorów bez deprecjowania żadnego z nich⁴⁸. Friesen akcentuje w nim prawdziwą religię, kreującą swoisty mit o powstaniu świata, w którym imperatorzy, jak w Afrodyzji, powiązani są z bogami olimpijskimi. Kult cesarów tworzył nową wizję świata z centrum w Rzymie i nowy czas mierzony narodzinami *sebastoi*. Umacniał istniejący system patriarchalny i role płciowe, służył polityce i porządkowi społecznemu. Wreszcie wiązał się z eschatologią poprzez apoteozę cesarów,

44 S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John...*, dz. cyt., s. 37–38.

45 IGR IV 145 = Syll.3 798, tłumaczenie w: S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 244. Tekst grecki w: G. Lafaye, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes. Tomus quartus*, Paris 1927, s. 54–56.

46 R. A. Horsley, *The Gospel of Imperial Salvation: Introduction*, dz. cyt., s. 13–15.

47 R. A. Horsley, *The Gospel of Imperial Salvation: Introduction*, dz. cyt., s. 22–24.

48 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 14–16, 234–248.

utwierdzając utopijną wizję realizujących się w ich rządach czasów ostatecznych⁴⁹. Gradel cześć oddawaną władcom tłumaczy z kolei kategoriami statusu oraz relacjami patron–klient. Boskie tytuły nadawane żyjącym imperatorem stanowiły największe ziemskie wyróżnienie, wyniesienie ich ponad innych śmiertelników. Autor określa to mianem „relatywnego bóstwa” (*relative divinity*), oznaczającego największy z możliwych honorów i władzę większą od innych ludzi, ale nie wspólną z bogami naturę⁵⁰. Kultury w rzymskiej Italii, które bada autor, skupiają się zasadniczo na żyjących władcach⁵¹. Imperatorzy, na zasadzie wymiany charakterystycznej dla relacji patron–klient, ciesząc się boską czcią za życia, mieli ją potwierdzać i spłacać swoim panowaniem, za co po śmierci otrzymywali tytuł państwowych bogów. Jeśli złamali tę umowę, mogli stracić boski tytuł i zostać skazani na niepamięć⁵². Powyższe syntetyczne omówienie sugeruje, jak specyficzny i zróżnicowany był kult imperatorów, w którym łączyły się elementy społeczne, ekonomiczne, polityczne i religijne. W obszarze wpływów wszechobecnej religii imperialnej znajdowali się także pierwsi chrześcijanie.

2. Paweł i wyzwanie rzucone cesarowi

Pierwsi chrześcijanie w konfrontacji z czcią oddawaną imperatorom doznawali oczywistego rozdarcia. Wyrastając z podłoża żydowskiego, mieli głęboko wpisaną awersję do oddawania boskiej czci ludziom. Przede wszystkim jednak cesarz zajmował miejsce należne Chrystusowi, a poświadczenie Jego bóstwa, jak argumentuje Larry Hurtado, zrodziło się bardzo wcześnie i przynależało do serca wiary chrześcijańskiej⁵³. Religia państwowa, jak sugeruje Price, z rzadka uciekała się do składania ofiar żyjącym władcom, sytuując ich raczej na granicy świata boskiego i ludzkiego oraz składając za nich ofiary⁵⁴. Nie nakładała także obowiązku przyłgnięcia do bóstwa, co jest jedną z zasadniczych cech, na podstawie których Artur Nock rozróżniał religie etniczne (pogańskie) od religii tzw. prorockich, do których zaliczał chrześcijaństwo⁵⁵. Nie znaczy to

49 S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John...*, dz. cyt., s. 122–131.

50 I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, dz. cyt., s. 25–26, 29, 72.

51 I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, dz. cyt., s. 88, 97.

52 I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, dz. cyt., s. 369–370.

53 L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2005.

54 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 215–233.

55 A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Lanham 1988, s. 1–16 (Brown Classics in Judaica). Na temat wiary i rytuału w Rzymie: M. Linder, J. Scheid, *Quand croire c'est faire: Le problème de la croyance dans la Rome ancienne*, „Archives de sciences sociales des religions” 38 (1993) 81, s. 47–61; J.-L. Durand, J. Scheid, ‘Rites’ et ‘religion’:

jednak, że nie domagała się wiary rozumianej jako lojalność i wierność wobec cesarów. Ich kult to w istocie apoteoza imperium, a kwestionowanie go stawało chrześcijan nie tylko w opozycji do władzy rzymskiej, ale wyłączało ich także z życia społecznego, ekonomicznego i politycznego, czyniąc z nich burzycieli porządku publicznego⁵⁶. W ten sposób pierwsi chrześcijanie znaleźli się na trajektorii konfliktu z ideologią Imperium, którą wydają się potwierdzać teksty Nowego Testamentu.

2.1. Antyimperialna retoryka Pawła w Liście do Rzymian

Spośród pism Pawłowych na liście tych, w których odkrywa się retorykę antyimperialną, najczęściej pojawiają się 1–2 List do Tesaloniczan, 1–2 List do Koryntian, List do Rzymian oraz List do Filipian, a także List do Kolosan, czy nawet Galatów. Najważniejsze miejsce przynależy w tym zestawieniu do Listu do Rzymian, od którego także zaczniemy. Apostoł we wstępie (*praescipitum*) przedstawia się w nim jako sługa Chrystusa – przeznaczony do głoszenia Ewangelii zapowiedzianej przez proroków; Ewangelii o Synu pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym (Rz 1, 1–4). Wstęp ten w porównaniu z innymi listami Pawła jest niezwykle ze względu na przeszczeń, jaką poświęca on tu Ewangelii, którą głosi, i Chrystusowi. Sam termin Ewangelia (gr. *euangelion*), którym apostoł opisuje głoszoną przez siebie Dobrą Nowinę, funkcjonuje, co powszechnie się podkreśla, w obszarze kultury grecko-rzymskiej. Opisywano nim dobre wieści, którymi mogły być zwycięstwa, dekrety i zarządzenia cesarów, wiadomość o ich narodzinach lub wstąpieniu na tron. Józef Flawiusz wspomina, że kiedy rozniosła⁵⁷ się wieść o objęciu tronu przez Wespazjana, każde miasto celebrowało te „dobre wieści” (*euangelia*) i składało ofiary⁵⁸.

Według Dietera Georgi pierwsi chrześcijanie zaczerpnęli termin *euangelion* nie z LXX, ale właśnie z kontekstu imperialnego⁵⁹. Jako najbardziej wymowny przykład jego imperialnego użycia podaje się często inskrypcję z Prienne, z ok. 9 roku przed Chrystusem. Sama inskrypcja to złożony tekst, odtwo-

Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains, „Archives de sciences sociales des religions” 39 (1994) 85, s. 23–43.

56 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 122–126. Chrześcijan oskarżano za brak czci oddawanej bogom i brak dbałości o dobro polis.

57 S. R. F. Price, *Rituals and Power...*, dz. cyt., s. 215–233.

58 Józef Flawiusz, *B. J.* 4.618.

59 D. Georgi, *God Turned Upside Down*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 148–149.

rzony na podstawie tekstów łacińskich i greckich znalezionych w Prienne, Apamei, Maionii, Eumeneii i Dorylaion⁶⁰. Stanowi ona pokłosie ogłoszenia rady prowincji Azji z 29 roku przed Chrystusem o przyznaniu złotego wieńca temu, kto wymyśli największy honor, jakim można uczcić nowego boga, Augusta. Rzymski prokonsul Paullus Fabius Maximus (zarządca Azji ok. 11–9 roku przed Chrystusem) zdobył tę nagrodę 20 lat później, sugerując wprowadzenie w Azji kalendarza słonecznego i ustanowienie daty narodzin Augusta początkiem nowego roku. Sam prokonsul wspominany jest kilka razy w tekstach związanych z inskrypcją wraz ze wzmianką, że ogłosił ją w dwóch językach – łacińskim i greckim⁶¹. W uznaniu jego zasług w Aleksandrii Troas przyznano mu nawet boskie atrybuty i ogłoszono jego związek z Apollo Smintheusem⁶².

Inskrypcja z Prienne obwieszcza początek nowego roku i podjęcie funkcji przez urzędników rzymskich z dniem 23 września, to jest wraz z datą narodzin Augusta⁶³. Zachowały się zasadniczo jej trzy większe fragmenty, z których pierwszy to edykt prokonsula Azji, zaś drugi i trzeci to urywki dwóch dekretów rady prowincji Azji. Edykt prokonsula wzmiankuje okazję wydania zarządzenia. Jest nim rocznica narodzin boskiego Augusta, który przyczynił się do przywrócenia i podtrzymania naturalnego porządku świata. Opisuje on dalej jego przyjście na świat, życie, które za sprawą opatrności stało się przyczyną dobrodziejstwa dla wszystkich, oraz wylicza celebracje, które mają upamiętniać urodziny cezara⁶⁴. Te same treści powtarzają się w pierwszym dekreście rady prowincji Azji, gdzie dodatkowo wzmiankuje się dobrodziejstwa cezara wobec miejscowych władców, kończąc znów wyliczeniem celebracji upamiętniających jego narodziny⁶⁵. Interesujący nas ze względu na korespondencje leksykalne z Listem do Rzymian relatywnie dobrze zachowany fragment zarządzenia rady prowincji Azji brzmi następująco:

„Ponieważ opatrność, która wyznaczyła wszystkie sprawy naszego życia i z gorliwością oraz szczodrobliwością zrządziła najdoskonalszy dla naszych

60 Tekst grecki OGIS 458 zob. w: W. Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae. Supplementum sylloges inscriptionum graecarum. Volumen alterum*, Lipsiae 1905, s. 49–59; V. Ehrenberg, A. M. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, Oxford 1949, s. 74–76. Na temat inskrypcji: zob. S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News, w: Empire in the New Testament*, red. S. E. Porter, C. Long Westfall, Eugene 2011, s. 168–171 (McMaster New Testament Studies, 10).

61 W. Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae...*, dz. cyt., s. 55, 56, 57, 59.

62 S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News*, dz. cyt., s. 171.

63 D. Georgi, *God Turned Upside Down*, dz. cyt., s. 148–149.

64 W. Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae...*, dz. cyt., s. 49–52; S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News*, dz. cyt., s. 169.

65 W. Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae...*, dz. cyt., s. 53–58; S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News*, dz. cyt., s. 169–170.

żywołów porządek, dając nam Augusta, którego dla dobrodziejstwa ludzkości napełniła cnotą, posyłając nam i naszym potomkom zbawiciela [soter], który zakończył wojny i uporządkował wszystko; i ponieważ on, Cezar, pojawiwszy się [fanein], przekroczył nadzieje wszystkich spodziewających się dobrych nowin [euangelia], nie tylko przewyższając dobroczyńców zrodzonych przed nim, ale także nie pozostawiając potomnym nadziei na przewyższenie go; i ponieważ narodziny boga [theos] naznaczyły początek dobrych nowin [euangelia], które przysły z jego powodu dla świata, co Azja uznała w Smyrnie...” (tłum. własne)⁶⁶.

Wstęp Listu do Rzymian i inskrypcję z Prienne łączy przede wszystkim słownictwo związane z Ewangelią oraz stwierdzenie boskiego statusu Chrystusa i Augusta. Stanley Porter idzie jednak dalej, twierdząc, że teksty te spaja ze sobą nie tylko terminologia, ale także zasadnicza narracja na temat obu opisywanych tu postaci⁶⁷. Tzw. inskrypcja z Prienne była znana w co najmniej pięciu miejscach w Azji, gdzie znaleziono jej fragmenty, i stanowi jeden z wielu przykładów podobnych inskrypcji dedykowanych Cesarowi w rozlicznych miejscach Imperium. Żeby uświadomić czytelnikom, jak bardzo powszechny był kult imperatora, Porter przytacza dowody epigraficzne z Halikarnasu i Assos, gdzie zrównuje się Augusta z Zeusem, czyniąc zeń zbawcę rasy ludzkiej, a także z wielu innych miejsc, gdzie Paweł głosił Ewangelię, włączając w to Tars. Tam w oczy rzuciła mu się zapewne dedykacja – „Lud Tarsu, [zczi] Imperatora Cezara, Syna Bożego Augusta”⁶⁸. Prócz tego podobne inskrypcje odnaleziono m.in. w Efezie, Pergamonie, Atenach, Poncie, Melos, Nikopolis, Sardes, Antiochii Pizydyjskiej, na Krecie i Cyprze, gdzie zaprowadziły apostoła jego misje⁶⁹.

Analiza formy i zawartości inskrypcji kalendarycznej z Prienne i jej porównanie z początkiem Listu do Rzymian (1, 1–4) owocują według Portera licznymi punktami wspólnymi, które jednocześnie podkreślają różnicę między Augustem i Chrystusem. We wstępie inskrypcji i Listu do Rzymian naprzeciw siebie stają Paullus Fabius Maximus – rzymski prokonsul, reprezentant Augusta i inny Paulus – sługa Chrystusa. O ile prokonsul przedstawia

66 Tekst grecki fragmentu w: W. Dittenberger, *Orientalis graeci inscriptiones selectae...*, dz. cyt., s. 53–55; L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, dz. cyt., s. 273; V. Ehrenberg, A. M. Jones, *Documents Illustrating the Reigns of Augustus and Tiberius*, dz. cyt., s. 74–75; C. A. Evans, *Mark's incipit and the the Priene Calendar inscription: from Jewish gospel to Greco-Roman gospel* „Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism” 1 (2000), s. 68–69.

67 S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News*, dz. cyt., s. 168–184.

68 G. A. Deissmann, *Bible Studies. Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*, Edinburgh 1901, s. 167 n.1.

69 S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News*, dz. cyt., s. 170–174.

się jako postać wszechwładna, odbicie władzy cezara, o tyle Paweł nazywa się niewolnikiem Chrystusa, podkreślając przez to tym bardziej Jego bóstwo. Dalej w inskrypcji podkreśla się konieczność przyjscia Augusta i dobrą nowinę o nim, motywowane przyczyną naturalną – chaosem i ruiną, w które popadł świat. Z kolei Paweł mówi o Ewangelii Chrystusa, będącej efektem działania sił ponadnaturalnych, zapowiedzianej przez proroków i stanowiącej owoc Bożej obietnicy i wierności (Rz 1, 2). Wzmianka o ludzkich narodzinach Augustach idzie w parze ze wzmianką o Chrystusie, synu Dawida według ciała. Podczas gdy cesarz zasługuje na swój boski tytuł przez swoje czyny i zyskuje go z nadania ludzkiego, Chrystus zostaje ogłoszony Synem Bożym przez samego Boga – i jest nim faktycznie. Bóstwo Chrystusa objawione zostaje przez Ducha w wydarzeniu zmartwychwstania, które wskazuje na Jego równą z Bogiem naturę. Dobra, które przynosi cesarz, są natury materialnej, podczas gdy Chrystus przynosi dary materialne i duchowe. Narodziny cesarza mają być czczone jako święto natury religijnej w całej Azji, podczas gdy Paweł mówić będzie o posłuszeństwie wiary wobec Chrystusa, które sięga całej ludzkości. Wszystkie punkty styczne ukazują, jak bardzo Chrystus przewyższa cesarza, który jest bogiem z ludzkiego ustanowienia. Według Portera List do Rzymian ogłasza w sercu Imperium, że istnieje tylko jeden Pan i jest nim Chrystus⁷⁰.

Kontynuację Pawłowej antyimperialnej retoryki możemy znaleźć dalej – w Rz 1, 16–17. W stwierdzeniu tym, które stanowi tezę rozdziałów 1–4, a według niektórych nawet całego Listu do Rzymian, aż roi się od pojęć i tytułatury imperialnej. Apostoł stwierdza:

„Ja nie wstydę się Ewangelii, jest bowiem ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka. W niej bowiem objawia się sprawiedliwość Boża, która od wiary wychodzi i ku wierze prowadzi, jak jest napisane: a sprawiedliwy z wiary żyć będzie”.

Jak zauważa Robert Jewett, mamy tu do czynienia z subtelnie zawołowanym wyzwaniem rzuconym kultowi imperialnemu⁷¹. Podczas gdy inskrypcja z Prienne przedstawia Augusta jako zbawcę, szczęście i dawcę życia dla całego świata, w Liście do Rzymian Paweł przenosi te wszystkie atrybuty na Chrystusa. Chrystus, nie cesarz, przychodzi, aby dać życie w obfitości, nie tylko doczesne, ale wieczne, całemu światu. Przychodzi do wszystkich bez wyjątku, co podkreśla meryzm – tak dla Żydów, jak i dla Greków⁷². To On rości sobie pra-

70 S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News*, dz. cyt., s. 175–184.

71 R. Jewett, R. D. Kotansky, *Romans. A Commentary on the Book of Romans*, Minneapolis 2007, s. 137–141 (Hermeneia).

72 L. Morris, *The Epistle to the Romans*, Leicester–Grand Rapids 1988, s. 68 (The Pillar New Testament Commentary).

wo do uniwersalnego *dominium*, które przypisywał sobie Rzym⁷³. W czasach Augusta przywrócono kult *salus populi Romani*, którego gwarantem był cesarz, zbawca i dawca i pokoju nie tylko dla Rzymu, ale dla całego świata⁷⁴. Choć cesarzowie chętnie wypisywali na swoich pomnikach tytuły *soter* – zbawca – to Chrystus zbawia ludzki świat od grzechu, przywracając ludziom godność dzieci Bożych i prowadząc ich do zmartwychwstania oraz wiecznego dziedzictwa w Bogu (Rz 3, 21–26; 5, 20–21; 6, 4–11. 17–18; 8, 1–4. 9–11. 14–17. 29)⁷⁵.

Prócz tego Paweł w Rz 1, 16–17 używa jeszcze kilku innych pojęć, które obdzierają cesarza z jego bóstwa, przenosząc je na Chrystusa. W *Res gestae* (34), opisującym czyny wielkiego Augusta, sprawiedliwość to jeden z czterech atrybutów cesarza – prócz odwagi, łagodności i pobożności – które rozeznał senat, wypisując je na złotej tarczy, umieszczonej w Curia Iulia⁷⁶. Na monecie aleksandryjskiej napis *dikaiosyne* towarzyszy Neronowi przedstawionemu tam razem z młodą kobietą trzymającą w ręku wagę⁷⁷. Tymczasem to w Synu Bożym, nie w rzymskich imperatorach, objawia się Boża „sprawiedliwość” (*dikaiosyne*), która nie jest tylko manifestacją rzymskiego prawa i mocy, ale zbawczego Bożego miłosierdzia. Wiara (*pistis*), którą w kontekście I wieku czyta się jako element składowy ideologii imperialnej, nie należy się cesarzowi, ale Chrystusowi. *Res gestae* (31–33), wyliczając osiągnięcia Augusta, mówią o licznych poselstwach słanych do Rzymu – nawet przez królów z odległych Indii, którzy nigdy nie oglądali rzymskich legionów – w poszukiwaniu przyjaźni z Imperium. W czasie pryncypatu Augusta wiele ludów doświadczyło „dobrej wiary” (*fides*) rzymskiego ludu, utrzymując z nim przyjacielskie relacje (32). Łacińskie *fides*, odpowiadające *pistis*, pojawia się tu najpierw w znaczeniu lojalności, wierności, szczerości i prawości Rzymu wobec swoich zobowiązań. Te cechy odkrywają jego sojusznicy. W Rzymie wskrzesza się wówczas kult rzymskiej bogini *Fides*. Równocześnie *fides* (*pistis*) stanowi właściwą odpowiedź tych, którzy, wiążąc się sojuszem z Rzymem, okazują mu swoją lojalność, szacunek i posłuszeństwo⁷⁸. Według Pawła należą się one nie cesarzom i Imperium, ale Chrystusowi.

73 D. Georgi, *God Turned Upside Down*, dz. cyt., s. 150.

74 Zob. M. F. Bird, „*One Who Will Arise to Rule Over the Nations*”. *Paul’s Letter to the Romans and the Roman Empire*, w: *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, dz. cyt., s. 157.

75 Na temat tytułów boga i zbawiciela pojawiających się na inskrypcjach dedykowanych cesarzom: zob. J. K. Chow, *Patronage in Roman Corinth*, dz. cyt., s. 105 oraz n 5, c i d (105–106).

76 D. Georgi, *God Turned Upside Down*, dz. cyt., s. 149.

77 M. F. Bird, „*One Who Will Arise to Rule Over the Nations*”..., dz. cyt., s. 156.

78 R. A. Horsley, *Patronage, Priesthoods, and Power: Introduction*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 93; D. Georgi, *God Turned Upside Down*, dz. cyt., s. 149.

Dieter Georgi dostrzega jeszcze więcej znaków polemiki z ideologią Imperium w Liście do Rzymian. Zwraca uwagę na fakt, że pismo to powstaje rok przed ogłoszeniem przez senat *consecratio* zamordowanego Klaudiusza, co oznaczało jego apoteozę, obwieszczenie wstąpienia do nieba i ubóstwienia⁷⁹. Wymownie korespondowałyby z tym apoteoza Chrystusa objawionego przez Ojca i Ducha Synem Bożym w wydarzeniu zmartwychwstania (Rz 1, 4). W Rz 5, 6–8 Paweł ukazuje lojalność Jezusa (*fides*) przewyższającą rzymską, ponieważ osiąga także jego nieprzyjaciół, za których zdecydował się oddać życie. Bunt i wrogość, będące dla Rzymian objawem perfidii widocznej we wrogach, były karane bez litości⁸⁰. Chrystus jest także nowym wzorem człowieczeństwa, przewyższającym cezara stawianego za wzór cnót. Paweł opisuje Go w ten sposób w Flp 2, 6–11 ale także w Rz 15, 7–9, dając za przykład solidarności z innymi. Z kolei w Rz 8, 19–25 apostoł, kwestionując ideał złotej ery, która nastąpiła wraz z Augustem, przedstawia dalekie od ideału stworzenie, które wciąż jęczy i wzdycha w bólach rodzenia, czekając na pełnię odkupienia⁸¹. Wreszcie Paweł łączy etykę polityczną z etyką miłości w Rzymian 13, znów idąc dalej niż Rzym w konstruowanych przez siebie prawach. Z analiz prowadzonych przez Georgi wynika wyraźnie, że apostoł Listem do Rzymian rzuca wyzwanie oficjalnej ideologii Imperium, przenosząc na Chrystusa większość prerogatyw boskich cesarów. Według autora uznał to także rzymski aparat państwowy, ostatecznie skazując Pawła na karę śmierci za zdradę (*crimen [laesae] maiestatis*). To według Georgi tłumaczy wymowne milczenie Łukasza na temat końca życia Pawła w Dziejach Apostolskich⁸².

List do Rzymian to prawdziwa kopalnia odniesień dla entuzjastów krytyki imperialnej⁸³. Robert Jewett w swoim komentarzu i opracowaniach szczegółowych czyni z niej klucz do całego pisma Pawła⁸⁴. Wright w podobny sposób tematycznie spina cały list *inclusio* o Mesjaszu, synu Dawida (Rz 1, 1–4), potomku Jessego, który, wypełniając prorocтва Izajasza, ma zapanować nad

79 D. Georgi, *God Turned Upside Down*, s. 151. List do Rzymian powstaje podczas drugiego pobytu w Koryncie, tj. ok. 55–56 roku. Klaudiusz został zamordowany w 54 roku, to znaczy że List do Rzymian powstaje już po tym wydarzeniu.

80 P. A. Brunt, *Laus Imperii*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 29.

81 Podobnie R. Jewett, *The Corruption and Redemption of Creation. Reading Rom 8:18–23 within the Imperial Context*, w: *Paul and the Roman Imperial Order*, dz. cyt., s. 25–46.

82 D. Georgi, *God Turned Upside Down*, dz. cyt., s. 152–157.

83 Na temat opracowań na jego temat: zob. M. F. Bird, „One Who Will Arise to Rule Over the Nations”..., dz. cyt., s. 149–152.

84 R. Jewett, *Exegetical Support from Romans and Other Letters* Robert, w: *Paul and Politics...*, dz. cyt., s. 58–71; R. Jewett, *The Corruption and Redemption of Creation...*, dz. cyt., s. 25–46; R. Jewett, R. D. Kottansky, *Romans*, dz. cyt.

narodami i stać się nadzieją ludzkości (Rz 15, 12), stanowiąc oczywistą konkurencję dla panowania cesarów. W Liście do Rzymian Paweł od pierwszego do ostatniego rozdziału wysyła – według Wrighta – jasne dla swoich czytelników przesłanie antyimperialne. Domaga się posłuszeństwa wiary wobec Chrystusa i głosi Ewangelię zawierającą w sobie tę samą siłę, dzięki której Chrystus powstał z martwych, przynoszącą prawdziwą sprawiedliwość i zbawienie. W metanarracji Listu do Rzymian autor odkrywa objawienie Bożej sprawiedliwości, które tworzy nową rodzinę potomków obiecanych Abrahamowi (1–4), daje pokój i wolność, rozwijając doświadczenie Exodusu (Rz 5–8), i opowiada na nowo historię Izraela z jej szczytem w postaci Mesjasza (Rz 9–11). Eklezjologia Rz 12–16 pod bokiem cesara tworzy nową wspólnotę, która jednoczy ludzkość. Na każdym kroku wysiłki imperatorów błędą wobec dzieła, którego Bóg dokonał w Chrystusie⁸⁵. Podobnie jak Georgi i Wright, Niels Elliott w podstawowych pojęciach Listu do Rzymian (*fides, iustitia, clementia, pietas*) widzi świadomą polemikę Pawła z Imperium oraz strategię konstruowania alternatywnego wobec rzymskiego modelu społeczeństwa⁸⁶. James R. Harrison dopatruje się z kolei w piśmie Pawłowym świadomego wyzwania rzuconego julijsko-klaudyjskiej koncepcji władzy, apoteozy Domu Cezara, związanej z nim koncepcji szczytu dziejów oraz systemu patronatu⁸⁷. Wreszcie David Wallace oraz Ian Rock dopatrują się w korespondencji z Rzymianami nawiązań do motywów znanych z Eneidy oraz do mesjańskiej eschatologii Augusta i potomków Eneasza, skonfrontowanych z eschatologią Chrystusa, potomka Dawida⁸⁸.

Michael F. Bird, podsumowując wyżej wymienione studia, odnosi się z sympatią do ich zasadniczej tezy, stwierdzając, że w Liście do Rzymian mamy do czynienia z kolizją między różnymi modelami synostwa, sprawiedliwości, wiary i zbawienia – charakterystycznymi dla chrześcijaństwa i Im-

85 N. T. Wright, *Paul's Gospel and Caesar's Empire*, w: *Paul and Politics...*, dz. cyt., s. 167–173; N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 76–78; E. Stegemann, *Coexistence and Transformation. Reading the Politics of Identity in Romans in an Imperial Context*, w: *Reading Paul in Context. Explorations in Identity Formation. Essays in Honour of William S. Campbell*, red. K. Ehrensperger, J. B. Tucker, London–New York 2010, s. 2–23 (T & T Clark Library of Biblical Studies, 428).

86 N. Elliott, *Paul and The Politics of Empire. Problems and Prospects*, w: *Paul and Politics...*, dz. cyt., s. 17–39; N. Elliott, *The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire*, Minneapolis 2008 (Paul in Critical Contexts); N. Elliott, *The Letter to the Romans*, w: *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, red. F. F. Segovia, R. S. Sugirtharajah, London 2009, s. 194–219 (The Bible and Postcolonialism, 13).

87 J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome...*, dz. cyt., s. 97–323 (rozdz. 4–7).

88 D. R. Wallace, *The Gospel of God: Romans as Paul's Aeneid*, Eugene 2008; I. E. Rock, *Another Reason for Romans – A Pastoral Response to Augustan Imperial Theology. Paul's Use of the Song of Moses in Romans 9–11 and 14–15*, w: *Reading Paul in Context...*, dz. cyt., s. 74–89.

perium Rzymskiego⁸⁹. Ostatecznie według autora panujący nad narodami Jezus z Rz 15, 5–13, źródło nadziei dla ludzkości, staje naprzeciw wiecznego panowania Augusta. Paweł angażuje się tu w zawoalowany zapis protestu; to apokaliptyczna i mesjańska narracja z językiem, który czyni ją skrycie antyimperialną⁹⁰. W tej optyce nawet notorycznie trudny Rz 13, 1–7 traci swoją prorzymską wymowę. Według Elliotta, który wykazuje się tu największą kreatywnością, jest to wezwanie do rezygnacji z charakterystycznej dla elit rzymskich pogardy dla Żydów⁹¹, zaś według Wrighta, Portera i innych wybrzmiewa tu podporządkowanie władzy rzymskiej Bogu i Jego sądowi oraz stwierdzenie jej przemijającego charakteru⁹².

2.2. Antyimperialna retoryka Pawła w pozostałych listach apostoła

Z konfrontacji z Chrystusem cesarz i stworzony przez niego system wychodzą zdetronizowane i obdarte z bóstwa. Według badaczy Paweł sygnalizuje to także wyraźnie w korespondencji z Tesaloniczanami i Koryntianami oraz w Liście do Filipian i Kolosan. W 1 Liście do Tesaloniczan Helmut Koester wylicza trzy zasadnicze paralele leksykalne między myślą apostoła a ideologią imperialną⁹³. Po pierwsze Paweł szczególnie często dla opisanego przyjscia Pana używa tu terminu *parousia* (2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; zob. także 2 Tes 2, 1. 8). Słowem tym opisuje się w starożytności przybycie do miasta znacznego urzędnika, króla bądź imperatora⁹⁴. Wynika stąd prosty wniosek: wspólnota powinna

89 M. F. Bird, „One Who Will Arise to Rule Over the Nations”..., dz. cyt., s. 152–158.

90 M. F. Bird, „One Who Will Arise to Rule Over the Nations”..., dz. cyt., s. 160–161.

91 Z komentarzy Elliotta na temat Listu do Rzymian w kluczu antyimperialnym: zob. N. Elliott, *Romans 13: 1–7 in the Context of Imperial Propaganda*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 184–204.

92 N. T. Wright, *Paul's Gospel and Caesar's Empire*, dz. cyt., s. 172–173; N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 78–79; S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News*, dz. cyt., s. 183–189; J. A. Diehl, *Anti-Imperial Rhetoric in the New Testament*, dz. cyt., s. 56–58; M. F. Bird, „One Who Will Arise to Rule Over the Nations”..., dz. cyt., s. 158–160. Na temat historii interpretacji tego tekstu: zob. D. Burk, *Is Paul's Gospel Counterimperial?...*, dz. cyt., s. 330–335; S. Krauter, *Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der nderonischen Zeit*, Tübingen 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 243); J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome...*, dz. cyt., s. 271–323.

93 H. Koester, *Imperial Ideology and Paul's Eschatology in I Thessalonians*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 158–166; K. P. Donfried, *The Imperial Cults of Thessalonica and Political Conflict in I Thessalonians*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 216–217; J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki*, „Journal for the Study of the New Testament” 25 (2002) 1, s. 82–88; A. Smith, „Unmasking the Powers”. *Toward a Postcolonial Analysis of I Thessalonians*, w: *Paul and the Roman Imperial Order*, dz. cyt., s. 57–65.

94 BDAG, *parousia*, 781; LSJ, *parousia*, 1343; W. Radl, *parousia*, EDNT III, 44.

być gotowa na przybycie Chrystusa jako władcy (1 Tes 5, 4–10), nie na przyjęcie cezara, którego przybycia wyczekiwały miasta i całe prowincje Imperium⁹⁵. Po drugie w scenariuszu ostatecznego przyjścia Pana wierni zostaną porwani na obłoki, w ten sposób wychodząc na spotkanie Mesjasza (1 Tes 4, 15–17). Tu pojawia się kolejny termin, *apantesis*, którego w starożytności używało się dla opisanego formalnego przyjęcia króla bądź dygnitarza przybywającego do miasta⁹⁶. Wreszcie Paweł wzmiankuje, że Dzień Pański, przychodząc jak złodziej, spadnie na tych wszystkich, którzy wierzą w zgubne *eirene kai asphaleia* lub *pax et securitas*, będące sloganami rzymskiej propagandy (1 Tes 5, 3)⁹⁷. Od czasów Augusta legiony rzymskie były przecież tymi, które zapewniały pokój i strzegły pokoju i bezpieczeństwa w obrębie całego cywilizowanego świata. Ostatecznie zatem Chrystus, nie cesar, to władca, który wraca do swego ziemskiego miasta (prowincji), na którego przyjście należy się przygotować i ku któremu wychodzi się naprzeciw. Przychodzi także po to, aby zakończyć ziemską władzę cesarów, którzy dufni w swoją moc, powtarzają sobie „pokój i bezpieczeństwo” (1 Tes 5, 3).

Karl Donfried, wtórując Koesterowi, dodaje, że smutek Tesaloniczan wywołany jest prześladowaniami i śmiercią ich bliskich, którzy giną, ponieważ przyjęli Pawłową Ewangelię detronizującą cezara i podważającą rzymskie *pax et securitas*⁹⁸. Abraham Smith stwierdza, że Paweł w 1 Tes 2, 14–16 występuje przeciw antyżydowskiej elicie rzymskiej i wspomnianym wyżej sloganom Imperium⁹⁹. Także według Wrighta w 1 Tes 4–5 apostoł przeciwstawia przybycie cezara powtórnemu przyjsciu Chrystusa, który, wracając po zwycięskiej kampanii, wstrząśnie złudnym porządkiem Imperium. Dla autora tajemniczy człowiek bezprawia z 2 Tes 2 przybiera rysy Kaliguli, znanego z próby umieszczenia swoich portretów w świątyni jerozolimskiej, stanowiąc wzór i zapowiedź przyszłego bezbożnego władcy, rywala Mesjasza¹⁰⁰. Wreszcie Harrison konsekwentnie postrzega w 1 Tes 4–5 Pawła walczącego ze zrealizowaną eschatologią panowania Augusta, której przeciwstawia wypełnienie dziejów

95 H. Koester, *Imperial Ideology and Paul's Eschatology in I Thessalonians*, dz. cyt., s. 158–159.

96 H. Koester, *Imperial Ideology and Paul's Eschatology in I Thessalonians*, dz. cyt., s. 160. LSJ, *apantesis*, 178; E. Peterson, *apantesis*, TDNT I, 380; M. Lattke, *apantesis*, EDNT I, 115 (z rezerwą wobec takiego znaczenia).

97 H. Koester, *Imperial Ideology and Paul's Eschatology in I Thessalonians*, dz. cyt., s. 162–166 Na temat wyrażenia i jego związku z rzymską propagandą polityczną: zob. J. A. D. Weima, „Peace and Secularity” (1 Thess 5.3). *Prophetic Warning or Political Propaganda?*, „New Testament Studies” 58 (2012) 3, s. 331–359.

98 K. P. Donfried, *The Imperial Cults of Thessalonica...*, dz. cyt., s. 222–223.

99 A. Smith, „Unmasking the Powers?...” dz. cyt., s. 47–66.

100 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 74–75; N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1289–1292.

w Chrystusie, potomku Dawida. W 2 Tes 2, 1–10 apostoł odnosi się do przedwczesnego celebrowania nadejścia szczytu dziejów (*saeculum*), Złotego Wieku Saturna i odnowy Imperium przez władców julijsko-klaudyjskich, zapowiadając radykalnie różne wypełnienie dziejów świata i zbawienie przez zwycięstwo nad śmiercią, które przynosi Chrystus¹⁰¹.

Przechodząc do korespondencji korynckiej, Horsley zauważa, że w 1 Liście do Koryntian Paweł ogłasza pokonanie władców tego świata, pod którym to stwierdzeniem ukrywa się Rzymskie Imperium (1 Kor 2, 6–8 i 15, 24–28). Oprócz tego apostoł odrzuca kluczowe rzymskie instytucje społeczne, każąc trzymać się wierzącym z dala od pogańskiej niemoralności (1 Kor 5), sądów (1 Kor 6) i świątyń (1 Kor 8, 1–11, 1). Odrzuca także instytucję patronatu, organizując kolektę (1 Kor 16; 2 Kor 8–9), która buduje sieć solidarności alternatywną wobec trybutarnej ekonomii Imperium¹⁰². Korynt ma stać się wspólnotą alternatywną dla opartych na systemie przemocowym wspólnot imperialnych, kwestionując w ten sposób ich podstawy społeczne. Przez swoją retorykę polityczną, mocno opartą na apokalipcyce i wizji ostatecznego zwycięstwa Chrystusa, Paweł podważa nie tylko normy zewnętrzne świata grecko-rzymskiego, ale także te uwewnętrznione w postawach samych Koryntian¹⁰³.

Podobnie mocne antyimperialne przesłanie 1 Listu do Koryntian stwierdza Neil Elliott¹⁰⁴. Pojawiający się szczególnie w czterech pierwszych rozdziałach temat krzyża Chrystusa autor czyta w kluczu przesłania politycznego. Apostoł przedstawia Pana jako ukrzyżowanego, mając w świadomości, że jest to najcięższa z kar stosowanych przez Imperium wobec zdrajców. Zarezerwowana także dla zmuszenia innych do uległości. Chrystus przemienia rzymskie narzędzie kary, hańby i dominacji w instrument swojego zwycięstwa, okazując się mocniejszym od cesarów i ukazując słabość ich ideologii. Śmierć Mesjasza zyskuje tu wyraźny wymiar polityczny, zamieniając się w protest przeciw militarnej i ekonomicznej agresji, za którą odpowiada aparat imperialny. Elliott

101 J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki*, dz. cyt., s. 71–96; J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome*, dz. cyt., s. 47–95.

102 R. A. Horsley, *I Corinthians. A Case Study of Paul's Assembly as an Alternative Society*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 242–252; S. Wan, *Collection for the Saints as Anticolonial Act*, w: *Paul and Politics...*, dz. cyt., s. 191–215; S. J. Friesen, *Paul and Economics. The Jerusalem Collection as an Alternative to Patronage*, w: *Paul Unbound. Other Perspectives on the Apostle*, red. M. D. Given, Peabody 2010, s. 27–54.

103 R. A. Horsley, *Rhetoric and Empire and 1 Corinthians*, w: *Paul and Politics...*, dz. cyt., s. 72–102; R. A. Horsley, *The First and Second Letters to the Corinthians*, w: *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*, red. F. F. Segovia, R. S. Sugirtharajah, London 2009, s. 220–245 (*The Bible and Postcolonialism*, 13); R. A. Ramsaran, *Resisting Imperial Domination and Influence. Apocalyptic Rhetoric in 1 Corinthians*, w: *Paul and the Roman Imperial Order*, dz. cyt., s. 89–101.

104 N. Elliott, *The Anti-Imperial Message of the Cross*, w: *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society*, dz. cyt., s. 167–183.

tłumaczy także powołanie Pawła w kluczu wyzwania rzuconego ideologii Imperium, ukazując apostoła w jego misji wyzwoliciela Izraela¹⁰⁵. W samej osobie Pawła odbija się także antyimperialna pedagogia krzyża, co Elliott ukazuje w swojej lekturze 2 Listu do Koryntian¹⁰⁶. Wreszcie Wright, w skromnym tylko stopniu nawiązując do korespondencji korynckiej, stwierdza, że w 1 Kor 15 Paweł opisuje zmartwychwstanie Chrystusa jako inaugurację jego uniwersalnego panowania nad światem, które stawia pod znakiem zapytania rzymskie panowanie¹⁰⁷.

Krytyka imperialna chętnie sięga również po List do Filipian, w którym apostoł używa wprost słownictwa związanego z życiem społeczno-politycznym – *politeuma*¹⁰⁸. Wright zaczyna od tego właśnie pojęcia, które znajdujemy w Flp 3, 20–21, i samego tekstu jako oczywistego miejsca dla stwierdzenia retoryki antyimperialnej u Pawła. Autor czyta je w świetle Flp 2, 6–11, który stanowi hymn na cześć Chrystusa – przewyższającego cezara w jego służbie, dobrodziejstwach, poświęceniu, a ostatecznie wywyższeniu przez Ojca. Obraz Chrystusa w Flp 2, 6–11 z punktu widzenia prowadzonej tam narracji przypomina legitymizację dawaną władcom rzymskim i sposób, w jaki dochodzili oni do swych boskich tytułów. Wspomina on cesarski atrybut – „imię ponad wszelkie imię” – i nawiązuje do Iz 45, 23, mówiącego o Bogu podporządkowującym sobie Babilonię. Ten oczywisty antyimperialny fragment stanowi dla autora podstawę dla lektury Flp 3, 20–21. Paweł stwierdza tu, że nasza ojczyzna jest w niebie, zatem chrześcijanie rzymskiej kolonii Filipi powinni gotować się na powitanie Chrystusa raczej niż cezara, naśladując w tym Pawła (Flp 3, 17). W jaki sposób? Apostoł ukazał to w zakodowanym w Flp 3, 1–19 przesłaniu. Tak jak on dla Jezusa porzucił chlubę ze swojego statusu wierzącego Żyda i ze swojej przeszłości, tak oni powinni porzucić swój dumny status obywateli rzymskich. W Flp 3, 20–21 Paweł chce, aby wspólnota naśladowała go nie tylko w biegu do nieba, ale także w zdystansowaniu się wobec społeczno-politycznego etosu i chwały Imperium¹⁰⁹.

Także Erik M. Heen dostrzega silny opór wobec kultu imperialnego w Flp 2, 6–11. Jezus, w przeciwieństwie do cezara, nie wysuwa pustych rosz-

105 N. Elliott, *Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Minneapolis 1994, s. 167–180.

106 N. Elliott, *The Apostle Paul's Self-Presentation as Anti-Imperial Performance*, w: *Paul and the Roman Imperial Order*, dz. cyt., s. 67–88.

107 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 75.

108 Na temat autorów, tekstów i argumentów za antyimperialną retoryką Pawła w Liście do Filipian: zob. L. H. Cohick, *Philippians and Empire...*, dz. cyt., s. 171–178.

109 N. T. Wright, *Paul's Gospel and Caesar's Empire*, dz. cyt., s. 173–181; N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 71–74; N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1292–1297.

czeń co do swego bóstwa, lecz ma do niego prawo; Jego wywyższenie przychodzi nie przez dominację, lecz przez służbę. Chrystus, nie August, jest prawdziwym władcą tego świata. We wspomnianym fragmencie autor odkrywa krytykę kultu imperialnego oraz związanego z nim systemu patronatu i lokalnych elit¹¹⁰. Z kolei według Efraina Agosto w Liście do Filipian i w innych miejscach swojej korespondencji Paweł zwalcza niezwykle powszechną praktykę Imperium związaną z listami rekomendacyjnymi. Apostoł w swoich listach docenia i realnie promuje swoich współpracowników oraz Ewangelię, podminowując w ten sposób rzymski system patronatu (1 Tes 5, 12–13; 1 Kor 16, 15–18; Flp 2, 25–30; 4, 2–3; Rz 16, 1–2)¹¹¹.

Walkę z ideologią Imperium Brian J. Walsh i Sylvia C. Keesmaat dostrzegają w jeszcze jednym liście więziennym – w Liście do Kolosan. Według autorów Paweł używa tu teologii Starego Testamentu i rzymskich obrazów imperialnych dla skonstruowania antyimperialnej teologii, opierającej się na ofercie Chrystusa, która daje życie, podczas gdy Rzym emanuje śmiercią. Hymn z Kol 1, 15–20 detronizuje cezara na rzecz Chrystusa, a w Kol 2, 15 Mesjasz rozbraja wszelką władzę, na czele z władzą cesarów¹¹². Wreszcie dla Jennifer Wright Knust nawet denuncjacja wad świata pogańskiego u apostoła służy krytyce rzymskiej propagandy imperatorów, stanowiących wzór cnót dla swoich poddanych¹¹³. Jak widzimy, niemal każdy fragment korespondencji Pawłowej nadaje się do tego, aby obrócić go w zawołowaną lub otwartą krytykę władzy i zbawienia, które przynosił cesarz.

3. Krytyczna ocena antyimperialnej lektury Pawła

Przy pewnej nowości, jaką krytyka imperialna wnosi w lekturę listów Pawłowych, budzi ona także uzasadnione wątpliwości. Georgi czy Wrighte całemu Listowi do Rzymian nadają znaczenie manifestu antyimperialnego. Trudno się z nimi zgodzić. Wątpliwe jest, aby to właśnie było celem pisma, w którym Paweł przedstawia wspólnocie rzymskiej głoszoną przez siebie Ewangelię (Rz 1, 1–15), licząc na jej wsparcie w planowanej podróży misyjnej do Hiszpanii

110 E. M. Heen, *Phil 2:6–11 and Resistance to Local Timocratic Rule...*, dz. cyt., s. 136–153.

111 E. Agosto, *Patronage and Commendation, Imperial and Anti-Imperial*, w: *Paul and the Roman Imperial Order*, dz. cyt., s. 103–123.

112 B. J. Walsh, S. C. Keesmaat, *Colossians Remixed. Subverting the Empire*, Downers Grove 2004.

113 J. Wright Knust, *Paul and the Politics of Virtue and Vice*, w: *Paul and the Roman Imperial Order*, dz. cyt., s. 155–173.

(Rz 15, 23–24)¹¹⁴. Wokół Ewangelii Pawła – która jest postrzegana jako antynomistyczna – narosło sporo kontrowersji, które apostoł chce Rzymianom wyjaśnić. W żaden sposób nie pomogłoby w tym pismo, które otwarcie czy też w sposób zawołowany detronizuje cezara i kwestionuje jego władzę. Wprost przeciwnie, mogłoby ono narazić istniejącą w mieście wspólnotę na niebezpieczeństwo i znów przypomnieć o niej władzom rzymskim, które już za Klaudiusza wypędziły z miasta Żydów z powodów sporów o Chrystusa¹¹⁵. Według Christophera Bryana retoryka antyrzymska lekceważy żydowskie podłoże tytułu Syna Bożego, którego używa Paweł, oraz różnicę między rzymską i chrześcijańską koncepcją boskości i kultu, która sprawia, że Rzym mógł nie być w ogóle zaniepokojony czcią oddawaną Jezusowi¹¹⁶. Z kolei Seyoon Kim oponuje, że tematów krytyki imperialnej po prostu nie widać w argumentacji Pawła w Liście do Rzymian, który skupia się na siłach grzechu i śmierci oraz zbawieniu wykraczającym poza horyzont polityczny i radykalnie różnym od rzymskiego. Sprawia to, że cesarowi trudno byłoby rywalizować z Chrystusem. Kim krytykuje zarówno Wrighta, jak i Koestera, zarzucając im ostatecznie, że przesłanie Listu do Rzymian udało się zakodować tak dobrze, że odczytano je dopiero na przełomie wieku XX i XXI¹¹⁷.

Jeśli, jak twierdzi Helmut Koester, w 1 Liście do Tesaloniczan ukrywa się jakieś przesłanie polityczne, to także jest ono mocno zawołowane¹¹⁸. Wiąże się ono być może ze słownictwem, jakiego używa apostoł, ale nie z logiką jego argumentacji, która skupia się na prześladowaniach wspólnoty (1 Tes 1–3) oraz konkretnym problemie związanym z pośmiertnym losem tych, którzy umierają w Chrystusie (1 Tes 4–5). Jeśli, jak argumentuje Karl Donfried, śmierć Tesaloniczan spowodowana jest prześladowaniami imperialnymi, to rację ma Kim, który twierdzi, że w 1 Tes 4, 13–18 Paweł uczynił mało dla ukazania nagrody dla męczenników politycznych w Tesalonice i zwycięstwa Chrystusa

114 Na temat celu Pawłowej korespondencji z Rzymianami: zob. *The Romans Debate*, red. K. P. Donfried, Peabody 1991; L. A. Jarvis, *The Purpose of Romans. A Comparative Letter Structure Investigation*, Sheffield 1991 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 55); A. J. M. Wedderburn, *The reasons for Romans*, London–New York 2004 (T & T Clark Academic Paperbacks); J. A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, s. 84 (Anchor Bible, 33); T. R. Schreiner, *Romans*, Grand Rapids 1998, s. 10–23 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament, 6); M. Kowalski, *Problem Bożej sprawiedliwości w świetle Listu do Rzymian*, „Verbum Vitae” 26 (2014), s. 95–96.

115 Na ten temat: zob. J. Murphy-O’Connor, *Paul a Critical Life*, Oxford–New York 1997, s. 9–15.

116 C. Bryan, *Render to Caesar. Jesus, the Early Church, and the Roman Superpower*, New York–Oxford 2005, s. 90–92.

117 S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 16–21.

118 Na temat omówienia i krytyki podejścia antyimperialnego w korespondencji z Tesaloniczanami: zob. S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 3–10.

nad cezarem¹¹⁹. Podobnie bez echa przechodzi w argumentacji Pawła w 1–2 Liście do Tesaloniczan krytyka zrealizowanej eschatologii i nowej ery błogosławieństwa zapoczątkowanej przez Augusta przeciwstawionego Chrystusowi, za którym to ujęciem konsekwentnie optuje Harrison¹²⁰. J. Albert Harrill krytykuje obecność „ukrytego zapisu” (*hidden transcript*) w 1 Tes 5, 3, twierdząc, że Paweł raczej otwarcie używa tu rzymskich pojęć związanych z *auctoritas*, zaś Joel White kwestionuje interpretację występującego tu wyrażenia *pax et securitas*, które nie ma charakteru sloganu i nie funkcjonuje jako nośnik imperialnej propagandy w czasach Pawła¹²¹.

Seyoon Kim krytykuje także interpretację 1 Listu do Koryntian, jakiej dokonał Horsley. Zarzuca mu zbytne zawężenie Pawłowej krytyki do Imperium Rzymskiego, które jest tylko jedną z sił, jakie pokonuje Chrystus w 1 Kor 2, 8 oraz 15, 24¹²². Horsley zniekształca znaczenie kolekty organizowanej przez apostoła i mało realistycznie mówi o jego odrzuceniu systemu patron–klient bez możliwości zastąpienia go inną formą ekonomiczną. Jeszcze więcej oporu budzi propozycja Elliotta, która czyni z krzyża Chrystusa w 1 Kor 1–4 manifest polityczny, odmawiając mu wprost znaczenia ofiarniczego. O ile ukrzyżowany Mesjasz jest zgorzeniem dla Żydów i głupotą dla pogan, a krzyż, jak wiemy z przekazów starożytnych zebranych przez Martina Hengela, jest najbardziej haniebną ze śmierci, taką, o której Rzymianie woleli nawet głośno nie mówić, o tyle jego *stricte* polityczna interpretacja lekceważy argumentację Pawła zawartą w 1 Liście do Koryntian i związaną z nią warstwę teologiczną¹²³.

Podobnie krytycznie Seyoon Kim oraz Lynn H. Cohick wypowiadają się na temat skryptu antyimperialnego w Liście do Filipian¹²⁴. Krytyka antyimperialna także tu nie docenia znaczenia systemu patron–klient dla funkcjonowania wspólnot wczesnochrześcijańskich. Nie uwzględnia także faktu, że oprócz Augusta w Filippi boską część oddawano również jego małżonce, Liwii, z którą Chrystus musiałby konkurować. Według autorki nic w Liście do Filipian nie wskazuje na wrogość Pawła wobec Imperium, a apostoł nie używa tu żadnego zakodowanego przekazu, otwarcie głosząc Ewangelię. Paweł wzywa wręcz chrześcijan do dobrego wykorzystania swojego statusu obywateli rzymskich,

119 S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 7–8.

120 J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki...*, dz. cyt., s. 88–96. Szerzej w: J.R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome...*, dz. cyt., s. 47–95.

121 J.A. Harrill, *Paul and Empire*, s. 309–310; J.R. White, „Peace and Security” (*1 Thessalonians 5.3*): *Is It Really a Roman Slogan?*, „New Testament Studies” 59 (2013) 3, s. 382–395.

122 S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 24–27.

123 M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the folly of the message of the cross*, London 1977.

124 S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 11–16; L.H. Cohick, *Philippians and Empire...*, dz. cyt., s. 171–178.

podobnie jak on wykorzystał go w Filipii (Dz 16, 35–40) i wykorzysta być może jeszcze przed sądem. W innym liście więziennym, do Kolosan, Allan R. Bevere także zaprzecza Pawłowej konstrukcji teologii antyimperialnej¹²⁵. Polemizując z Walsh i Keesmat, autor zarzuca im minimalizację kontekstu samego listu, hipotetyczne rekonstrukcje nakładane na myśl Pawła, brak kontekstu imperialnego w herezji w Kolosach, a także zlekceważenie żydowskiego podłoża i teologii hymnu w Kol 1, 15–20.

Wright przyznaje, że piętą Achillesową „krytyki imperialnej” jest właśnie pomijane lub spłycone przesłanie teologiczne¹²⁶. Mimo to Wright, Horsley, Georgi, Koester, Elliott, Harrison i inni opowiadają się za obecnością retoryki antyimperialnej u Pawła. Ponieważ Wright wypowiadał się na temat tego trendu co najmniej kilka razy, warto zapoznać się z jego argumentacją. W *Paul: Fresh Perspectives* wychodzi on od prostego założenia: przepaść wykopana między teologią i społeczeństwem, religią i polityką nie ma podstaw ani u Pawła, ani u współczesnych mu Żydów czy u przedstawicieli kultury grecko-rzymskiej¹²⁷. Wright dla odnalezienia retoryki antyimperialnej u Pawła proponuje adaptację metodologii Richarda Haysa, jaką zawarł w *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. Według niej polemikę z Imperium można by potwierdzić przez jej dostępność dla odbiorców, liczbę powtórzeń związanego z nią słownictwa, inne miejsca, w których pojawia się ona w listach Pawła, spójność tematyczną z tym, czego naucza apostoł, historyczne uprawdopodobnienie, dotychczasową historię interpretacji oraz wkład w odkrycie nowego znaczenia Pawłowych wypowiedzi¹²⁸. Następnie autor rysuje grecko-rzymski oraz krytyczny żydowski kontekst ideologii antyimperialnej, które uprawdopodobniają ją w listach Pawła¹²⁹. Wreszcie przechodzi do stwierdzenia jej u apostoła w wyrażeniach takich jak *kyrios*, *soter*, *parousia*, *euangelion*, *dikaio syne* oraz w konkretnych tekstach — Flp 2, 6–11; 3, 20–21; 1 Tes 4; 1 Kor 15 oraz w Liście do Galatów i Rzymian¹³⁰.

Jak mogliśmy to zaobserwować wcześniej, Wright odkrywa nawiązanie do ideologii imperialnej zarówno w specyficznych pojęciach, jak i w całych partiach listów Pawła. Według autora analizowane motywy charakteryzują

125 A. R. Bevere, *Colossians and the Rhetoric of Empire. A New Battle Zone*, w: *Jesus Is Lord, Caesar Is Not. Evaluating Empire in New Testament Studies*, dz. cyt., s. 183–193.

126 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 79.

127 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 59–79, zwł. 60. Zob. także wcześniejsze eseje autora zebrane w tomie: N. T. Wright, *Pauline Perspectives. Essays on Paul, 1978–2013*, Minneapolis 2013, rozdz. 12, 16 i 27.

128 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 61–62.

129 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 62–69.

130 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 70–79.

się wszystkimi cechami, na które wskazuje Hays, ale można mieć co do tego wątpliwości. Rzeczywiście można stwierdzić, że odniesienia imperialne są rozpoznawalne i historycznie prawdopodobne u Pawła, ale nie występują one z takim natężeniem i nie wpisują się tak dobrze w argumentację Pawła, w jego listy i nauczanie, jak chciałby tego Wright. W Flp 2, 6–11 uniżający się Chrystus jest wzorem dla wspólnoty, w której zaznaczają się spory i podziały, nie rywalem cezara w jego aspiracji do władzy. Wright w swojej lekturze hymnu chrystologicznego w wielu aspektach inspirowany jest swoim uczniem Peterem Oaksem, który – choć stwierdza tu obecność motywów imperialnych – zaprzecza świadomej polemice Pawła z Imperium¹³¹. Także Flp 3, 20–21 wskazuje ojczyznę niebieską jako miejsce, ku któremu zmierzają Paweł i wierzący bez konfrontacji z obecną ojczyzną czy Rzymem jako takim, ale ze wszystkim, co Paweł nazywa życiem według tego świata. Paweł stawia za negatywny przykład tych, których bogiem jest brzuch, chwala w tym, czego powinni się wstydić, a dążenia są przyziemne (Flp 3, 19). Te ogólne określenia nie wydają się w szczególności wymierzone w Imperium i cezara. Samo słownictwo nie wystarcza, aby uznać Flp 2, 6–11 oraz 3, 20–21, czy 1 Tes 4, 13–17 oraz List do Rzymian za przykłady antyimperialnej retoryki. Terminy, których używa Paweł, są dość powszechne i pojawiają się także – np. w papirusach – w wielu innych kontekstach poza imperialnym¹³².

Wright poświęca zagadnieniu polemiki antyimperialnej u Pawła jeszcze więcej miejsca w swoim monumentalnym dziele *Paul and the Faithfulness of God*¹³³. W rozdziale zatytułowanym *The Lion and the Eagle: Paul in Caesar's Empire* rozwija swoją myśl z wcześniejszej pozycji i odpowiada na krytykę Johna Barclaya wymierzoną w jego odczytanie antyimperialnej retoryki Pawła¹³⁴. Wright potwierdza tu po raz kolejny dwie przesłanki historyczno-kulturowe, które rekomendują kontekst imperialny w lekturze Pawła. Pierwszą jest podłoże żydowskie z dwiema różnymi postawami wobec pogan. Pierwsza postawa: w obecnym czasie Bóg oddał naród wybrany w moc narodów pogańskich, a Żydzi mają prowadzić życie dobrych obywateli, zachowując swoją wierność wobec Przymierza z Panem (Jr 29, 4–7; Dn 1–6). Druga postawa: nadejdzie dzień, kiedy Bóg pokona pogańskich władców, ratując Izraela i ustanawiając

131 P. Oakes, *Philippians. From People to Letter*, Cambridge 2001, s. 147–174, 175–210 (Society for New Testament Studies Monograph Series, 110). Zob. także P. Oakes, *Re-mapping the universe: Paul and the emperor in 1 Thessalonians and Philippians*, „Journal for the Study of the New Testament” 27 (2005) 3, s. 320.

132 S. E. Porter, *The Apostle Paul. His Life, Thought, and Letters*, Grand Rapids 2016, s. 22.

133 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1271–1319.

134 Na temat tej krytyki: zob. J. M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, Tübingen 2011, s. 363–388 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 275).

nowe królestwo (Jr 50–51; Dn 7; Mdr 6, 1–6)¹³⁵. Drugą przesłanką dla czytania Pawła w kluczu retoryki antyimperialnej jest szerzący się kult cesarów, na który sam apostoł zwraca uwagę w 1 Kor 8, 5, mówiąc o wielu bogach czczonych w Koryncie, wśród których są oczywiście cesar i jego rodzina¹³⁶. Jeśli chodzi o samego apostoła, dwie kwestie ustawiają go na trajektorii, która naturalnie prowadzi do zderzenia z Rzymem:

- ♦ Rozrastające się wspólnoty, które swoją lojalnością wobec Chrystusa, zwartością i solidarnością stanowią wyzwanie dla innych form życia wspólnotowego i przyciągają uwagę Rzymian, ściągając na nich prześladowania w czasach Nerona.
- ♦ Narracja chrześcijańska na temat kosmicznego i uniwersalnego panowania Chrystusa, która modyfikuje narrację żydowską o zwycięstwie Boga, przenosząc je z przeszłości w teraźniejszość, ale przede wszystkim stanowiąc wyzwanie dla podobnej narracji imperialnej. Tylko jedna z tych narracji mogła być prawdziwa, co naturalnie prowadziło do konfliktu między Pawłem i Imperium¹³⁷.

W związku z prezentującym się tak podłożem historycznym i teologicznym Wright posuwa się dość daleko, stwierdzając, że Rzym i cesar to nie dodatki do większego panteonu, który krytykuje Paweł, ani zwykłe ucieleśnienie mrocznych sił zła, ale zasadniczy cel ataku apostoła¹³⁸. Dalej autor przechodzi do tekstów Pawłowych, potwierdzających nie tylko istnienie (1 Kor 2, 6–8; 8, 5; 10, 20), ale także niższą pozycję, bezsilność, podporządkowanie, a nawet pokonanie, rozbrojenie i wyszydzenie zwierzchności i władz, między którymi znajduje się oczywiście cesar (Rz 8, 38–39; Ef 1, 20–22; Kol 1, 15–16; 2, 14–15)¹³⁹. Już samo umieszczenie go pomiędzy innymi władcami sugeruje według Wrighta relatywizację jego pozycji i władzy (co niekoniecznie musi pokrywać się z prawdą – zob. cesarów w szatach innych bogów w reprezentacjach imperialnych). Na pewno te siły, których – tu można zgodzić się z autorem – nie da się przedstawić jako czysto duchowych, zostają podporządkowane Mesjaszowi¹⁴⁰.

Wright w lekturze tekstów Pawłowych po wielokroć stwierdza obecność zmodyfikowanego wzorca żydowskiego: chrześcijanie mają żyć jak dobrzy obywatele, świadomi, że dzień zwycięstwa Mesjasza już nastąpił. Autor opisuje to jako „nową formę żydowskiego politycznego paradoksu”¹⁴¹. Zamiast

135 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1274–1275.

136 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1275–1276.

137 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1277–1282.

138 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1283.

139 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1284–1286.

140 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1286–1288.

141 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1299.

żyć jako wspólnota na wygnaniu, wierzący żyją jako wspólnota zwycięskiego Mesjasza, który osądził świat i jego władców, już panuje, a kiedyś powróci, aby całkowicie przemienić ludzkie uniwersum. Wright zastrzega, że taka interpretacja nie upoważnia nas do zredukowania teologii Pawła do antyimperialnej retoryki¹⁴². Bierze ona jednak poważnie pod uwagę zarówno żydowski jak grecko-rzymski kontekst myśli apostoła. Konkludując, autor stwierdza, że Ewangelia Jezusa delegitymizuje i wywraca ewangelię cezara, której retoryka służy idolatrii i jest wyrazem aroganckiego buntu stworzenia przeciw jego Stwórcy. Paweł nie opowiada się jednak za scenariuszem rewolucji siłowej, ale opisuje rewolucję, która już dokonała się w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁴³.

Zdecydowane opowiedzenie się Wrighta za retoryką antyimperialną u Pawła ściągnęło na niego krytykę Johna Barclaya, na którą ten pierwszy odpowiada w swoim *Paul and the Faithfulness of God*. Wright przytacza najpierw punkty, co do których są zgodni: ulokowanie kultu cezara w szerszym spektrum kultów pogańskich; daleka od czarno-białej, zróżnicowana ocena rzymskiej władzy u Pawła (Rz 13; Kol 1) czy odrzucenie przez apostoła mentalnych i praktycznych aspektów życia związanych z symbolicznymi strukturami tego świata na rzecz nowej rzeczywistości w Chrystusie¹⁴⁴. Krytyka Barclaya, odrzucającego pozycje Wrighta, dotyczy zasadniczo zbytnej wagi, jaką ten drugi przykład do Rzymu i polemiki z nim u Pawła. Według Barclaya Rzym nie jest znaczącym aktorem w dramacie historii i jako taki jest dla apostoła mało istotny, ponieważ służy innym, znacznie od siebie potężniejszym siłom¹⁴⁵. Wright z tym stwierdzeniem się nie zgadza, twierdząc, że Rzym to apoteoza pogańskiego świata, bardzo ważny punkt odniesienia dla Pawła, do którego nawiązują także Ewangelisci (Mk 15, 39) i żydowscy apokaliptycy (Qumran; 4 Ezd)¹⁴⁶. Barclay krytykuje także wyciąganie wniosków na temat polemiki antyimperialnej na nikłej podstawie słownictwa takiego jak *kyrios*, *parousia* itp., które może przyjmować różne znaczenia i pojawiać się w różnych kontekstach. Według Wrighta, który przyznaje mu rację, Barclay lekceważy jednak szerszą narrację, w której słownictwo to się pojawia, np. w Flp 2, 6–11, a która dotyczy legitymizacji władzy Chrystusa¹⁴⁷.

Wreszcie Barclay wobec braku cytatów z ideologii imperialnej u Pawła krytykuje jako metodologicznie nieadekwatne użycie przez Wrighta kryteriów

142 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1299.

143 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1306–1307.

144 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1307–1309.

145 J. M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, dz. cyt., s. 384–386.

146 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1310–1312.

147 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1312–1313.

Haysa¹⁴⁸. Kwestionuje także odkrywanie „ukrytego zapisu” (*hidden transcript*) antyimperialnego przez autorów, takich jak Horsley czy Elliott, implikując tę operację również u Wrighta. Filon, Józef Flawiusz czy Tacyt – według Barclaya – krytykują Imperium i jego idolatrię otwarcie¹⁴⁹. Ostatecznie Paweł konfrontuje się z Augustem i cezarami, nie przyznając im zbyt wiele miejsca, redukując ich do rzędu innych władców i widząc w nich tylko jedną z wielu manifestacji zła obecnego w tym świecie¹⁵⁰. Odpowiadając na te zarzuty, Wright broni swej metodologii. Paweł, używając zawołowanej krytyki antyimperialnej, jest w innej sytuacji niż Filon, Józef Flawiusz czy Tacyt. Jest nie tylko wędrownym, pozbawionym majątku i pozycji apostołem. Jest także pasterzem kościołów, które mogą opacznie zrozumieć jego wezwanie jako apel do walki, narażając się na rzymskie prześladowania¹⁵¹. Zredukowanie Rzymu do rzędu podobnych mu sił zła także nie odbiera mu w opinii Wrighta znaczenia. Według autora Imperium to przewyższyło inne w idolotryzacji władców, tworząc narrację o uniwersalnej sprawiedliwości, pokoju i dobrobycie, a także żądając całkowitego podporządkowania wobec swojej ideologii¹⁵².

Barclay dotyka kilku ważnych punktów, jak słownictwo jako podstawowe kryterium dla formułowania teorii na temat antyimperializmu Pawła oraz dodatkowe kryteria Haysa. Przyznając rację, że słownictwo to za mało, Wright zwraca uwagę na szerszą narrację w Flp 2, 6–11, która według niego dotyka legitymizacji władzy Chrystusa i przez to nawiązuje do podobnych schematów legitymizacji władzy cesarów. Po pierwsze, powtórzmy raz jeszcze, może wyraźniej, że nie jest to narracja Pawła, który w Flp 2, 6–11 prezentuje Chrystusa jako przykład dla wspólnoty, nie jako konkurenta dla cezara. Po drugie, historia Ukrzyżowanego idzie pod prąd rzymskiemu *cursus honorum*. Równocześnie Barclay wydaje się być zbyt radykalnym w swoim stwierdzeniu, że Rzym jest dla Pawła mało znaczącym, pozornym aktantem historii powszechnej, którym kierują wyższe siły duchowe. Tu Barclay, jak słusznie zauważa Wright, ryzykuje przejście na pozycje apokaliptyczne oderwane od realiów historycznych czasów Pawła.

148 J. M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, dz. cyt., s. 380.

149 J. M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, dz. cyt., s. 381–382. Z odniesieniem do Filon, *Leg. 357*; Józef Flawiusz, *Ap. 2.75*; Tacyt, *Agric. 30.5*.

150 J. M. G. Barclay, *Pauline Churches and Diaspora Jews*, dz. cyt., s. 386–387.

151 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1315.

152 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, dz. cyt., s. 1318.

Konkluzje

Jaką pozycję zająć wobec diametralnie różnych ocen krytyki imperialnej u Pawła według Barclaya i Wrighta? Między Scyllą i Charybdą tych dwóch jasno określonych autorytetów możliwa jest pozycja pośrednia. Na pewno uwzględnienie kultu cezara daje myśli Pawła lepsze umocowanie w kontekście historycznym jego czasów. Na pewno ma ono także pokrycie w żydowskim stosunku do Imperium, który szczególnie w ruchu prorockim i apokaliptyce jawi się jako krytyczny¹⁵³. W pochodzącej z przełomu I i II wieku *4 Księdze Ezdrasza*, do której nawiązuje tytuł artykułu, w przedostatniej wizji powstający z morza rzymski orzeł o trzech głowach zostaje oskarżony i ostatecznie spalony przez wychodzącego z gęstwiny leśnej lwa, symbolizującego Mesjasza z Izraela¹⁵⁴. Czy jednak Mesjasza tego chrześcijanie kojarzyli z Chrystusem? Czy chrześcijanie z Rzymu, Koryntu i Filipi znali żydowskie obrazy apokaliptyczne i czy zainteresowani byli ostatecznym zwycięstwem Izraela? Co do tego można żywić pewne wątpliwości. Wright zbyt łatwo przenosi żydowską teologię antyimperialną na Pawła, który w Chrystusie odkrywa zapowiadanego przez pisma żydowskie niszczyciela imperiów. Pomiedzy apostołem a żydowską apokaliptyką nie ma prostej linii, która pozwalałby dostrzec zapożyczenie i rozwój obecnych tam idei w pismach Pawłowych¹⁵⁵. Wright jako klasyczny przedstawiciel *New Perspective* słusznie czyni, czytając Pawła w kontekście żydowskim, lecz czyni to zbyt schematycznie. W jego przedstawieniu niknie oryginalność myśli apostoła wyrastająca z doświadczenia Chrystusa.

Seyoon Kim wylicza liczne problemy metodologiczne związane z „krytyką imperialną”, do których należy słynna sandmelowska „paralelomania”, przenoszenie z kontekstu zewnętrznego myśli, których nie ma w Pawłowej argumentacji, wiązanie znaczenia pojedynczych terminów z ich imperialnym kontekstem, a następnie nakładanie tegoż kontekstu na całe listy czy tajemnicze zakodowane przesłanie, które odkrywają dopiero współcześni¹⁵⁶. Sam Harri-

153 Na ten temat: zob. A. Portier-Young, *Apocalypse against empire. Theologies of resistance in early Judaism*, Grand Rapids 2011.

154 Na temat datacji i tekstu 4 Ezd: zob. B. M. Metzger, *The Fourth Book of Ezra with the Four Additional Chapters. A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1.*, red. J. H. Charlesworth, London 1983, s. 517–559.

155 Podobny zarzut można postawić White'owi, który widzi u Pawła koncepcje eschatologiczne zaczerpnięte z Księgi Daniela. Zob. J. White, *Anti-Imperial Subtexts in Paul...*, dz. cyt., s. 316–333.

156 S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 28–33; D. Burk, *Is Paul's Gospel Counterimperial?...*, dz. cyt., s. 315–322, 326–328.

son, optujący za obecnością świadomego skryptu antyimperialnego u Pawła, postuluje ograniczone użycie tzw. ukrytego zapisu (*hidden transcript*) u apostoła ze względu na różne grupy we wspólnotach Pawłowych, które mogły nie czuć się komfortowo z krytyką cezara, jak np. niewolnicy jego domu¹⁵⁷. Pawłowa krytyka julijsko-klaudyjskiej władzy wymaga według autora zniuansowanego podejścia. Paweł musi negocjować między różnymi członkami wspólnoty i ich zróżnicowanym podejściem do władzy imperatorów. W traktowaniu kultu władcy należy także uwzględnić różnice między Wschodem i Zachodem Imperium¹⁵⁸.

Według Kima krytykę imperialną czynią także trudną do przyjęcia brak krytycznych wypowiedzi Pawła pod adresem Imperium, brak odniesienia w jego listach do kultu imperialnego (poza 2 Tes 2, 3–12) czy notorycznie trudny fragment Rz 13, 1–7, w którym Paweł akceptuje jednak rzymski porządek umożliwiający jego misję¹⁵⁹. Według autora Paweł ma pozytywny stosunek do rzymskich sądów, broni się przed nimi z sukcesem i apeluje nawet do cezara (Dz 25, 11), licząc, że potwierdzi on, iż jego Ewangelia nie stanowi zagrożenia dla porządku Imperium. Paweł nie walczy z Imperium, lecz skupia się na głoszeniu Dobrej Nowiny, a jego Jezusowa etyka wytrwałości wobec prześladowań, przebaczenia i nieodpłacania przemocą za zło słabo wpisuje się w skrypt antyimperialny¹⁶⁰. Kim stwierdza także brak retoryki antyimperialnej w Kościele wczesnochrześcijańskim, np. u Klemensa Rzymskiego czy Tertuliana, którzy modlą się za władców, czcząc ich jako drugich po Bogu¹⁶¹. Walka z Imperium, nawet prowadzona w sposób zawołowany, stanowiłaby również ogromne ryzyko dla młodych wspólnot chrześcijańskich. Dla niewdzięcznych poddanych, którzy nie uznawali dobrodziejstw Rzymu, miał on do zaoferowania tylko miecz.

Ostatecznie cesarz zainteresował się chrześcijanami, którzy w czasach słynnego pożaru Rzymu w 64 roku byli już na tyle znani i zniechęceni, że Neron uczynił z nich publiczne kozły ofiarne. Wyjaśnienia tego faktu należy poszukiwać nie tyle w sprzeciwie wobec Imperium, który czy to otwarcie, czy w sposób zawołowany wyrażają autorzy Nowego Testamentu, ile w charakterze

157 J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome...*, dz. cyt., s. 28–33. Na temat małej wiarygodności „ukrytego zapisu” u Pawła z punktu widzenia charakteru rzymskiego państwa i praktyk urzędników: zob. L. Robinson, *Hidden Transcripts?: The Supposedly Self-Censoring Paul and Rome as Surveillance State in Modern Pauline Scholarship*, „New Testament Studies” 67 (2021) 1, s. 55–72.

158 J. R. Harrison, *Paul and the Imperial Authorities at Thessalonica and Rome...*, dz. cyt., s. 44.

159 S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 34–43.

160 S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 43–58.

161 S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 60–64.

głoszonej przez nich Ewangelii i zakładanych wspólnot. Wymagając w pierwszym rzędzie posłuszeństwa i lojalności wobec Chrystusa, w ten sposób relatywizowały już one władzę Imperium i obnażały idolatryczny charakter czci oddawanej cesarom. Paweł głosił Chrystusa jako Pana podporządkowującego sobie wszelką władzę, łącznie z rzymską. Równocześnie doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że przetrwanie w kontekście grecko-rzymskim może mu zapewnić tylko uznanie władzy Imperium i ogólna akceptacja dla panującego w nim systemu społecznego¹⁶². Ślady takiej strategii mamy w jego listach, jak choćby w 1 Kor 7; 11, 2–16 i 14, 34–35. Klostergaard Petersen twierdzi, że Paweł w Rz 13, 1–7 ogłasza pokój z otaczającym go grecko-rzymskim światem na poziomie organizacji społecznej, zaś Niko Huttunen dostrzega tu apostoła otwartego wobec grecko-rzymskiego społeczeństwa i optymistyczną ocenę władzy, która w zgodzie z myśleniem starożytnych ma służyć dobru innych i ochronie słabszych¹⁶³. Także według Portera Paweł w 1 Kor 7; 2 Kor 8 czy Rz 13, 1–7 odwołuje się do praw i instytucji Rzymu, nie odrzucając ich, ale reinterpretując i zastępując rzymską konstrukcją hierarchiczną opartą na statusie i systemie patron–klient – Bożą hierarchią, na szczycie której znajduje się Chrystus¹⁶⁴. Chrześcijanie mieli zmieniać ten świat nie na drodze siłowej, ale od środka – przez życie wypełnione wartościami ewangelicznymi. Strategię tę określa się mianem budowania kultury albo społeczeństwa alternatywnego, a jej celem jest przekonanie w ten sposób do Ewangelii jak najszerzej grupy osób z nadzieją na przyszłą przebudowę systemu społecznego¹⁶⁵.

Nawet zatem jeśli trudno się u Pawła doszukać otwarcie antyimperialnej retoryki, głoszona przezeń Ewangelia ma w istocie moc obalania imperiów. Sam Paweł w Rz 1, 16–17 opisuje ją przecież jak nośnik mocy Bożej, prowadzącej całą ludzkość do zbawienia. Jeśli zbawienia tego nie rozumiemy w sposób czy-

162 Ten argument podejmuje Papiéska Komisja Biblijna, analizując trudne teksty na temat ról płciowych w Kol 3, 18, Ef 5, 22–33 i Tt 2, 5. Zob. Papiéska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014, s.p. 132. Zob. Także: R. M. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford 2010, s. 99; N. Huttunen, *Imagination Made Real. Paul between Political Realism and Eschatological Hope*, w: *Early Christians Adapting to the Roman Empire*, red. N. Huttunen, Leiden 2020, s. 124

163 A. Klostergaard Petersen, *Imperial Politics in Paul...*, dz. cyt., s. 123; N. Huttunen, *Imagination Made Real...*, dz. cyt., s. 125–127. Na temat pozytywnego spojrzenia na rzymską władzę w Rz 13, 1–7: zob. J. White, *Anti-Imperial Subtexts in Paul...*, dz. cyt., s. 306–307.

164 S. E. Porter, *Paul Confronts Caesar with the Good News*, dz. cyt., s. 189–192; S. E. Porter, *The Apostle Paul...*, dz. cyt., s. 23.

165 V. K. Robbins, *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society, and Ideology*, London 1996, s. 169. Dla zilustrowania tej strategii u Pawła: zob. M. Kowalski, *Nowe wino w starych bukłakach? Analiza socjoretoryczna Ef 5, 21–33, w: Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, Lublin 2016, s. 413–416 (Analecta Biblica Lublinensia, 15).

sto duchowy, co byłoby anachronizmem i zubożeniem Ewangelii, to obejmuje ona całe życie człowieka, dotykając także jego wymiarów społecznych, ekonomicznych i politycznych¹⁶⁶. Czytanie Pawła w kontekście retoryki antyimperialnej ma zatem głęboki sens, choć należy to robić krytycznie. Powinniśmy pamiętać, że polemika z Imperium nie należy do serca strategii argumentacyjnej apostoła, lecz wypływa z charakteru jego Ewangelii i roli przypisywanej Chrystusowi. W związku z tym nie należy jej przyznawać w jego listach zbyt wielkiej roli ani sprowadzać ich celu do polityki i kwestii życia społecznego. Błąd sztucznego nakładania narracji antyimperialnej na listy Pawła widać doskonale u Georgi, Koestera, Elliotta, Harrisona, a także Wrighta.

Dalej, oceniając zasadność zastosowania krytyki imperialnej, trzeba zwracać uwagę na fakt, że często odbijają się w niej nasze współczesne pozycje światopoglądowe. Przyznaje to sam Wright, a potwierdzają McKnight i Modica, twierdzący, że nurt Pawła w polityce padł łupem amerykańskich wojen kulturowych, sporów postkolonialnych, ideologii liberalnej, lewicującej i neomarksistowskiej¹⁶⁷. Mówiąc o antyimperialnej retoryce Pawła, zbyt łatwo możemy dawać upust naszym własnym sporom i zapatrywaniom ideologicznym. Wreszcie Paweł celowo używa języka ogólnego, w którym odnaleźć się może krytyka imperiów wszystkich czasów. Podobny zabieg stosuje zresztą, mówiąc o swoich przeciwnikach w 2 Liście do Koryntian¹⁶⁸. Fakt, że nie poznajemy ich tożsamości, mówi wyraźnie, że ważniejszą od nich jest Pawłowa ekspozycja Ewangelii i wizji jego apostołatu w Koryncie. Nie oznacza to równocześnie, że przeciwnicy są dla apostoła nieistotni. Wręcz przeciwnie – stanowią oni negatywne tło dla tym wyrazistszego zaprezentowania Pawłowej Ewangelii. W podobny sposób cesarz stanowi tło dla Ewangelii Chrystusa.

Krytykę antyimperialną jako pochodną narracji o Chrystusie i związaną z charakterem wspólnot chrześcijańskich mogli w listach Pawła wyczytać niektórzy słuchacze. Mógł i odnajdywał ją także w Kościele aparat imperialny, uruchamiając prześladowania. Na tle idei związanych z kultem cesarza widać także doskonale istotę chrześcijaństwa i czci oddawanej Chrystusowi. To dostateczne powody, aby ostrożnie i z należytą uwagą metodologiczną stosować to podejście. Wright, stwierdzając, że krytyka imperialna to wciąż stosunkowo nowy trend w badaniach biblijnych, wyraża nadzieję, że będzie w nich co-

166 Nierozdzielność polityki i religii, a także skomplikowany proces negocjacji z ideologią Imperium stoi za wsparciem krytyki imperialnej: zob. J. Punt, *Paul the Jew, Power of Evil and Rome*, dz. cyt., s. 1–17.

167 N. T. Wright, *Paul and His Recent Interpreters...*, dz. cyt., s. 308; S. McKnight, J. B. Modica, *Introduction*, dz. cyt., s. 20. Na ten temat zob. także: D. Burk, *Is Paul's Gospel Counterimperial?...*, dz. cyt., s. 309–314, 322–326, 328–330.

168 Zob. M. Kowalski, *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord. The Development of the Pauline Periautologia in 2 Cor 10–13*, Lanham 2013, s. 158–171 (Studies in Judaism).

raz częściej obecny¹⁶⁹. Nawet jeśli nie w formie, w jakiej proponuje je Wright, podejście to niesie w sobie potencjał, na który z pewnością należy zwrócić uwagę¹⁷⁰. W naszym rodzimym środowisku biblijnym mamy także szczególny powód do zainteresowania się krytyką imperialną. My Polacy, często walczący o własną wolność, stosowaliśmy przecież bezpośrednią i zawołowaną krytykę różnego rodzaju imperiów w naszej literaturze i życiu społecznym oraz religijnym. Imperium w ciągu ludzkiej historii może przyjmować wiele twarzy. W historii Polski przyjmowało twarze zaborców, nazistowskich okupantów i komunistów. Dziś może ono przyjmować formy ponadnarodowych i ponadpaństwowych struktur i organizacji, narzucających sposoby życia i ideologie sprzeczne z Ewangelią. Jak przekonuje raport o wolności religijnej na świecie z 2021, w swoich najgorszych, depreczających prawa człowieka, antychrześcijańskich formach Imperium objawia się nie tylko w Afryce czy Azji, gdzie giną chrześcijanie, ale także w przedstawicielach kultury Zachodu, którzy poprzez nacisk ekonomiczny i społeczno-polityczny, w imię pluralizmu narzucają całym społeczeństwom sprzeczną z chrześcijańską moralność¹⁷¹. Skrypt antyimperialny może okazać się zaskakująco aktualny także w naszych czasach.

169 N. T. Wright, *Paul: Fresh Perspectives*, dz. cyt., s. 79.

170 Spośród monografii na ten temat spoza obszaru listów Pawłowych, zob. L. L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York 1990; W. Carter, *Matthew and Empire. Initial Explorations*, Harrisburg 2001; S. J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John*, dz. cyt.; J. K. Riches, D. C. Sim, *The Gospel of Matthew in Its Roman Imperial Context*, London–New York 2005 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 276); S. D. Moore, *Empire and Apocalypse. Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield 2006; W. Carter, *John and Empire. Initial Explorations*, New York–London 2008; S. Kim, *Christ and Caesar...*, dz. cyt., s. 75–199; K. Yamazaki-Ransom, *The Roman Empire in Luke's narrative*, London 2010 (T & T Clark Library of Biblical Studies, 404); *Empire in the New Testament*, red. S. E. Porter, C. Long Westfall, Eugene 2011 (McMaster New Testament Studies, 10); D. Esterline, J. Lee, D. M. Rhoads, *Luke-Acts and Empire. Essays in honor of Robert L. Brawley*, Eugene 2011 (Princeton Theological Monograph Series, 151); H. Leander, *Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective*, Atlanta 2013 (Semeia Studies, 71); P. S. Seo, *Luke's Jesus in the Roman Empire and the Emperor in the Gospel of Luke*, Cambridge 2015; S. J. Wood, *The Alter-Imperial Paradigm. Empire Studies & the Book of Revelation*, Leiden–Boston 2016 (Biblical Interpretation Series, 140).

171 Zob. *Religious Freedom in the World. Report 2021*, red. M. Szymański, (ACN International 2021). W wersji polskiej: *Wolność Religijna na Świecie Raport 2021. Podsumowanie*, red. W. Cisło, (ACN International 2021).



CZY EWANGELIA WEDŁUG ŚW. MARKA MÓWI O SERCU JEZUSA?

Termin „serce” określa ludzkie wnętrze w znaczeniu zarówno źródła czynów i słów człowieka, jak i siedliska jego duchowych przeżyć, myśli i uczuć. Ewangelie prawie wcale nie odnoszą tego słowa do Jezusa w tym przenośnym sensie, a w Nowym Testamencie takiemu pojęciu serca bliższy jest rzeczownik σπλάγχνον, kojarzone zaś z tym określeniem wewnętrzne poruszenia oddaje się przez czasownik σπλαγχνίζεσθαι¹. W Ewangelii Marka wyłącznym podmiotem tego czasownika jest Jezus, a jego kolejne wzmianki odpowiadają rozwojowi publicznej działalności jej protagonisty².

1 Na tę paralelę wskazuje najlepsze w języku polskim opracowanie poświęcone biblijnej terminologii Bożej dobroci, zwłaszcza w jej szczególnych przejawach miłości i miłosierdzia: S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011, s. 188, 278.

2 Oryginalność Ewangelii Marka na tle pozostałych Ewangelii wykazuje S. Hałas w studium poświęconym głównie porównaniu użycia tego terminu w tekstach paralelnych, uzasadniając przekonująco twierdzenia znajdujące się w podsumowaniu tego opracowania: „Ten bardzo ciepły i pociągający rys osobowości Jezusa dobrze się wpisuje w Jego ogólną charakterystykę, jaką przekazuje Ewangelista Marek. [...] W późniejszych Ewangeliiach ten charakterystyczny rys osobistej wrażliwości uległ zmniejszeniu przez zwrócenie uwagi na inne aspekty osobowości i posługi Jezusa” (tenże, *Wrażliwość Jezusa. Znaczenie σπλαγχνίζομαι w Ewangelii Markowej*, w: *Studia nad Ewangelią według św. Marka. Nowy Testament: geneza – interpretacja – aktualizacja*, red. J. Kręcidło, W. Linke, Warszawa 2017, s. 54–65).

1. Problem terminologii hebrajskiej i greckiej

W tekstach Ewangelii καρδία odnosi się do wnętrza ludzi jako do miejsca ich ukrytych myśli i zamiarów. To użycie jest zbieżne ze znaczeniem odpowiedników tego słowa w Starym Testamencie. Fonetyczne brzmienie hebrajskiego terminu *lēb*, oznaczającego serce, a zwłaszcza pełnej formy *lēbāb*, kojarzy się z biciem serca, którego nie widać, ale którego odgłos można usłyszeć. Konotację, która wskazuje na to, co znajduje się we wnętrzu człowieka i dla innych pozostaje ukryte, zanim zostaje wyrażone przez słowa czy mimowolnie ujawnione, mają pierwsze biblijne wzmianki.

Kiedy Abimelek usprawiedliwia się przed Bogiem, dlaczego zabrał żonę Abramowi, ujawnia motywację swojego postępowania jako dokonanego *betom-lēbāb* (Rdz 20, 5. 6). Pierwszy człon tej konstrukcji oznacza doskonałość w sensie niewinności i czystości. W tym przypadku dobrze ją tłumaczy wyrażenie „w szczerości serca”³, ponieważ zamiary władcy Geraru – w sensie dążenia znajdującego się wcześniej w jego w sercu – okazują się bez zarzutu z tego powodu, że Sara przedstawiła mu Abrahama jako brata, a nie jako swojego męża⁴.

W kontraście do pozytywnego sądu znajdują się dwie Boże oceny serca jako złego podmiotu zamiarów i myśli, które determinują działanie człowieka (Rdz 6, 5; 8, 21). W obydwu przypadkach negatywna diagnoza serca ludzi łączy się z reakcją Boga, który najpierw w swoim sercu boleje z powodu ich postępowania (Rdz 6, 6), dlatego postanawia ich zgładzić razem z częścią stworzenia (Rdz 6, 7), a następnie także w swoim sercu decyduje (dosłownie „do swego serca rzekł”), że już więcej nie sprowadzi na całą ziemię podobnego zniszczenia (Rdz 8, 21–22). Nie chodzi tutaj tylko o charakterystykę odczuwania i myślenia jako aktywności dokonywanej w sercu Boga, jak w przypadku typowego semickiego zwrotu „mówić w swoim sercu”, który znaczy po prostu „(po)myśleć” – także w sensie podjęcia postanowienia (Rdz 17, 17; 27, 41; 1 Sm 27, 1; 1 Krl 12, 26; Ps 14, 1; 35, 25; 53, 2; Koh 1, 16 i inne). Pierwsze wzmianki o sercu Boga, tworząc inkluzję narracji o potopie, przedstawiają Jego odczuwanie i myślenie, które zaraz zostaje objawione na zewnątrz No-

3 Septuaginta tłumaczy wyrażenie w obydwu przypadkach „w czystym sercu” (ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ).

4 Pozostałe trzy przypadki użycia tego wyrażenia odnoszą się do króla w Jerozolimie postępującego jak Dawid „w szczerości serca” przed Bogiem (1 Krl 9, 4; Ps 78, 72; 101, 2). Takiej doskonałości zaprzecza wprawdzie jego postępowanie w sytuacji analogicznej do położenia Abimeleka. Jednak pomimo podwójnego zła (cudzołóstwa z żoną Uriasza, a potem morderstwa męża) oraz próby ukrywania tego przed ludźmi Dawid zasługuje na takie określenie, ponieważ przed Bogiem uznał swoje postępowanie za grzeszne i zasługujące na śmierć (2 Sm 12, 5. 13).

emu: najpierw jako plan zagłady (Rdz 6, 13), a potem jako treść pierwszego przymierza (Rdz 9, 9–17).

W biblijnej literaturze sapiencjalnej wzmianki o sercu jako wnętrzu człowieka charakteryzują jego myśli i zamiary jako niewidoczne dla innych ludzi (Prz 20, 5; 25, 3). Szczególnie jest ono miejscem ukrywania złych planów i pragnień (Prz 12, 20), które czasami kryją się pod pozorem życzliwości (Prz 23, 7; 26, 25; Syr 12, 16). Jednak przed Bogiem nic się nie może ukryć nawet w sercu ludzi (Prz 15, 11; 21, 2; 24, 12).

2. Serce według Ewangelii Marka

Nowy Testament za pierwszą częścią Biblii przypisuje Bogu zdolność poznawania wnętrza ludzi określonego terminem „serce” (καρδία) (1 Kor 14, 25). Ta nadzwyczajna umiejętność charakteryzuje Jezusa. Na Jego wiedzy o ich wnętrzu opierają się zarówno słowa zaczerpnięte ze Starego Testamentu (Mk 7, 6 – por. Iz 29, 13) i Jego własne (Mk 2, 6. 8; 7, 19. 21; 8, 17), jak i Jego działania (Mk 3, 5; Łk 9, 47). Ten sam termin pojawia się w podobnej charakterystyce działania apostołów już w okresie popaschalnym (Dz 5, 3–4; 7, 51; 8, 21; 28, 27).

W Ewangelii Marka wzmianki o sercu w znaczeniu wnętrza człowieka otwierają i zamykają serię pięciu kontrowersji galilejskich (Mk 2, 1–3, 6). Termin ten występuje tylko w skrajnych perykopach tego cyklu (Mk 2, 6. 8; 3, 5). Przeciwnicy Jezusa w sercu ukrywają negatywne nastawienie do Niego i opinie o Nim. Jego wypowiedzi i działania świadczą zaś o znajomości ich wnętrza. Jako adresaci Jego słów i świadkowie Jego czynów zachowują wrogą postawę przez cały czas, nawet jeśli nie mogą Mu się otwarcie przeciwstawić, i próbują ukrywać przed innymi swoje negatywne sądy o Nim.

Termin ten odnosi się dwukrotnie do uczniów w łodzi. Ewangelista wyjaśnia, że przyczyną niezrozumienia przez apostołów znaczenia spotkania z Jezusem jest twardość ich serc oraz niepoznanie prawdziwego sensu rozmnożenia chlebów (Mk 6, 52). To zestawienie serca z chlebem powtarza się na zakończenie tzw. sekcji chlebów (Mk 6, 32–8, 21). Podczas przeprawy w łodzi przez jezioro Jezus apeluje do uczniów o przezwycięzenie zatwardziałości serca przez pokonanie wewnętrznego zaślepienia wobec wagi rozmnożenia chlebów (Mk 8, 17).

Serce jest trzykrotnie wzmiankowane w wypowiedziach Jezusa będących odpowiedzią na zarzut faryzeuszów i uczonych w Piśmie o niezachowywanie przez Jego uczniów tradycji starszych (Mk 7, 1–5). Początkiem repliki jest od-

wołanie się do Bożego oskarżenia u Izajasza (Mk 7, 6–7 z Iz 29, 13). Zawarta jest w nim antyteza „czcić Boga wargami – sercem być daleko od Niego”, która przeciwstawia nie tyle zewnętrzny kult wewnętrznemu oddawaniu Bogu czci, ile raczej ten pierwszy brakowi tego drugiego. Bliskość do Boga bowiem wyraża się nie w gestach widocznych na zewnątrz, ale w integralnej postawie człowieka obejmującej jego serce. Metafora serca służy też określeniu wnętrza człowieka jako źródła czynów podlegających ocenie moralnej i będących przyczyną prawdziwej nieczystości (Mk 7, 19. 21). Także trzy ostatnie wzmianki o sercu, które pojawiają się w nauczaniu Jezusa w jerozolimskim okresie działalności, uwydatniają konieczność integralnej postawy obejmującej wnętrze człowieka wierzącego w Boga (Mk 11, 23) i miłującego Go (Mk 12, 30. 33).

Ewangelia Marka nie odnosi terminu „serce” (καρδία) do wnętrza Jezusa. Ten brak ma znaczenie chrystologiczne. Biblia prawie wcale nie używa tego słowa na oznaczenie wnętrza Boga skrywającego przed innymi swoje zamiary. Metafora serca służy w jednym przypadku podkreśleniu pewnego paradoksu. Plany Boga nie tyle są ukryte i niepoznawalne, ile pozostają niezmiennie: „Zamiar Pana trwa na wieki; zamysły Jego serca – z pokolenia na pokolenie” (Ps 33, 11). W najbliższym kontekście Jego plany są przeciwstawione analogicznej aktywności ludzi: „Pan udaremnia zamiar narodów; przeszkadza zamysłom ludów” (Ps 33, 10)⁵. Kontrast ten oznacza, że tylko Jego plany są realizowane, a ich urzeczywistnienie przynosi pomyślność Jego ludowi: „Szczęśliwy naród, którego Bogiem jest Pan – lud, który On wybrał na dziedzictwo dla siebie” (Ps 33, 12). Innymi słowy, także te Jego zamiary, które metafora serca charakteryzuje jako ukryte, zostają ostatecznie objawione Jego ludowi przez ich realizację. Podobne znaczenie ma wyjątkowe w Nowym Testamencie oznaczenie wnętrza Jezusa przez termin καρδία: „Uczcie się ode Mnie, ponieważ cichy jestem i pokorny sercem” (Mt 11, 29). Wezwanie to następuje po twierdzeniu o poznaniu Ojca i Syna (Mt 11, 27–28). Choć treść tego poznania jest niedostępna dla ludzi określonych jako mądrzy i roztropni, to jednak zostaje objawiona tym, którzy są nazwani dziećmi (Mt 11,25)⁶.

3. Terminy σπλάγχνα i σπλαγχνίζεσθαι

W Nowym Testamencie współczesnemu rozumieniu serca jako siedliska duchowych przeżyć, myśli i uczuć odpowiada rzeczownik σπλάγχνα (liczba

5 Podobny kontrast wyraża sentencja sapiencjalna: „Wiele myśli w sercu człowieka, lecz rada Pana się ostanie” (Prz 19, 21).

6 Por. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur...*, dz. cyt., s. 273–275.

mnoga od σπλάγχων). Natomiast poruszenia tego wnętrza nazywa czasownik σπλαγχνίζεσθαι. Występowanie rzeczownika ogranicza się do jedenastu wzmianek w tekstach Łukasza i listach, czasownika zaś do dwunastu miejsc w Ewangeliach synoptycznych.

W kilku miejscach listów Nowego Testamentu rzeczownik odnosi się do wnętrza w sensie bliskim współczesnemu rozumieniu serca (2 Kor 7, 15; Flm 7, 12, 20; 1 J 3, 17)⁷, a tylko w jednym miejscu oznacza wnętrze w znaczeniu trzewi (Dz 1, 18). Znamienny jest paralelizm między καρδία a σπλάγχνα w dwóch tekstach Pawła. Apostoł przedstawia obrazowo kontrast między sobą a adresatami listu: „Usta nasze otwarły się do was, Koryntianie, nasze serce (ή καρδία ήμῶν) się rozszerzyło. Nie jest ciasno w nas, lecz jest ciasno w waszym sercu (ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν)” (2 Kor 6, 11–12). W drugim tekście, pisząc o motywacji swojego działania, Paweł wyznaje, że ma Filipian „w sercu” (ἐν τῇ καρδίᾳ) (Flp 1, 7), a następnie wskazuje na mocniejsze źródło swojej aktywności, które znajduje się „w sercu Chrystusa Jezusa” (ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ) (Flp 1, 8)⁸. Dwukrotnie w listach termin σπλάγχνα łączy się z wyrazem bliskoznacznym οἰκτιρμός, tak że konstrukcję spójnikową można oddać dosłownie jako „serce i czułość” albo hendiadys „serce [pełne] czułości” (Flp 2, 1), zaś wyrażenie z przydawką dopełniaczową – „serce miłosierne” (Kol 3, 12)⁹.

W Septuagincie rzeczownik σπλάγχων, używany w liczbie mnogiej σπλάγχνα, może oznaczać: wnętrze jako część ciała (2 Mch 9, 5, 6; Jr 28, 13)¹⁰; wnętrze jako miejsce odczuwania (Prz 12, 10; Syr 30, 7; 33, 5; Ba 2, 17) oraz samo uczucie (Mdr 10, 5). Ten sam rdzeń mają rzeczowniki oznaczające spożywanie wnętrza zwierząt ofiarnych w kulcie pogańskim: σπλαγχνισμός (2 Mch 6, 7, 21; 7, 42) i σπλαγχνοφάγος (Mdr 12, 5). Czasownik σπλαγχνίζεσθαι występuje tylko jeden raz w Septuagincie, jako określenie pogańskich uczt ofiarnych, w których pod przymusem mieli brać udział Żydzi (2 Mch 6, 8).

Tekst hebrajski, któremu odpowiada użycie słowa σπλάγχνα na oznaczenie wnętrza jako miejsca odczuwania, ma rzeczownik mający formalnie postać liczby mnogiej *rahāmîm*: „Sprawiedliwy jest troszczący się o życie zwierząt

7 W tych miejscach tak tłumaczy Biblia Tysiąclecia, wyd. 5. Ten termin jako metaforę serca określa J. Czerski, *Nowotestamentalna terminologia miłosierdzia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 1, s. 25.

8 Por. J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2011, s. 110 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, XI).

9 Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006, s. 315–316 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, XII).

10 Nie tylko to znaczenie ma w paralelnej wersji męczeństwa siedmiu braci i ich matki (4 Mch 5, 30; 10, 8; 11, 19), ale też oznacza wnętrze w znaczeniu bliskim współczesnemu rozumienia serca (4 Mch 14, 13; 15, 23, 29).

domowych, a wewnątrz (*rahāmîm*) nieprawego jest okrutne (Prz 12, 10)¹¹. Kontrast między troską o życie a brakiem litości wewnątrz jest szczególnie wymowny w brzmieniu hebrajskim. W liczbie pojedynczej *rehem* może znaczyć dosłownie łono macierzyńskie (Rdz 49, 25; Lb 12, 12; Jr 20, 18; Oz 9, 14). Biblia hebrajska mówi o zamknięciu łona kobiety w sensie niepłodności (Rdz 20, 18) oraz o jego otwarciu w znaczeniu płodności (Rdz 29, 31; 30, 22). Wyraz ten w liczbie mnogiej jest używany na określenie miłosierdzia identyfikowanego z tym wnętrzem (Rdz 43, 14. 30; Dn 1, 9; Iz 47, 6; Am 1, 11)¹².

Słowa, które mają podstawę wyrazową *RĤM*, określają pełną czułości i instynktowną miłość polegającą na konkretnych aktach litości w obliczu tragicznych wydarzeń i sytuacji¹³. Charakterystyczne jest użycie przymiotnika *rahûm*, kiedy Izrael odchodzi od Boga, oddając cześć złotemu cielcowi. Zamiast kary za złamane przymierze Bóg objawia wielkość swojego miłosierdzia: „A Pan zstąpił w obłoku, i [Mojżesz] zatrzymał się koło Niego, i wypowiedział imię Jahwe. Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: «JHWH, JHWH, Bóg miłosierny (hebr. *rahûm*; LXX: οἰκτίρμων) i litościwy (hebr. *hanûn*; LXX: ἐλεήμων), cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysięcy pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia»” (Wj 34, 5–7). W Biblii hebrajskiej te dwa przymiotniki użyte razem określają Boga Izraela (Wj 34, 6; 2 Krn 30, 9; Ne 9, 17. 31; Ps 86, 15; 103, 8; 111, 4; 145, 8; Jl 2, 13; Jon 4, 2)¹⁴. Przymiot-

11 Tutaj Biblia Tysiąclecia tłumaczy drugi człon paralelizmu antytetycznego: „Serce występnych okrutne”.

12 Por. A. Malina, *Miłosierdzie, czyli miłość dla opuszczonych*, w: *Miłosierdzie na peryferiach życia społecznego. 25 lat sympozjów piekarskich*, red. A. Wuwer, Piekary Śląskie 2016, s. 44–45.

13 Obok słów mających podstawę wyrazową *RĤM* ważną rolę odgrywają wyrazy wywodzące się z rdzenia *HSD*. Zazwyczaj oznaczają dobroć opierającą się nie tyle na instynktownych uczuciach, ile na wierności i trwałej łasce, ofiarowanych drugiej stronie jako znak przywiązania i pamięci (Rdz 40, 14; 47, 29; Joz 2, 12. 14). Terminy pochodne *RĤM* oraz *HSD* są odnoszone łącznie do postawy Boga. Wówczas ich użycie w konstrukcjach paralelnych wskazuje na ich synonimiczność lub przynajmniej ma funkcję wzajemnego wyjaśnienia ich znaczenia (Ps 25, 6; 40, 12; 103, 4; Iz 63, 7; Jr 16, 5; Oz 2, 21). Do tych głównych terminów można jeszcze dodać wyrazy pochodzące od rdzeni: *HWS* – „zatroszczyć się”, „patrzeć ze współczuciem” (Ps 72, 13; Iz 13, 18); *HML* – „mieć współczucie”, „oszczędzać” (Jr 13, 14; 21, 7); *HNN* – „okazać przychylność/łaskawość” (Wj 33, 19; Iz 27, 11; 30, 18; Ps 102, 18). Użycie tych słów jednocześnie potwierdza, że miłosierdzie obejmuje zarówno postawę współczucia, które rodzi się spontanicznie, jak i litości, która wynika z więzi zapewnionej przez wierność ją okazującego. Posługiwanie się nimi wskazuje na ich szeroki zakres semantyczny, który pokrywa się z odpowiadającymi im pojęciami: łaskawość, dobroć, miłość, troskliwość i łaska. Por. A. Sisti, *Misericordia*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rossani, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, s. 978.

14 Wyjątkiem może być odniesienie tych dwóch przymiotników do człowieka sprawiedliwego (Ps 112, 4b), choć mogą one określać Boga, który temu człowiekowi okazuje takie swoje przymioty; por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 477.

nik *rahûm* jest dwukrotnie użyty bez określenia *hanûn* (Pwt 4, 31; Ps 78, 38) oraz w jednym przypadku Boga określa tylko drugi atrybut bez pierwszego (Wj 22, 26)¹⁵.

Hiperbola o miłosierdziu trwającym do „tysiącznego pokolenia” służy uwydatnieniu roli niezawodnej pamięci Boga w jego okazywaniu¹⁶. Kiedy jest użyty tylko sam przymiotnik *rahûm*, wtedy odwołanie do tej pamięci jest uwydatnione przez powtórzoną litotę, czyli figurę retoryczną, która wzmacnia pozytywną treść przez zaprzeczenie jej przeciwieństwa: „Bogiem miłosiernym jest JHWH, Bóg twój, nie opuści cię, nie zgładzi cię i nie zapomni o przymierzu z twoimi ojcami, które im poprzysiągł” (Pwt 4, 31). Nadzieja na pamięć Boga, który nie opuszcza swojego ludu i okazuje mu litość, trwa aż do przyjścia Chrystusa. Na początku Ewangelii Łukasza pojawia się Zachariasz, którego imię znaczy „JHWH pamięta”. Rozpoczyna on od błogosławienia Boga za już rozpoczęte działania – za to, że „nawiedził lud swój i wyzwolił go” (Łk 1, 68) – oraz błogosławi Boga Izraela za miłosierdzie, które wkrótce „On okaże przodkom naszym i wspomni na swoje święte przymierze” (Łk 1, 72). Na końcu hymnu zapowiedź bliskiego odpuszczenia grzechów (Łk 1, 77) jest paralelna do szczególnego nawiedzenia Boga: „Dzięki miłosiernej litości (dosł. „miłosierdzia litości” – *σπλάγχνα ἐλέους*) naszego Boga nawiedzi nas z wysoka Wschodzące Słońce” (Łk 1,78).

Występowanie czasownika *σπλαγχνίζεσθαι* ogranicza się do Ewangelii synoptycznych. Dwa miejsca można zaklasyfikować w sensie szerokim jako paralelne wzmianki o współczuciu Jezusa z powodu położenia ludzi: pochodząca od narratora (Mt 9, 36; Łk 14, 14; Mk 6, 34) oraz we własnym wyznaniu Chrystusa o tym uczuciu (Mt 15, 32; Mk 8, 2). Ewangelia Marka ma dwie wzmianki o Jego współczuciu, które nie mają odpowiedników w perykopach paralelnych: w Jego reakcji na prośbę trędowatego (Mk 1, 41; por. Mt 8, 3; Łk 5, 13) i w prośbie ojca o pomoc dla opętanego syna (Mk 9, 22; paralelne perykopy [Mt 17, 14–21; Łk 9, 37–43a] nie mają dialogu między ojcem a Jezusem). Czasownik występuje również w tzw. tekstach własnych u Mateusza i Łukasza, czyli bez paraleli w innych Ewangeliiach. W pięciu tekstach przedstawia poruszenie litością wobec ludzi znajdujących się w sytuacji opuszczenia: pana wobec sługi niezdolnego spłacić ogromny dług (Mt 18, 27), Jezusa wobec niewidomych (Mt 20, 34)

15 Inny jest przypadek dziękczynienia za wybawienie od śmierci, które psalmista łączy z przymiotami Boga: „Łaskawy JHWH i sprawiedliwy, Bóg nasz jest miłosierny” (Ps 116, 5). Zamiast przymiotnika *rahûm* pojawia się równoznaczne z nim participium Piel od czasownika *RHM*. Aspekt werbalny jest bardziej widoczny w dwóch pozostałych przypadkach użycia tej formy, ponieważ ma ona sufiks zamimka osobowego, tak że można tłumaczyć ją przez „ten, który jest miłosierny dla nich” (Iz 49, 10) oraz „ten, który jest miłosierny dla ciebie” (Iz 54, 10).

16 Figura retoryczna „aż do tysiącznego” ma ten sens także w Wj 20, 6; Pwt 5, 10; 7, 9.

oraz wobec wdowy mającej pogrzebać jedyne go syna (Łk 7, 13), Samarytanina wobec porzuconego na drodze przez zbójców (Łk 10, 33), ojca wobec powracającego syna (Łk 15, 20).

4. Stopniowe objawienie współczucia

W Ewangelii Marka czasownik „odczuwać litość” (σπλαγχνίζεσθαι) oznacza okazanie miłosierdzia ludziom, którzy znajdują się w podobnym położeniu (Mk 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22). W odróżnieniu od użycia tego terminu w pozostałych Ewangeliach synoptycznych jego podmiotem jest zawsze Jezus, zaś cztery jego wystąpienia są ściśle związane z miejscem w narracji tej Ewangelii oraz odpowiadają rozwojowi Jego publicznej działalności.

Serię pierwszych uzdrowień dokonanych przez Jezusa zamyka narracja o oczyszczeniu trędowatego (Mk 1, 40–45; por. Mt 8, 2–4; Łk 5, 12–16). Ciężkie położenie chorego zależało nie tylko od rodzaju choroby, ale wiązało się z wykluczeniem społecznym i religijnym. Jego pojawienie się jest wyróżnione w warstwie gramatycznej: „I przychodzi do Niego trędowaty, błagając Go, padając na kolana i mówiąc Mu: «Jeśli zechciałbyś, możesz mnie oczyścić»” (Mk 1, 40). Składnia zdania – czasownik na początku w czasie teraźniejszym historycznym oraz trzy podporządkowane imiesłowy – podkreśla inicjatywę chorego, który nie jest jak inni przyprowadzony ani przyniesiony do Jezusa. Podobnie uwydatniona jest reakcja adresata prośby. Nie ogranicza się ona do deklaracji o uzdrowieniu, ale składa się na nią również wewnętrzny akt uzdrowiciela i Jego widoczny gest: „Poruszony litością (σπλαγχνισθείς)¹⁷, wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł do niego: «Chcę, bądź oczyszczony!»”. Okazane litości jest tutaj znakiem mocy Bożej. Tę interpretację wewnętrznego poruszenia potwierdza ruch Jego ręki. Jej wyciągnięcie jest znakiem potężnego działania Boga lub działania w imię Boga na rzecz ludu znajdującego się w sytuacji opuszczenia (Wj 3, 20; 6, 6; 7, 5; 14, 16. 21. 27; 15, 12 i in.). Moc Jezusa wyraża się w natychmiastowym oczyszczeniu. Kontrastuje to z uzdrowieniem Syryjczyka, który musiał udać się nad Jordan i siedmiokrotnie zanurzyć się w rzece (2 Krl 5, 8–14). Na ostateczny cel aktu pobudzonego litością wskazuje końcowe polecenie Jezusa: „Patrz, abyś nikomu nic nie powiedział, ale odejdz, pokaz

17 Na temat problemów tekstualnych w Mk 1, 41 zob. T. Kusz, *Oburzenie czy litość? Postawa Jezusa wobec trędowatego (Mk 1,41)*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło, Katowice 2009, s. 230–236; T. Bąk, *Jezus „zdjęty litością” czy „ogarnięty gniewem”? Analiza Mk 1,41 w świetle argumentów z krytyki tekstu*, „*Verbum Vitae*” 34 (2018), s. 215–247.

się kapłanowi¹⁸ i ofiaruj na swe oczyszczenia, co nakazał Mojżesz, na świadectwo dla nich” (Mk 1, 44). Wypełnienie polecenia ma przywrócić oczyszczonemu prawo do uczestnictwa w kulcie. Powrót do udziału w kulcie osoby uzdrowionej przez Jezusa oznacza, że Jego działalność ma przede wszystkim konsekwencje dla relacji ludzi do Boga. Właśnie ta naprawa więzi z Bogiem jest największą wartością w tym uzdrowieniu i innych.

Kolejne wystąpienia czasownika „odczuwać litość” (σπλαγχνίζεσθαι) oznaczają wewnętrzne poruszenie, które ma już wielu adresatów: ludzi zgromadzonych, by słuchać Jezusa. Ich bardzo szeroki krąg pojawia się w pierwszej wzmiance, która znajduje się w relacji o udaniu się Jezusa z uczniami na wypoczynek (Mk 6, 30–34). Ewangelista przedstawia Jego cztery czynności po przeprawie przez jezioro i przybyciu na miejsce: wyszedł (z łodzi), ujrzał, ulitował się i zaczął nauczać (Mk 6, 34). Wszystkie formy czasownikowe występują w liczbie pojedynczej, gdyż jeśli nawet uczniowie wyszli z łodzi razem z Jezusem, te cztery działania wyrażają wyłącznie Jego stosunek do ludzi. Tylko On poznaje ich potrzebę oraz reaguje na nią wewnętrznie i zewnętrznie. Jego widzenie przybyłych ludzi wzbudza w Nim litość nad nimi: „ulitował się nad nimi” (ἔσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτούς), ponieważ są opuszczeni. Ich stan charakteryzuje starotestamentalna metafora „jak owce niemające pasterza” (Za 13, 7; por. Lb 27, 17; 1 Krl 22, 17; 2 Krn 18, 16; Jdt 11, 19; Ez 34, 5. 8; Za 10, 2)¹⁹. Nauczanie to środek zaradczy na stan porzucenia ludzi. Ten stan jest zdiagnozowany zarówno przez Jego spojrzenie, jak i poruszenie litością.

Następna wzmianka o miłosierdziu znajduje się w narracji o drugim rozmnożeniu chlebów (Mk 8, 1–9; por. Mt 15, 29–39). Różni się ona od dwóch poprzednich tekstów, w których narrator informuje, że Jezus jest poruszony litością z powodu potrzeb ludzi: trędowatego proszącego o oczyszczenie (Mk 1, 41) oraz licznego tłumu niemającego pasterza (Mk 6, 34). Teraz sam Jezus mówi uczniom o swojej litości dla wielu ludzi: „Lituję się (σπλαγχνίζομαι)²⁰ nad tym tłumem, ponieważ pozostają przy Mnie już trzy dni i nie mają nic do jedzenia” (Mk 8, 2). Również tutaj, jak przed pierwszym rozmnożeniem chlebów, Jego uczucie nie jest samym żalem, lecz pragnieniem przyjscia z realną po-

18 Rodzajnik występujący przed rzeczownikiem (τῷ ἱερεῖ) oznacza, że nie chodzi o jakiegokolwiek kapłana, lecz o tego, który sprawuje obrzęd weryfikacji oczyszczenia. Procedura opisana w Księdze Kapłańskiej stanowiła, że samo ustąpienie trądu nie oznaczało jeszcze właściwego oczyszczenia. Prawo nakazywało zarówno stawić się przed kapłanem, aby uzyskać od niego oficjalne potwierdzenie uleczenia, jak i złożyć związaną z tym obrzędem ofiarę oczyszczenia (Kpł 14, 2–32).

19 Do tego samego obrazu nawiązuje zapowiedź Jezusa na drodze z wieczernika do Getsemani o uderzeniu w pasterza i rozproszeniu się owiec (Mk 14, 27). Również w tym przypadku nastąpi Jego działanie, odpowiadające negatywnemu położeniu uczniów (Mk 14, 28).

20 W tej formie gramatycznej czasownik występuje w Biblii greckiej tylko w tym miejscu oraz w tekście paralelnym pierwszej Ewangelii (Mt 15, 32).

mocą tym, którzy znajdują się w potrzebie, a są określani również tym razem jako „liczny tłum” (πολύς ὄχλος)²¹. W Ewangelii Marka takie komunikowanie przez Niego własnych uczuć i myśli szerszemu adresatowi jest wyjątkowe²². W porównaniu z poprzednią wzmianką o Jego litości widać znaczący postęp w charakterystyce tego uczucia: tym razem uczniowie słyszą od Jezusa o litości jako motywacji przyjscia z pomocą ludziom w ich potrzebach.

Ostatnia w Ewangelii Marka wzmianka o litości występuje w relacji o egzorcyzmie dokonany po zejściu z góry przemienienia (Mk 9, 14–29). Ojciec opętanego prosi Jezusa o litość nad sobą i synem. Dramatyzm ich położenia jest ukazany najpierw w opisie narratora ukazującym poważny stan dziecka (Mk 9, 20), a następnie w odpowiedzi ojca na pytanie o czas trwania opętania: „Od dzieciństwa. I często nawet w ogień go wrzucał i w wodę, by zgubić go. Ale jeśli coś możesz, pomóż nam, zlitowawszy się nad nami! (σπλαγχνισθεῖς ἐφ’ ἡμᾶς)” (Mk 9, 21d–22). Z jednej strony tak sformułowana prośba wyraża bezsilność dotkniętego przez cierpienie człowieka, z drugiej zaś pokazuje, że proszący apeluje do tego, co może być widziane, jako źródła skuteczności cudotwórcy. Trędowaty uzależniał uzdrowienie tylko od woli Jezusa: „Jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić” (Mk 1, 40). Adresat tej pierwszej prośby odpowiedział poruszony litością. Chociaż ojciec wydaje się podawać w wątpliwość moc cudotwórcy²³, to jednak odwołuje się do Jego litości. Obietnica Jezusa, że dla wierzącego wszystko jest możliwe (Mk 9, 23), doprowadza ojca do odkrycia, że najpierw on potrzebuje wsparcia dla swojej niedostatecznej wiary (Mk 9, 24)²⁴.

21 Sekwencja aktywności Jezusa i działań ludzi tym razem jest inna. Za pierwszym razem potrzebą tłumy szukającego Jezusa przed pierwszym rozmnożeniem chlebów było wysłuchanie Jego nauczania, a On, rozpoznawszy tę potrzebę, zaczął nauczać. Dopiero odpowiadając na uwagę uczniów o konieczności posilenia się ludzi, zajął się zaspokojeniem głodu cielesnego. Tutaj On sam rozpoznaje tę potrzebę.

22 Dwukrotnie Jezus mówi o swoim chceniu, posługując się formą 1. osoby liczby pojedynczej czasownika w trybie oznajmującym czasu teraźniejszego: w odpowiedzi na prośbę trędowatego – „Chcę, bądź oczyszczony” (Mk 1, 41) – oraz w modlitwie skierowanej do Boga Ojca – „Nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty” (Mk 14, 36).

23 Powątpiewanie ojca może mieć swoje źródło w niepowodzeniu uczniów próbujących egzorcyzmu. Mieli oni bowiem korzystać z powierzonej im władzy wyrzucania demonów (Mk 3, 15). Zapewne z tego powodu wątpliwości ojca zostają rozszerzone na Jezusa, który dał im taką władzę.

24 Por. A. Malina, *Jezus jako wierzący (Mk 9,23)?*, w: *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła*, red. M. Kowalski, Lublin 2014, s. 109–110.

Podsumowanie

Odpowiedź twierdząca na pytanie sformułowane w tytule wymaga pewnego uściślenia. Ewangelia Marka nie mówi o sercu Jezusa, posługując się terminem καρδιά, który w tekstach biblijnych określa zazwyczaj to, co jest skrywane przed innymi. Brak takich wzmianek ma znaczenie chrystologiczne w dwóch sensach. Po pierwsze, także inne teksty biblijne unikają mówienia w tym sensie o sercu Boga, ponieważ On odsłania swoje zamiary w dziejach zbawienia. Po drugie, narracja Marka, uwypuklając umiejętność natychmiastowego rozpoznawania serc ludzi, przedstawia Jezusa jako działającego z mocą Bożą. W tej Ewangelii Jego wewnętrzne poruszenia, które można łączyć z Jego sercem, są wyrażone przez czasownik σπλαγχνίζεσθαι. Z sercem kojarzone współczucie przynosi ocalenie znajdującym się w potrzebie. We wzmiankach o tym współczuciu można ponadto zauważyć postęp, który odpowiada rozwojowi publicznej działalności Jezusa. Dwie pierwsze wzmianki mają charakter narracyjny jako informacja dla czytelnika o litości będącej motywacją dla Jego cudownych interwencji – najpierw dla pomocy okazanej pojedynczemu człowiekowi, a potem dla troski o liczny tłum. Trzecia wzmianka o współczuciu znajduje się w Jego wypowiedzi zaadresowanej do uczniów. Czwarta zaś pokazuje, że proszący Go o pomoc rozpoznaje litość jako źródło Jego skutecznej działalności, która kontrastuje z niepowodzeniem uczniów usiłujących dokonać wcześniej egzorcyzmu. Miejsce tej wzmianki pasuje do zmiany w publicznej aktywności Jezusa: odtąd aż do wejścia do Jerozolimy koncentruje On swoją działalność na uczniach, aby ich wnętrza było ukształtowanego na wzór Jego serca.



JEZUS JAKO MESJASZ W J 10, 22–30

Zakończenie Ewangelii św. Jana (J 20, 31), stanowiące też jej podsumowanie, pokazuje, że – według ewangelisty – są dwa tytuły Jezusa, które najpełniej ukazują Jego godność i tożsamość: Mesjasz i Syn Boży. Tytuł Mesjasz, w greckim brzmieniu *Christos*, a w łacińskim *Christus*, już w I wieku stał się drugim członem imienia Boskiego Zbawiciela, o czym świadczą liczne wersety zarówno Dziejów Apostolskich, jak też listów nowotestamentowych. Również w Ewangelii św. Jana dwukrotnie pojawia się określenie „Jezus Chrystus” (J 1, 17; 17, 3), które stało się integralną częścią wyznania wiary chrześcijańskiej. Tę wiarę wyraźnie i jednoznacznie wyraża Marta, która w rozmowie z Jezusem oświadcza: „Ja mocno wierzę, że Ty jesteś Mesjaszem, Synem Bożym, który miał przyjść na świat” (J 11, 27). Godne uwagi jest to, że z kolei pod koniec rozmowy z Samarytanką sam Jezus ją zapewnia, że jest Mesjaszem, który miał przyjść i objawić im wszystko (J 4, 25–26). Takiego oświadczenia z Jego strony nie ma w żadnej Ewangelii synoptycznej.

Zupełnie inną postawę jednak przyjmuje Jezus w teologicznych dyskusjach z Żydami. Gdy bowiem oni spekulowali na temat pochodzenia Mesjasza oraz zastanawiali się nad wymową licznych znaków dokonywanych przez Jezusa z Nazaretu (J 7, 26–27. 31. 41–42), a potem wprost zażądali od Niego, by powiedział otwarcie, czy jest Mesjaszem (J 10, 24), On w swych odpowiedziach zdawał się mówić na temat inny niż ten, który interesował Jego współmówców (J 7, 28–29. 33–34. 37–38; 10, 25–30). Jednakże uważna analiza tych wersetów pozwala poznać, że Jezus nie ignorował spekulacji i pytań Żydów, lecz chciał ukazać im nowe horyzonty dawnych oczekiwań mesjańskich. W artykule tym chcemy bliżej przyjrzeć się Jego nauce zawartej w J 10, 25–30. Aby jednak lepiej ją zrozumieć, trzeba najpierw poznać kontekst, w którym została wygłoszona,

oraz sens postawionego przez Żydów pytania (10, 24), które jest punktem wyjścia teologicznej wypowiedzi Jezusa.

1. Teologiczno-historyczne tło pytania o mesjańskie posłannictwo Jezusa (J 10, 22–24)

Rozpoczynając nową jednostkę literacką, stanowiącą ostatnią część większej sekcji, która jest poświęcona nauczaniu Jezusa w świątyni jerozolimskiej (J 7–10)¹, ewangelista pisze: „Obchodzono wtedy w Jerozolimie uroczystość Poświęcenia Świątyni” (J 10, 22). Niektórzy egzegeci sądzą, że zdanie to jest wtrąconą w narrację uwagę chronologiczną, która nie ma większego znaczenia teologicznego (podobnie jak uwaga dotycząca miejsca nauczania w J 6, 59)². Inni natomiast – wprost przeciwnie – twierdzą, że ta wzmianka o święcie być może opiera się na rzeczywistych wspomnieniach ewangelisty, lecz przede wszystkim jest związana z symbolicznym przesłaniem tekstu Janowego³. Jest też wreszcie duża grupa uczonych, którzy uważają, że umieszczenie dyskusji Jezusa z Żydami, zapisanej w J 10, 22–39, w dniu obchodzonego zimą święta ma charakter historyczny, ale św. Jan podaje ją też w tym celu, by w tym kontekście po raz kolejny uwypuklić godność i tożsamość Jezusa (ukazując m.in. związek między poświęceniem świątyni a poświęceniem Jezusa i posłaniem Go na świat przez Ojca – J 10, 36)⁴. Właśnie to trzecie stanowisko egzegetów oddaje właściwie złożoność tekstu św. Jana. Ewangelista ten bowiem niemal w każdej perykopie podaje ważne dla niego szczegóły topograficzne i chronologiczne, które są oparte na wspomnieniach naocznych świadków, a przez to mają walor historyczny, ale w jego narracji uzyskują też charakter symboliczny i mają za zadanie obrazowo wyjaśniać czytelnikowi mesjańskie i zbawcze posłannictwo Jezusa oraz Jego godność Syna Bożego (zob. np. J 2, 13; 4, 6; 5, 1–2; 6, 4; 7, 2; 9, 7; 19, 31 i in.). W jaki sposób jednak liturgiczne tło święta Poświęcenia Świątyni jest związane z pytaniem, które wówczas Żydzi zadają

1 Szczegółową analizę struktury literackiej J 7–10 można znaleźć w: L. Schenke, *Joh 7–10: Eine dramatische Szene*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft” 80 (1989), s. 172–192.

2 Por. J. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. 2. Teil. Kommentar zu Kap. 5–12*, Freiburg 1971, s. 382; L. Morris, *The Gospel according to John. The English Text, with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids 1977, s. 517.

3 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell’Evangelo secondo Giovanni*, Cinisello Balsamo 2007, s. 670.

4 Por. R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII. Introduction, Translation, and Notes*, New York 1966, s. 405 (The Anchor Bible); T. Tomaszewski, *Jezus Chrystus konsekrowany jako nowa świątynia (J 10,22–39)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 14 (2009), s. 221–228.

Jezusowi: „Dokąd będziesz nas trzymał w niepewności? Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam otwarcie!” (J 10, 24)?

Ustanowienie tego święta jest obszernie opisane w 1 Mch 4, 36–61 i 2 Mch 10, 1–8⁵. Miało to miejsce w 167 roku przed Chrystusem, kiedy Juda Machabeusz dokonał oczyszczenia świątyni jerozolimskiej, zbezczeszczonej trzy lata wcześniej przez Antiocha Epifanesa IV, który polecił postawić w niej ołtarz pogański i złożyć na nim ofiarę ku czci Zeusa Olimpijskiego. Po pokonaniu wrogich wojsk i zdobyciu Jerozolimy Żydzi zburzyli pogański ołtarz, odnowili zniszczone budowle oraz sporządzili nowe naczynia święte i ołtarze do składania ofiar. Po wykonaniu wszelkich niezbędnych prac, w 25 dniu miesiąca Kislew kapłani złożyli na nowym ołtarzu ofiarę całopalną, a cały lud zebrany w Jerozolimie z radością świętował to wydarzenie przez osiem dni. Wtedy też Juda postanowił, że każdego roku będą obchodzić radosną uroczystość poświęcenia ołtarza (1 Mch 4, 59).

W języku hebrajskim święto to nosi nazwę Chanuka. Na język grecki została ona przetłumaczona rzeczownikami *enkainismos* (1 Mch 4, 56. 59; 2 Mch 2, 9. 19) oraz *ta enkainia* (J 10, 22), które dosłownie oznaczają „odnowienie”, „inaugurację” zgodnego z Prawem kultu w odnowionej świątyni⁶. Dla Żydów ustanowienie tego święta miało duże znaczenie religijne i historyczne. Po pierwsze, było ono pierwszym świętem wprowadzonym z woli ludzi. Do tej pory wszelkie święta obchodzone rokrocznie były nakazane w Prawie. Decyzja Judy Machabeusza, walecznego wodza, który poprowadził lud do bohaterskiej walki i wprowadził liturgiczną pamiątkę zwycięstwa nad prześladowającymi Izrael poganami, była bezprecedensowa⁷ i świadczyła o jego wielkim autorytecie w narodzie. Po drugie, święto Poświęcenia Świątyni przypominało Żydom, że oczyszczenie ich narodowego sanktuarium było owocem śmierci wielu męczenników, którzy pod wodzą Machabeuszów oddali swe życie za wolność praktykowania własnej religii. Tym samym stanowi ono punkt kulminacyjny religijnego odrodzenia Izraela, symboliczne uzewnętrznienie prawdy, że Bóg i wiara w Niego są dla Żydów największą wartością⁸.

5 Odnośnie do tego zob. szerzej: E. Nodet, *La Dédicace, les Maccabées et le Messie*, „Revue Biblique” 93 (1986), s. 323–340; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 521–525; T. Tomaszewski, *Kontekst biblijny ustanowienia Święta Poświęcenia Świątyni (Chanuki)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 12 (2007), s. 177–187. Zob. też: T. Tomaszewski, *Kontekst historyczny ustanowienia Święta Poświęcenia Świątyni (Chanuki)*, w: *Historia Ecclesiae in Pomerania. Księga jubileuszowa poświęcona ks. prof. zw. dr hab. Lechowi Bończa-Bystrzyckiemu*, red. Z. Lec, G. Wejman, Szczecin 2008, s. 199–215.

6 Por. T. Tomaszewski, *Jezus Chrystus konsekrowany...*, dz. cyt., s. 214–215.

7 Por. T. Tomaszewski, *Kontekst biblijny...*, dz. cyt., s. 183.

8 Por. T. Tomaszewski, *Kontekst biblijny...*, dz. cyt., s. 186.

W czasach Jezusa Judea znowu była okupowana przez pogan. Chociaż Rzymianie nie odbierali Żydom wolności religijnej, to jednak różne środowiska o poglądach nacjonalistycznych postrzegały ich obecność w Jerozolimie jako bezczeszczenie ich świętego miasta. W tym kontekście święto Poświęcenia Świątyni, przypominające bohaterskie czyny oraz męczeństwo Machabeuszy, ożywiało ich oczekiwania mesjańskie⁹. W 1 Mch 4, 46 jest ukazana nadzieja Judy, że kiedyś ukaze się prorok, który zadecyduje, co należy uczynić ze zbezczeszczonymi kamieniami ołtarza, a tym samym doprowadzi do końca dzieło oczyszczenia świątyni. W Ewangelii św. Jana nic nie wskazuje na to, by Żydzi okupowani przez Rzymian żywili takie nadzieje. Wydaje się jednak, że pojawienie się proroka dokonującego wielkich czynów podczas uroczystych obchodów Poświęcenia Świątyni mogło wzmocnić napięcia mesjańskie oraz odnowić dyskusje, które prowadzili ze sobą Żydzi w czasie Święta Namiotów, zastanawiając się, czy Jezus jest Mesjaszem (J 7 26. 41)¹⁰. Tym razem swe pytanie kierują bezpośrednio do Jezusa: „Dokąd będziesz nas trzymał w niepewności? Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam otwarcie!” (J 10, 24). Ci jednak, którzy wyobrażali sobie Mesjasza jako walecznego wodza i wybawcę narodu spod obcego panowania, nie domagali się od Jezusa wielu dobrych czynów (por. J 10, 31–32), ale jednego wielkiego czynu, który wyraźnie świadczyłby o tym, że właśnie On jest Mesjaszem działającym zgodnie z ich przekonaniem¹¹.

Symboliczne powiązanie z oczekiwaniami mesjańskimi może też mieć szczególność zawarty w J 10, 23, gdzie św. Jan pisze, że Jezus w czasie uroczystości Poświęcenia Świątyni przechadzał się w portyku Salomona. Wybór tego właśnie miejsca mógł być najpierw spowodowany tym, że krużganek ów znajdował się po wschodniej stronie w zewnętrznym dziedzińcu świątyni i zimą (a właśnie wtedy przypada święto Chanuka) daje dobrą osłonę przed chłodnym wiatrem wschodnim¹². Z drugiej jednak strony na uwagę zasługuje fakt, że – zgodnie z informacją Józefa Flawiusza – krużganek ten był jedyną częścią świątyni Salomonowej, która nie została zburzona przez wojska babilońskie i przetrwała do czasów Jezusa¹³. To zatem nietypowe w opisach Janowych,

9 Por. S. Bergler, *Jesus, Bar Kochba und das Messianische Laubhüttenfest*, „Journal for the Study of Judaism”, 19 (1998) nr 2, s. 180–181.

10 Por. W. Klaiber, *Das Johannesevangelium*, t. 1: *Joh 1,1 – 10,42*, Göttingen 2017, s. 283.

11 Por. S. Bergler, *Jesus, Bar Kochba...*, dz. cyt., s. 181–182.

12 Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1975, s. 266 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4).

13 Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* 20, 9, 7. Odnośnie do tego por. J. C. VanderKam, *John 10 and the Feast of the Dedication*, w: *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins*, red. J. J. Collins, T. H. Tobin, Lanham 1990, s. 205–206.

swobodne przechadzanie się Jezusa w portyku Salomona może symbolicznie ukazywać Go jako nowego Syna Dawida, który zastąpi Salomona, wznosząc świątynię swego ciała (por. J 2, 21)¹⁴. Ponadto, o ile uroczystość Poświęcenia Świątyni przypominała Żydom o wyzwoleniu ich narodu spod obcego panowania, o tyle Jego obecność w świątyni w takim dniu, po dokonaniu cudownego uzdrowienia niewidomego od urodzenia (J 9), ma uświadomić tym, którzy w Niego wierzą, że przyszedł On w tym celu, by przynieść ludziom największe ze wszystkich wyzwolenie, a mianowicie wybawienie od grzechu¹⁵.

2. Tożsamość Jezusa w świetle dokonywanych przez Niego dzieł

Odpowiadając na usilne żądanie: „Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam otwarcie!” (J 10, 24), Jezus stwierdza: „Powiedziałem wam, a nie wierzycie. Czyny, których dokonuję w imię mojego Ojca, świadczą o Mnie” (w. 25). Odpowiedź ta w pierwszym momencie może wywołać konsternację, nigdzie bowiem w dyskusji z Żydami Jezus nie użył słowa „Mesjasz”, a tym bardziej nie odniósł tego tytułu do siebie. Taka Jego postawa, przedstawiona przez św. Jana, harmonizuje z sekretem mesjańskim św. Marka, który wielokrotnie pisze, że Jezus zabraniał ujawniać Jego tożsamości zarówno uzdrowionym lub świadkom uzdrowienia (Mk 1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26), jak też duchom nieczystym, które Go znały (1, 25. 34; 3, 11–12). Zatem słów z J 10, 25 „Powiedziałem wam, a nie wierzycie” nie należy rozumieć w sensie: „Już wam przecież powiedziałem, że jestem Mesjaszem”, ale: „Już wam powiedziałem, kim naprawdę jestem, ale Mi nie uwierzyliście”¹⁶.

O tym, kim Jezus jest w swej istocie, świadczą Jego czyny (*ta erga*) dokonywane w imię Ojca. Brian C. Dennert swego czasu sugerował, że w J 10, 25 została poruszona kwestia dzieł Jezusa głównie ze względu na to, że obchody Poświęcenia Świątyni były związane z wielkimi czynami Machabeuszy, które w literaturze rabinistycznej urosły wręcz do rangi cudów¹⁷. Należy jednak zauważyć, że temat cudów Jezusa jest motywem przewodnim całej Ewangelii

14 Taką symbolikę proponuje F. Manns, *L'Évangile de Jean et la Sagesse*, Jérusalem 2003, s. 502; E. Nicolaci, *Egli diceva loro il Padre: i discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5–12*, Roma 2007, s. 294.

15 Por. J. R. Lancaster, R. L. Overstreet, *Jesus' Celebration of Hanukkah in John 10*, „Bibliotheca Sacra” 152 (1995), s. 332.

16 Por. H. N. Ridderbos, *The Gospel according to John. A Theological Commentary*, Grand Rapids 1992, s. 368.

17 Por. B. C. Dennert, *Hanukkah and the Testimony of Jesus' Works (John 10:22–39)*, „Journal of Biblical Literature” 132 (2013), s. 431–451.

św. Jana, a w sposób szczególny jest obecny w kilku ważnych jej fragmentach. Najpierw odgrywa ważną rolę w mowie apologetycznej (J 5, 17–47). Choć jej punktem wyjścia jest spór o świętowanie szabat (ww. 16–18), to jednak Jezus w dyskusji z Żydami nie zajmuje się kwestią czynności dozwolonych lub zabronionych, która z Jego punktu widzenia nie ma żadnego znaczenia, lecz dziełami wspólnie wykonywanymi przez Ojca i Syna, do których należy przede wszystkim wskrzeszanie umarłych i dokonywanie sądu. Nawijając więc do swej władzy czynienia cudów, podkreśla, że Jego czyny w rzeczywistości są czynami samego Ojca (5, 19) i że nawet On sam z siebie nic czynić nie może (5, 30). Nie oznacza to bynajmniej, że Jezus jest ograniczony w swym działaniu, lecz że istnieje absolutna jedność i zgodność między Nim a Ojcem¹⁸. Co więcej, zdania Jezusa można odwrócić i powiedzieć, że także Ojciec nic nie czyni sam, bo całe działanie przekazuje Synowi (ww. 22, 27), Syn natomiast nie zajmuje miejsca Ojca, lecz w każdym swym czynie posłusznie wypełnia Jego wolę (w. 30)¹⁹.

Temat ten powraca po raz kolejny w mowie pożegnalnej wygłoszonej w wieczerniku (J 14, 10–12). Odpowiadając na prośbę Filipa „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy” (w. 8), Jezus oświadcza, że nie musi mu wyjawiać szczególnej wizji swego Ojca, ponieważ „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (w. 9) oraz „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie” (ww. 10 i 11). Z wypowiedzi tych nie wolno wyciągać wniosku, że Ojciec i Syn są tą samą osobą, lecz że przenikają siebie nawzajem, mieszkają w sobie²⁰, co jest możliwe dzięki temu, że Bóg ma naturę duchową (J 4, 24). W sposób widzialny zaś o jedności istniejącej między Ojcem i Synem świadczą dzieła dokonywane przez Syna, które własnymi oczami mogli oglądać Jego uczniowie i które wyraźnie wskazują na obecność w Nim moc Bożą. Prawdę tę Jezus wyraża w J 10, 25 i 38 słowami: „Czyni, których dokonuję w imię mojego Ojca, świadczą o Mnie”. Dlatego „choćbyście Mi nie wierzyli, wiercie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu”. Zawarte w wersecie wyrażenie „w imię mojego Ojca” (*en tō(i) onomati tou patros*) należy rozumieć w tym sensie, że Jezus występuje jako wysłannik Ojca oraz swymi czynami objawia Ojca działającego za Jego pośrednictwem w świecie²¹.

W kontekście tych trzech tekstów – J 5, 19–30; 10, 25 i 14, 10–12 – powstaje pytanie: czy da się ustalić, jakie konkretnie dzieła świadczą o posłannictwie

18 Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana...*, dz. cyt., s. 197.

19 Por. S. Mędala, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 316.

20 Por. C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, t. 1, Grand Rapids 2003, s. 945.

21 Por. J. Zumstein, *Das Johannesevangelium*, Göttingen 2016, s. 402 (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 2); X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo...*, dz. cyt., s. 672–673.

Jezusa od Boga Ojca? Jest bowiem rzeczą znaną, że zawsze, gdy Jezus powołuje się na świadectwo swych czynów, mówi o nich ogólnie *erga* („dzieła”), nie uściślając ich natury i nie podając bezpośrednio żadnych przykładów (por. J 5, 20. 36; 7, 3; 9, 4; 10, 25–38; 14, 10–12; 15, 26). Johannes Riedl uważa, że „dzieła” te oznaczają całe zbawcze dzieło Jezusa, które zostało dopełnione na krzyżu i w zmartwychwstaniu²². Także Siegfried Schulz w swym komentarzu stwierdza, że odnoszą się one do całej objawieńczej działalności Jezusa, do której też należą cuda, zaraz potem jednak uzupełnia, że tok dyskusji w 5, 19nn pozwala przypuszczać, iż chodzi tu przede wszystkim o sędzenie i wskrzeszanie umarłych, ta władza bowiem dobitnie świadczy o Jego boskim pochodzeniu²³. Również inni egzegeci są zdania, że dzieła, na które powołuje się Jezus, obejmują całą Jego ziemską działalność, czyli zarówno Jego słowa, jak też cuda, które ewangelista nazywa wielokrotnie znakami (*sēmeia*), albowiem objawiają Jego Boską chwałę (zob. np. J 2, 11; 11, 4) oraz wskazują na to, że jest On Mesjaszem i Synem Bożym (20, 30–31)²⁴.

Te opinie egzegetów są przekonujące, ale należy je uzupełnić dwiema uwagami. Po pierwsze, Jezus w swych mowach wyraźnie rozróżnia „dzieła” w liczbie mnogiej – *erga* (J 5, 20. 36; 7, 3; 9, 4; 10, 25–38 i in.) – oraz „dzieło” w liczbie pojedynczej – *ergon*. W tym drugim przypadku określenie „dzieło” albo odnosi się do jednego konkretnego cudu dokonanego przez Jezusa (J 7, 21; 10, 32–33), albo oznacza zbawcze „dzieło Ojca”, będące synonimem Jego zbawczej woli (J 4, 34; 6, 29; 17, 4). Ponieważ Jezus wolę tę wypełnia posłuszenie i z heroicznym poświęceniem (J 5, 30), dzieło to staje się celem Jego posłannictwa (J 6, 38–40), a nawet codziennym pokarmem (J 4, 34). Wszakże to dzieło (*ergon*) składa się z wielu konkretnych „dział” (*erga*), poprzez które urzeczywistnia On swą misję²⁵. W J 5, 36; 10, 25. 32. 37–38; 14, 10–12 Jezus mówi ogólnie o „działach” w liczbie mnogiej i nie wyjaśnia dokładnie, o jakie czyny Mu chodzi. Na płaszczyźnie literackiej nie da się też udowodnić, że chodzi Mu wyłącznie o władze Boskie, wymienione w J 5, 21–30. Zgodnie z opinią Rudolfa Schnackenburga w wierszu tym należy raczej widzieć wszystkie dzieła, których Jezus dokonał z woli Ojca podczas swej ziemskiej działalności,

22 Por. J. Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes*, Freiburg–Basel–Wien 1973, s. 239, 244–246.

23 Por. S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1978, s. 95.

24 Por. m.in. W. Nicol, *The Sēmeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, Leiden 1972, s. 116; H. N. Ridderbos, *The Gospel according to John...*, dz. cyt., s. 372. Niektórzy egzegeci ponadto sugerują, że „dzieła” te odnoszą się nie tylko do konkretnych czynów Jezusa, ale obejmują również wszystko, co zostało stworzone przez Słowo i co sławi autor Prologu w J 1, 1–3. Por. T. L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York–Oxford 1997, s. 377; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 778 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, 4/1).

25 F. Grob, *Faire l'oeuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'Évangile de Jean*, Paris 1986, s. 168–169.

a które stanowią integralną część całego dzieła zbawienia i objawienia, urzeczywistnianego przez Niego na ziemi²⁶. W sposób szczególny zaś dziełami mającymi wartość świadectwa są cuda, które w tej Ewangelii w większości przypadków stanowią punkt wyjścia do kontrowersji z Żydami i do objawieniowych mów Jezusa²⁷. One bowiem potwierdzają prawdziwość Jego wypowiedzi, w sposób uchwytny dla ludzkich zmysłów symbolizują życie obiecane tym, którzy w Niego wierzą²⁸, a tym samym też wskazują na Jego mesjańskie posłannictwo. Ukazują Go jednak nie jako politycznego wodza walczącego z obcym okupantem o wolność swego narodu, lecz jako Pana wszechrzeczy, który darzy miłością każdego człowieka oraz troszczy się o jego zdrowie duchowe i życie wieczne.

3. Jezus jako mesjański Pasterz czasów ostatecznych

Choć Jezus uczynił wiele znaków wymownie świadczących o Jego posłannictwie i tożsamości, to jednak Żydzi Mu nie wierzą. Przyczynę ich niewiary ujawnia On słowami, które zarazem brzmią jak oskarżenie: „Ale wy nie wierzycie, bo nie jesteście z moich owiec. Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną, a Ja daję im życie wieczne. Nie zginą na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki” (J 10, 26–28). W wypowiedzi tej nawiązuje do przypowieści o Dobrym Pasterzu (J 10, 1–18), krótko ją podsumowując i podkreślając płynące z niej przesłanie moralne i teologiczne.

Porównując siebie do pasterza, a swych uczniów do owiec, Jezus posługuje się obrazem głęboko zakorzenionym w kulturze ludzi Bliskiego Wschodu, często występującym w Starym Testamencie i przez to również dobrze znanym Jego słuchaczom²⁹. Przenosząc doświadczenie pasterskie na relacje międzyosobowe, pisarze biblijni żywili przekonanie, że w życiu społecznym bycie pasterzem oznacza przyjęcie odpowiedzialności za powierzonych sobie ludzi. Na

26 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, dz. cyt., s. 173.

27 Egzegeci są w większości zgodni pod tym względem. Tak uważa np. R. Brown, *The Gospel according to John I–XII...*, dz. cyt., s. 227; H. Strathmann, *Il Vangelo secondo Giovanni*, Brescia 1973, s. 182; J. Bernard, *Témoignage pour Jésus-Christ; Jean 5, 31–47*, „Mélanges de Science Religieuse” 36 (1979), s. 22.

28 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell’Evangelo...*, dz. cyt., s. 672.

29 Odnośnie do tego por. J. Beutler, *Die alttestamentlich-jüdische Hintergrund der Hirtenrede in Johannes 10*, w: *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context*, red. J. Beutler, R. T. Fortna, Cambridge 1991, s. 18–32; R. Rumianek, *Obraz pasterza na Starożytnym Wschodzie i w Biblii*, „Studia Theologica Varsoviensia” 19 (1981) nr 1, s. 7–20; C. W. Skinner, *The Good Shepherd παρρησία (John 10:1–21) and John’s Implied Audience: A Thought Experiment in Reading the Fourth Gospel*, „Horizons in Biblical Theology” 40 (2018), s. 183–202; W. Chrostowski, *Pasterz*, w: *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 674–675.

tej podstawie tytuł pasterza (hebr. *ro'eh*, gr. *poimēn*) przypisywali wszystkim, którzy sprawowali jakąkolwiek władzę w Izraelu: Mojżeszowi i jego następcy Jozuemu (Lb 27, 16–17; Iz 63, 11), Dawidowi (2 Sm 24, 17 LXX), innym królom izraelskim (1 Krl 22, 17) oraz tym, którzy pełnili w narodzie funkcje kierownicze (Za 10, 3; 11, 3; 13, 7; Ez 34, 1–10). Byli przy tym świadomi, że naród wybrany jest przede wszystkim Bożą owczarnią (Ps 78, 52; Jr 13, 17; Mi 7, 14), wspólnotą, której pasterzem godnym zaufania jest sam Bóg. Pasię On swą trzodę łagodnie, jest zatroskany o jej pożywienie i życie, zapewnia jej spokój i bezpieczeństwo i nigdy nie zawiedzie tych, którzy Mu zaufali (Ps 23, 1–4; 80, 2; Iz 40, 11). Ci, którym powierzył opiekę nad swym ludem, zawiedli, dlatego dokonuje surowego sądu nad złymi pasterzami (Jr 23, 1–2; Ez 34, 1–10) i zapewnia, że On sam zatroszczy się o swoje owce (Jr 23, 3; Ez 34, 11–16). Przez proroków zapowiada też, że ustanowi nad nimi dobrego pasterza, którym będzie sługa Dawid i który w imieniu Boga będzie panował nad Izraelem (Ez 34, 23).

Wielokrotnie przytaczane wyżej teksty Ez 34, 23–24 i Za 11, 4–17, nawiązujące do Jr 23, 4, świadczą o tym, że od czasów przesiedlenia babilońskiego niektórzy pisarze biblijni porównywali oczekiwanego Mesjasza do pasterza, który miał być posłuszny woli Boga i w Jego imieniu miał kierować narodem wybranym³⁰. Nie jest zatem dziwne to, że w odpowiedzi na żądanie Żydów „Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam otwarcie!” (J 10, 24), Jezus odpowiada, kreśląc przed ich oczyma obraz pasterza znany zarówno z tej właśnie tradycji, jak też z nauczania ówczesnych rabinów³¹. Symbol pasterza i jego trzody jest zresztą jednym z ulubionych obrazów, którym Jezus posługuje się we wszystkich czterech Ewangeliach, aby opisać zadania proroków, apostołów i posłanego przez Boga miłosiernego Mesjasza czasów ostatecznych (Mt 7, 15; 9, 36; 10, 6, 16; 15, 24; 25, 32; Mk 14, 27–28; Łk 12, 32; 15, 4–7; J 10, 1–18; 21, 15–17)³². W tych wypowiedziach, a zwłaszcza w J 10, jest wyraźnie widoczne nawiązanie do metafory zawartej w Ez 34, według której Izrael jest podobny do owczarni bezwzględnie wykorzystywanej przez złych pasterzy, wydanej na pastwę złodziei i rozbójników i rozproszonej, podczas gdy Jezus jest obiecany przez Boga eschatologicznym pasterzem, który otacza opieką owce pozbawione prawdzi-

30 Por. S. Jędrzejewski, *Koncepcje mesjańskie judaizmu po deportacji babilońskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 57 (2004) nr 3, s. 174.

31 Odnosnie do tego zob. J. D. M. Derrett, *The Good Shepherd: St. John's Use of Jewish Halakah and Haggadah*, „Studia Theologica” 27 (1973), s. 25–50.

32 Por. W. Tooley, *The Shepherd and Sheep Image in the Teaching of Jesus*, „Novum Testamentum” 7 (1964) nr 1, s. 15–25.

wego przewodnika, wyprowadza je z zasadzki, broni przed atakami wroga i nawet oddaje za nie swe życie³³.

W J 10, 26 Jezus daje do zrozumienia, że Jego owczarnię tworzą ci, którzy w Niego wierzą, ci natomiast, którzy nie wierzą, znajdują się poza tą skupioną wokół Niego wspólnotą. Żydzi domagali się od Niego, by powiedział otwarcie, czy jest Mesjaszem (J 10, 24), choć On swymi czynami i słowami wielokrotnie już udowodnił, kim jest i skąd pochodzi. Swym żądaniem zatem chcieli usunąć konieczność wiary i zastąpić ją wiedzą³⁴. Jezus jednak oświadcza, że główną więzią łączącą z Nim Jego owce jest wiara zrodzona ze słuchania Jego głosu. W tej relacji każda ze stron ma własne zadania do spełnienia. Z jednej strony podstawową cechą i zarazem zadaniem uczniów jest – na wzór owiec – słuchanie głosu swego Pasterza i podążanie za Nim wszędzie tam, gdzie On idzie (J 10, 27). Z drugiej natomiast zadaniem Pasterza jest dogłębne poznanie swych uczniów i udzielenie im życia wiecznego (w. 27b. 28a)³⁵. W tej dwustronnej relacji ważną rolę odgrywa głos, o którym Jezus mówił też w rozwiniętej alegorii o Dobrym Pasterzu (J 10, 3–5. 16). W jej świetle można stwierdzić, że tym właśnie głosem Jezus przywołuje do siebie każdego po imieniu i nawiązuje z nim osobową więź. Każdy ma swój własny, specyficzny głos. Ci zatem, którzy są otwarci na Jego wezwanie, umieją rozpoznać Jego jedyny w swoim rodzaju głos jako głos swego pasterza i przyjmują zawarte w nim orędzie, które wskazuje im drogę do życia wiecznego. Gdy wierzący w Jezusa okazują Mu posłuszeństwo jak owce swemu pasterzowi, idąc za Nim bezpieczną drogą i znajdując się pod Jego opieką, mogą być pewni, że nie zginą na wieki (por. 10, 28a)³⁶.

Zapewniając tych, którzy podążają za Jego głosem, że „nie zginą na wieki”, Jezus zarazem oświadcza: „i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki” (J 10, 28b). Po tej deklaracji natychmiast dodaje drugie zapewnienie: „Ojciec mój, który Mi je dał, jest większy³⁷ od wszystkich. I nikt nie może ich wyrwać z ręki mego Ojca” (w. 29). W wypowiedzi tej da się zauważyć aluzję do Ps 95, 7, gdzie jest obecne zarówno porównanie członków narodu wybranego do owiec, które

33 Por. C. Lesquivit, X. Léon-Dufour, *Pasterz i trzoda*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1982, s. 654.

34 Por. R. D. Kysar, *John 10:22–30*, „Interpretation” 43 (1989) nr 1, s. 67.

35 Por. B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Katowice 2009, s. 191.

36 Szerzej na ten temat zob. B. Urbanek, *Rola głosu...*, dz. cyt., s. 194–202.

37 W tym miejscu rękopisy starożytne mają dwie różne lekcje i uczeni wciąż nie są do końca pewni, która z nich jest bardziej pierwotna. W niniejszym artykule została przyjęta lekcja *hos... meidzōn estin* („który... jest większy”), obecna m.in. w P66 i A oraz w przekładzie Biblii Tysiąclecia. Argumenty za przyjęciem tej lekcji przytacza J. Whittaker, *A Hellenistic Context for John 10, 29*, „Vigiliae Christianae” 24 (1970) nr 4, s. 241–245.

pasąc się na Bożym pastwisku, są w ręku Boga, jak też usilne wezwanie do słuchania głosu swego Pasterza³⁸. Wychodząc z tego obrazu, Jezus tymi samymi słowami mówi o swojej ręce i ręce Ojca. W tekstach biblijnych ręka często jest symbolem mocy i władzy oraz wskazuje na możliwość pomocy i otoczenia opieką³⁹. Boża ręka jest wszechmocna: ona stworzyła cały świat, do niej należy wszystko, co w tym świecie się znajduje (Iz 66, 2), i właśnie ona zapewnia wybawienie i trwałe bezpieczeństwo tym, którzy ufają Bogu (Ps 31, 6; Mdr 3, 1; Iz 50, 2). Jezus mówi o sobie, że „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce” (J 3, 35; por. też 13, 3). Tym sposobem daje do zrozumienia, że również Jego ręka jest obdarzona Bożą władzą i siłą (zob. też Mk 6, 2) i jest gotowa śpieszyć ludziom z pomocą (Mt 8, 3)⁴⁰. W wizji otwierającej Apokalipsę św. Jana jawi się On jako Syn Człowieczy, który trzyma w prawej ręce siedem gwiazd, co symbolizuje Jego władzę nad Kościołami, natomiast w J 10, 28–29 władza ta odnosi się do każdego wierzącego z osobna⁴¹. Jest ona równa władzy Ojca, a zarazem jest większa od mocy każdego, kto będzie chciał zniszczyć Kościół Boży⁴². Dzięki niej Jezus, który otrzymał od Ojca Jego owczarnię, zawsze będzie jej strzegł, będzie ją umacniał w czasach prześladowań, chronił przed herezjami i apostazjami i prowadził bezpieczną drogą do królestwa Bożego⁴³.

W tym świetle wydaje się logiczne podsumowanie tej części mowy Jezusa, który w J 10, 30 stwierdza uroczyście: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (*egō kai ho patēr hen esmen*). Taka deklaracja jawi się jako punkt kulminacyjny wszystkich poprzednich wypowiedzi, w których Jezus mówił o swym współdziałaniu z Ojcem (J 5, 17. 19), o zgodzie z wolą, sądem i świadectwem Ojca (5, 30; 8, 16. 18), o działaniu zgodnym z Jego wolą i zbawczym planem (6, 38; 8, 26. 28; 10, 18). Wszystkie te wypowiedzi przygotowują w jakimś stopniu to ostatnie objawienie: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”, którego bezpośrednim fundamentem są słowa o owcach stanowiących wspólną własność Ojca i Syna (J 10, 29; zob. też 17, 10)⁴⁴.

38 C. S. Keener, *The Gospel of John...*, dz. cyt., s. 825; J. H. Bernard, A. H. McNeile, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St John*, Edinburgh 1999, s. 345.

39 Por. B. Urbanek, *Idea przymierza w mowie Jezusa o pasterzu, bramie i owcach (J 10,1–18.26–29)*, „Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Bibliistów Polskich” 9 (2012), s. 463.

40 Por. A. Ridouard, *Ramię i ręka*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 852.

41 Por. B. Urbanek, *Idea przymierza...*, dz. cyt., s. 463.

42 Por. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12*, dz. cyt., s. 779.

43 Por. J. Zumstein, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., s. 402–403.

44 Por. J. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium...*, dz. cyt., s. 386–387.

Zakończenie

Dyskusja Jezusa z Żydami prowadzona w czasie obchodów Poświęcenia Świątyni, upamiętniających zwycięstwa wielkich bohaterów Izraela (J 10, 22–39), ukazuje Jezusa jako Mesjasza. Chociaż On sam nie odnosi wprost do siebie tego tytułu, to jednak daje do zrozumienia, że swą działalnością wypełnia zapowiedzi prorockie i wielowiekowe oczekiwania narodu wybranego. Zarazem swymi wypowiedziami objawieniowymi usiłuje swych słuchaczy otworzyć na nowe horyzonty teologiczne, wskazując na to, że nie jest Mesjaszem takim, jakiego oni sobie wyobrażali (wodzem walczącym z obcym okupantem o polityczną wolność swego narodu). Jego nauka oraz dokonywane przez Niego cuda (znaki obecnej w Nim Bożej mocy) objawiają Go jako Pana wszechrzeczy, który darzy miłością każdego człowieka oraz troszczy się przede wszystkim o jego życie wieczne. W tej duchowej trosce jawi się też jako obiecany przez Boga eschatologiczny pasterz, który otacza opieką powierzony Mu lud, broni go przed atakami nieprzyjaciół zbawienia i nawet oddaje za niego swe życie. Ci zatem, którzy wierzą w Niego i okazują Mu posłuszeństwo, podążają za Nim bezpieczną i pewną drogą do zbawienia.

Aleksandra Nalewaj



DIALOGUE BETWEEN THE NEW TESTAMENT AND THE OLD TESTAMENT IN LIGHT OF THE MEETING AT THE WELL (JOHN 4:1–42)

The dogmatic constitution *Dei Verbum* of Vaticanum II, in its section 16, states:

God, the inspirer and author of both Testaments, wisely arranged that the New Testament be hidden in the Old and the Old be made manifest in the New. (2) For, though Christ established the new covenant in His blood (see Luke 22: 20; 1 Cor 11: 25), still the books of the Old Testament with all their parts, caught up into the proclamation of the Gospel, (3) acquire and show forth their full meaning in the New Testament (see Matt 5: 17; Luke 24: 27; Rom 16: 25–26; 2 Cor 14: 16) and in turn shed light on it and explain it.

The biblical exegesis and theology usually run from the Old to the New Testament because — as Jean-Louis Ska points out¹ — a transition from a symbol to reality, from the promise to fulfilment and from preparation to execution is always easier. However, the opposite direction, from the New to the Old Testament, is possible. In other words, evangelical texts that are difficult to interpret make one seek their explanation in the Old Covenant. In this way, the reader comes to the conclusion that a knowledge of Old Testament content

¹ Cf. J.-L. Ska, *Dal Nuovo All'Antico Testamento*, "Civiltà Cattolica" 3499 (1996) 2, p. 14–23.

is necessary to understand the message of Jesus of Nazareth and that there is only one Revelation of God.

1. Difficulties in interpreting the dialogue at the well (John 4: 1–42)

The scene of the meeting at the well, described by John the Evangelist (cf. 4: 1–42), is a beautiful example of a dialogue between the New and the Old Testaments. The author weaved the meeting between Jesus and the Samaritan in the context of Jesus' journey from Judea to Galilee, which passed through Samaria (cf. 4: 3–4). The text stresses that: "He had to (*edei*²) go through Samaria". Tired with the journey, Jesus stops at Jacob's well near the town of Sychar (cf. 4: 5–6). His disciples went to buy some food (4: 8). Jesus is at the well all alone. A Samaritan woman comes to the well to get some water. She is also alone (4: 7). Jesus' request for a drink starts a dialogue with living water as the leading motif. Unexpectedly, Jesus touches on the issue of her private life, her marriage, while she, in turn, brings up a religious issue, i.e. the place of worship of the Samaritans and Jews. The conversation ends when the disciples return. Encouraged by them to eat, Jesus brings up the issue of food, sowing and harvest. Meanwhile, the woman leaves her jar at the well and runs to tell her compatriots that she has just met the Messiah. Hearing her words, the Samaritans come to meet Jesus and invite Him in. Jesus' two-day stay among the hospitable Samaritans make them profess their faith that He is the true "Saviour of the world" (John 4: 42).

The first reading of John's text leaves the reader confused. Successive scenes of the dialogue seem to be separate from each other and jumping from one subject to another is not in the style of the fourth evangelist.³ According to the Semitic method of discourse, John the Evangelist was not used to changing a topic once it was brought up, but rather he used to explore it until it was fully explained.

Therefore, asks Ska,⁴ is there any link that can help to connect into a logical whole the subject of living water, the husband, cult and harvest? Comments on the scene in John's gospel focus largely on the process of discovering the

2 The verb *dei* has mostly a Christological meaning in the fourth gospel; it denotes the necessity to which Christ submitted and which arises from complete submission to God's will — cf. John 3: 14, 30; 4: 4; 9: 4; 10: 16; 12: 34; 20: 9.

3 Cf. A. Salas, *Ewangelia wg św. Jana. Jezus — Ten, który stwarza nowego człowieka* [St. John's Gospel. Jesus — The One who creates the new man], Częstochowa 2002, p. 54.

4 J.-L. Ska, *Dal Nuovo All'Antico Testamento*, op. cit., p. 14–15.

true identity of her Interlocutor by the Samaritan woman. It is testified to by successive titles which she uses to address Jesus, namely: Jew (4: 9), Sir (4: 11), greater than our father Jacob (4: 12), prophet (4: 19) and Messiah (4: 29). The Christological thread is important, but is it the only one? Are there no other structural elements in the description? John 4: 1–42 is not a theological treatise in the form of a dialogue concerning the person of Jesus Christ. Also, if the author gave the text the form of a story, should we not seek a narrative thread in it? The Belgian exegetist points out that “there is something happening” in John’s description and that the same narrative “events” are part of the message proposed by the text. Therefore, it is important to determine the plot of the story and to discover the “narrative line” that the story proposes to the reader. The key to discovery of this thread is in the Old Testament.⁵

2. Analysis of John 4: 1–42 in light of Old Testament text

Another reading of the dialogue at the well (cf. John 4: 1–42) activates the reader’s memory and imagination as they discover the association of the pericope with similar texts in the First Covenant. It turns out that the “breaches” in John’s text are intentional and—appealing to the reader’s curiosity—the evangelist guides them in such a way that they discover by themselves the associations programmed in the narrative.

2.1. The meeting

Ska⁶ points out that the beginning of John’s text is inspired by texts in Gen 24 and 29 as well as Ex 2. For readers acquainted with the Old Testament, the image of Jesus in a journey, who stops at a well in a strange land, evokes at least three stories: the expedition of Abraham’s servant to bring a wife for Isaac (cf. Gen 24), the meeting of Jacob and Rachel (cf. Gen 29), Moses’ escape from Egypt and meeting Reuel’s daughters in the land of Midian. Each of these descriptions has its own colour, but the general pattern is the same:

- a) a stranger stops at a well and meets a girl (or girls) who has come to get some water:

5 S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* [St. John’s Gospel], Częstochowa 2010, p. 450–451 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, IV, 1). The author quotes J.-L. Ska’s opinion as the Old Testament background of John’s dialogue at the well (4, 1–42).

6 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l’Ancien Testament*, “Nouvelle Revue Théologique” 118 (1996), p. 641–652.

- ◆ Abraham's servant at Aram Naharaim and Rebekah: "He made the camels kneel down outside the city by the well of water; it was toward evening, the time when women go out to draw water [...] Rebekah, who was born to Bethuel son of Milcah, the wife of Nahor, Abraham's brother, coming out with her water jar on her shoulder" (Gen 24: 11. 15).
 - ◆ Jacob in the land of the sons of the East and Rachel: "While he was still speaking with them, Rachel came with her father's sheep; for she kept them" (Gen 29: 9).
 - ◆ Moses in the land of Midian and Reuel's daughters: "He settled in the land of Midian, and sat down by a well. The priest of Midian had seven daughters. They came to draw water, and filled the troughs to water their father's flock" (Ex 2: 15–16).
 - ◆ Jesus in Samaria and a woman: "Jacob's well was there, and Jesus, tired out by his journey, was sitting by the well. It was about noon. A Samaritan woman came to draw water" (John 4: 6–7).
- b) the wayfarer's request for water or helping the girl to draw it and watering the flock that she is looking after:
- ◆ Abraham's servant to Rebekah: "Please let me sip a little water from your jar." – "Drink, my lord" (Gen 24: 17–18).
 - ◆ Jacob and Rachel: "Now when Jacob saw Rachel, the daughter of his mother's brother Laban, and the sheep of his mother's brother Laban, Jacob went up and rolled the stone from the well's mouth, and watered the flock of his mother's brother Laban" (Gen 29: 10).
 - ◆ Moses and Reuel's daughters: "Moses got up and came to their defense and watered their flock" (Ex 2: 17).
 - ◆ Jesus to the Samaritan woman: "Give me a drink." – "How is it that you, a Jew, ask a drink of me, a woman of Samaria?" (John 4: 7. 9).
- c) the girl's return home and telling her parents about the meeting with the man at the well:
- ◆ "Then the girl ran and told her mother's household about these things." (Gen 24: 28).
 - ◆ "And Jacob told Rachel that he was her father's kinsman, and that he was Rebekah's son; and she ran and told her father" (Gen 29: 12).
 - ◆ "When they returned to their father Reuel, he said, 'How is it that you have come back so soon today?' They said, 'An Egyptian helped us against the shepherds; he even drew water for us and watered the flock'" (Ex 2: 18–19).

- ◆ “Then the woman left her water jar and went back to the city. She said to the people, ‘Come and see a man who told me everything I have ever done! He cannot be the Messiah, can he?’” (John 4: 28–29).
- d) the girl’s father or brother invites the stranger to their home:
- ◆ “Rebekah had a brother whose name was Laban; and Laban ran out to the man, to the spring [...] He said, ‘Come in, O blessed of the LORD. Why do you stand outside when I have prepared the house and a place for the camels?’” (Gen 24: 29. 31).
 - ◆ “When Laban heard the news about his sister’s son Jacob, he ran to meet him; he embraced him and kissed him, and brought him to his house” (Gen 29: 13).
 - ◆ “He said to his daughters, ‘Where is he? Why did you leave the man? Invite him to break bread’” (Ex 2: 20).
 - ◆ “They left the city and were on their way to him [...] So when the Samaritans came to him, they asked him to stay with them; and he stayed there two days” (John 4: 30. 40).

The Old Testament stories of meetings of a wayfarer from a strange land with a woman drawing water end with marriage: Isaac with Rebekah, Jacob with Rachel, Moses with Zipporah. The narrative at the well is therefore an engagement narrative. The woman coming to draw water is a future wife. Despite considerable similarities to the Old Testament descriptions, John’s story differs from them in details and in conclusion. J.L. Ska⁷ wonders why the evangelical story, being in line with the pattern taken from the tradition, does not end with marriage.

The answer probably lies in a detail. The exegetist finds the detail by recreating Jesus’ journey against the background of Old Testament descriptions. It is about the time when the event took place. The evangelist arranges the meeting between Jesus and the Samaritan woman at high noon. Everyone who knows only a little about life in ancient Middle East knows that this is the time when no one comes to the well. Abraham’s servant whose task is to find the wife for his master Isaac, stops at the well in the evening. The inspired author points out that this is the time when women come to draw water (cf. Gen 24: 11). It is also an opportunity to meet and talk to people. In the evening, shepherds take their flocks to water them. The wayfarer knows that at the well he will meet people living in the land that he has reached (cf. Gen. 24: 11; 1 Sam 9: 11). The Samaritan woman, who comes to the well at noon, is sure that she will meet

7 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 641–642.

no one there. The woman wants to be alone. And she has a reason for this.⁸ But she is not alone. At the well she meets a Stranger, who asks her for water.

2.2. Water gushing towards eternal life

The request for water has a special dimension and begs for a positive response. Abraham's servant prays that the girl whom he met at the well should treat his request kindly. It will be a sign from God that He himself has chosen her as the wife for Isaac. Prophet Elijah addresses the widow at Zarephath in a similar manner: "Would you bring me a little water in a jar so I may have a drink?" (1 Kings 17: 10). A positive response to this request makes further dialogue possible. Rebekah not only gives some water to Abraham's servant, but also waters his camels. Encouraged by the widow's kindness, Elijah asks her for food and is given a meal as a result (cf. 1 Kings 17: 11–16).

In light of Gen 24, a gift of water denotes stepping onto the road leading to marriage.⁹ However, things are different in the story told by John. The Samaritan woman refuses the Stranger's request. Her response, reluctant or downright hostile, and the evangelist's comment that follows, reveal the tension between Jews and Samaritans that had existed for centuries (cf. John 4: 9). Not alienated by the woman's attitude, Jesus offers her a gift of living water, after which she will never be thirsty. The woman does not understand the significance of her Interlocutor's words and understands his offer literally. She accepts the gift saying: "Sir, give me this water so that I won't get thirsty and won't have to keep coming here to draw water" (John 4: 15). In response, Jesus tells her to bring her husband (John 4: 16). And here is an unexpected plot twist. The neutral topic of living water is now intertwined with the issue of the woman's personal life, which is very painful to her. Why does Jesus, who respects his adversaries' private lives, change the subject of the dialogue? Is the woman's husband necessary to explain the motive of water, whose source is Jesus himself?¹⁰

Regarding the pattern of Old Testament descriptions, Jesus offering water to a woman behaves like Jacob who removes the stone covering the well and waters Rachel's flocks and like Moses, who behaves similarly, and also defends Reuel's daughters against shepherds. A positive response to a request for water or making a gift of water denotes stepping onto the road to marriage. When read in the key of ancient writings, the dialogue written by John allows one

8 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., p. 643–644.

9 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., p. 644.

10 Cf. A. Salas, *Ewangelia wg św. Jana. Jezus — Ten, który stwarza nowego człowieka*, p. 54–55.

to recognise in Jesus, who offers water to the woman, her future bridegroom. Accepting the gift of water, the Samaritan woman can be regarded as the future bride.

2.3. Husband and Baal

The subject of marriage is hidden in the meetings at the well, so Jesus' order to bring her husband, given to the woman, is in a way understandable. Deeply rooted in Jewish tradition, Jesus wants to avoid any ambiguity, which is why through the order he gives the woman to understand that she misunderstood His intentions. His offer of living water does not mean an offer of marriage. When the woman says that she does not have a husband, Jesus reveals her dishonourable past. The woman had five husbands and the one she is living with now is not her husband. Ska¹¹ points out that the number six is puzzling, like six o'clock (cf. John 4: 6) and six stone jars at the wedding in Cana (cf. John 2: 6). The number six in the eastern symbolism indicates imperfection, deficit, because it does not reach the number seven, which symbolises the whole, saintliness, perfection. Therefore, Ska asks, should the seventh husband be expected? It does not seem so. It is becoming increasingly clear that the thread of the Samaritan woman's marriage is saturated with deep symbolism. In this scene, the commentator discovers a reference to the book of Hosea.

The man of God Hosea lived ages ago in the kingdom of the north. The geographical context of his life and the meeting at the well described by John is the same. The first chapters of the book describe the private life of the prophet, whom God ordered to take *'eszet zenunim* – a prostitute – as wife (cf. Hos 1: 2).¹² Gomer did not cease to commit dishonourable deeds after she got married. Despite his wife's infidelity, the prophet loved her and made all the efforts to bring her back to the ways of righteousness and to start a new life. Scholars have pointed out to the symbolism of the book, in which the image of Hosea's nuptial love to Gomer is an illustration of Yahweh's nuptial love to Israel. Like the prophet, who suffered betrayal from the unfaithful wife and her escape to her lovers, Yahweh suffered rejection by his beloved nation and turning to Baal.

¹¹ J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 645–646.

¹² T. Brzegowy, *Święty Bóg i jego grzeszna oblubienica Izrael (Księga Ozeasza)* [*Holy God and His Sinful Bride Israel (Book of Hosea)*], in: *Wielki świat starotestamentalnych proroków* [*The Great World of Prophets of the Old Testament*], Warszawa, 2001, p. 74–75 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 4).

Baal was a pagan deity. Primarily, the Aramaic term *ba'al* denotes owner, lord, husband.¹³ The term *ba'al* existed on two planes: religious and familial, meaning both the husband, master of his wife, and god—lord of his people.¹⁴ Depending on the place of the cult, the nature of the deity changed so much that the term “baal” in the Old Testament is used in the plural. Baal was the god of storm and rain, at the same time ensuring fertility to soil as well as to people and animals. In this manner, he became the master of life and all the goods which the man needs. The Hebrews found him in Canaan as a deity worshipped from time immemorial. The local culture and religion permeated the lives of the settlers. Baal in various manifestations became increasingly close and fascinating to the Jews.

Israelites may not have forgotten that Yahweh led them out of Egypt and He looked after them and guided them through the desert. However, all this was in the distant past. Moreover, Yahweh was a guest in Canaan, someone who is not quite at home. It was Baal who was the host in the land conquered by the Jews. The fertility and welfare of the land depended on them. Although too many Yahweh remained God of Israel, his features started to diminish with time, to be replaced with the face of the deity of storm and fertility. Not wanting to betray the God of their forefathers, Jews commemorated his great deeds and, at the same time, worshipped the gods settled in Canaan for centuries. Thus sanctuaries of Baals were established on many “hills”, with cults and sacred prostitution. In the process of religious syncretism, Yahweh became one of the pagan deities. The religion of Moses underwent gradual “baalisation”.¹⁵

In this religious and historical context Hosea was ordained. The prophet subordinated his life to God’s service completely. Without coming to compromise with deities, he worked to clean the stained cult of Yahweh and to restore Him to His due place in the nation and in the cult.¹⁶ The nuptial thread in John’s story refers to the events described by Hosea. The Samaritan woman appears to the reader as a symbol of her people. Yahweh: the bridegroom joined with the bride—Israel/Samaria by the covenant of Sinai. This covenant—marriage—was ignored by Samaritans. The five husbands of the woman symbolise five deities worshipped by Samaria (cf. 2 Kings 17: 24–33). Hosea calls them lovers chased by an unfaithful wife, who believes that she owes them everything: bread, wool, flax, oil, drink (cf. 2: 7). In fact, these goods come from God, who

13 A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii [Talking about the Bible]*, Warszawa 1994, p. 123–124.

14 A. Salas, *Ewangelia wg św. Jana. Jezus—Ten, który stwarza nowego człowieka*, p. 55.

15 A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, op. cit., p. 125.

16 A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, op. cit., p. 127.

is the rightful husband (cf. Hos 2: 10).¹⁷ When the woman replies to Jesus in John's pericope: "I have no husband" (John 4: 17), then, considering the meaning of the term "baal", her declaration can mean: "I have no god". The woman's confession reflects the drama of the people of Samaria, who abandoned the prime love and replaced the true God with dummy gods.

2.4. Religion of the inner soul

The Samaritan woman and her successive husbands, that is, Samaria and its gods, have more in common with the unfaithful wife from Hosea's prophecies. The transition from false husbands – gods to true cult becomes distinct.¹⁸ Hence, the woman's question about the true religion and the right cult of the only God is justified. Therefore, who is the true husband – the God of the people of Samaria? Already Hosea came to account with the cult of false deities and showed the true God to Yahweh's unfaithful bride – Israel. "In that day", declares the Lord, "you will call me 'my husband'; you will no longer call me 'my master'. I will remove the names of the Baals from her lips; no longer will their names be invoked" (Hos 2: 18). It is Yahweh and He alone, not Baal, that is the true 'isz – husband, God, to Samaria. The prophet forecasts that the day will come when Israel comes to its senses and returns to its Lord, like an unfaithful wife comes back to her only husband. In Hos 2: 9, the unfaithful wife, who cannot catch up with her lovers – Baalis – declares: "I will go back to my husband as at first, for then I was better off than now".

Asked by the woman about the place of adoration of God of Jews and Samaritans, Jesus answers that a time is coming when they will worship the Father neither on the mountain of Garizim nor in Samaria. Yet, a time is coming and has now come, when the true worshipers will worship the Father in the Spirit and in truth, for they are the kind of worshipers the Father seeks (cf. 4: 21–23). Completely confused, the woman says that her people are waiting for the Messiah, who will reveal everything. The hopes of the Samaritan people were associated with someone like the Egyptian Joseph or Moses. His name was *Ta'eb*, which means: "the one who will return" or "the one who will bring back the true cult".¹⁹ Jesus then reveals that He is the Messiah (cf. 4: 26). Since the disciples are approaching, the woman leaves her jar and hurries back to

¹⁷ J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., s. 645.

¹⁸ J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 646–647.

¹⁹ L. Stachowiak, *Ewangelia według świętego Jana. Wstęp — Przekład z oryginału — Komentarz [St. John's Gospel. Introduction — Translation from the original — Comment]*, Poznań 1975, p. 181 (Pismo Święte NT, 4).

her compatriots. In Old Testament stories of meetings at the well, the woman who draws water goes to her kin to tell them about the unusual meeting (cf. Gen 24: 28; 29: 12b; Ex 2: 18). The Samaritan woman runs to her compatriots to announce meeting the Man, “who told me everything I ever did” (4: 29). The woman came to the well at noon, at a time when no one was supposed to be there. Unexpectedly, she met a Jew. Now, with no shame or embarrassment, she reveals to her neighbours that she met the Messiah. She put down her jar to testify to meeting Christ. It seems that the evangelist wishes to tell his readers that this unexpected meeting changes the woman completely and enables her – an unfaithful woman – to testify. Encouraged by Jesus’ word, like the first disciples, she launches the evangelisation duty. Absorbed by her attitude, the Samaritans come to meet Jesus.

2.5. Fields ripe for harvest

There is a new scene in the narrative. The disciples offer a meal to the Master, He talks about the food, sowing and harvest. This unit (v. 31–38) is preparation for the culmination scene in v. 39–42. Ska²⁰ wonders whether the scenes can be connected logically in this case too. In the Old Testament descriptions, the man at the well is invited to the home of his future bride and offered a meal. In the evangelical scene, Jesus says that His food is to do the will of the Father (cf. John 4: 34). The disciples do not understand the words of their Master. Following the biblical patterns, it seems that a meal should be offered to Jesus by the Samaritans.

In Hos 2: 16–25, God says that He is going to allure her, lead her into the wilderness and speak tenderly to her until she comes back. Then no one will tear her from the hands of her husband – God. Yahweh will give the unfaithful Samaria/Israel fertility, grain, juice and oil. The country turned into the desert will become an oasis again (cf. Hos 2: 5, 17). Elements taken from agricultural life are also present in John’s narrative. In the scene with his disciples, Jesus unexpectedly quotes a proverb: “It’s still four months until harvest? I tell you, open your eyes and look at the fields! They are ripe for harvest” (John 4: 35). Harvest in Israel starts at the turn of April and May. April is called the month of ear of grain – Hebrew *’ābīb*. Sowing was completed four months before. The time between sowing and harvest is about four months. Therefore, the event described by the evangelist takes place during the period of sowing. However,

20 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 647–648.

Jesus says that crop is ripe for harvest.²¹ The seed bore fruit immediately, without the time needed for its decay, germination, growth, ripening.

What harvest is Jesus talking about? Obviously, it is about the Samaritans who come to meet the Messiah when He is talking to his disciples. Ska²² points out that this distribution of material is important. Both scenes, with the disciples and with the people of Samaria, develop simultaneously and they help one to understand why the Samaritans come to Jesus – because they symbolise the harvest of Samaria, which finds its true husband, and He gives it back its good crop yield. The return to the only authentic husband is shown in the picture of the earth which bears abundant fruit. According to the prophet Amos, harvest soon after sowing is a harbinger of the time of the Messianic revival: “The days are coming – declares the Lord – when the reaper will be overtaken by the plowman and the planter by the one treading grapes” (9: 13). The story of the meeting at the well starts with the image of a woman whose messy personal life illustrates increasingly well the land and people of Samaria. This is why the story does not say clearly that the woman found her true husband. She represents the people of Samaria who come to find Jesus and it is the people who play the most important role in the end of the description. In this way, the Samaritans assume the role reserved for the future bride in the Old Testament nuptial stories.²³ The roles change.

2.6. Profession of faith

The scene of Jesus’ conversation with his disciples on food, sowing and harvest in 4: 31–38 is a link with the last scene of Jesus’ meeting with the Samaritans. Their coming to meet Christ is their response to the woman’s statement. Ska²⁴ points out that through v. 31–38 the story takes over the most important thread, and the juxtaposition of v. 38 and v. 39 illustrates the link between harvest and the Samaritans’ faith. In 4: 38, Jesus tells his disciples: “I sent you to reap what you have not worked for. Others have done the hard work, and you have reaped the benefits of their labor”. After His words, the narrator comments in v. 39: “Many of the Samaritans from that town believed in Him because of the woman’s testimony, ‘He told me everything I ever did’”. This juxtaposition of the texts suggests a link between the symbolic language talking about the harvest and reality represented by Samaritans, that is, their conversion and faith

21 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 648–649.

22 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 650.

23 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 649.

24 J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 650.

and, like in the Old Testament stories, Jesus is invited to stay with the hosts. In this manner, John's narrative returns to the traditional pattern, except the most important element, marriage. The evangelical description ends with the Samaritans' profession of faith: "We know that this man really is the Savior of the world" (4: 42).

In conclusion of his analysis, Ska²⁵ answers the question asked at the beginning: why does John's narrative running in line with the Old Testament nuptial patterns not end with the marriage of Jesus and the Samaritan woman? He immediately says that the answer is really simple. On the one hand, John 4: 1–42 adopts the structure of a story of future spouses met at the well, while on the other, the description clearly refers to Hos 2 and the story of an unfaithful wife. In the stories of the Old Testament, unmarried girls come to the well. This is what the inspired author says about Rebekah: "The woman was very beautiful, a virgin; no man had ever slept with her" (Gen 24: 16). Therefore, Rebekah is the expected candidate for Isaac's wife.

The marital situation of the Samaritan woman is completely different. She does not come to the well to find a husband, but to put her life in order, and then she meets the Messiah. Therefore, the Samaritans' profession of faith seems to be a logical and adequate conclusion of the description. The meeting took place in unusual circumstances. At high noon and with no witnesses; otherwise, it would not have taken place. Its aim was not to meet a future wife, because such meetings took place in the evening. Prophet Hosea says that Yahweh leads Israel – the unfaithful wife – to the desert to "talk tenderly to her" and allure her so she never leaves Him (cf. 2: 16). The marriage between Yahweh and Israel/Samaria was concluded ages ago and it still lasts; it was not broken. It did not lose its value in the eyes of God. Despite the dissent of the unfaithful wife – people, the faithful husband – Yahweh, wishes to win her back, because she is His forever. This is why the evangelist omits the key motive of marriage in his narrative.

Summary

The analysis of the dialogue at the well (cf. John 4: 1–42) in light of selected texts of the Old Testament (cf. Gen 24; 29; Ex 2 and Hos 2), proposed by J.-L. Ska, overcomes the difficulties in interpretation of the evangelical text and confirms its literary integrity. The reader is a witness to an unusual dialogue between the two Testaments and, in this way, he touches the immeas-

²⁵ J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4)*..., op. cit., p. 650–652.

urable richness of the inspired text. The woman drawing water from the well represents the Samaritan people who breached the covenant with Yahweh and, in consequence, left their God. Successive husbands of the woman represent the deities whom the nation included in the religion of their forefathers.

Jesus appears at Jacob's well to help the Samaritans find the one and true God and return to Him. They understand His intention and respond with faith. The one who unites Samaria with its God is called the "Saviour of the world". The evangelist's comment at the beginning of the description "He had to go through Samaria" (John 4: 4) acquires a new quality.



WIELOPŁASZCZYZNOWOŚĆ ΠΑΡΡΗΣΙΑ W POSTAWIE JEZUSA W EWANGELII WEDŁUG ŚW. JANA

Wzorzec dla chrześcijan
czy debata wokół prawdy Jego posłannictwa?

W języku współczesnej duchowości, zwłaszcza w przekazach rekolekcyjnych, słowo παρρησία pojawia się dość często. Tłumaczone jest bardzo lapidarnie jako „odwaga wiary”. W kontekście deprecjacji chrześcijaństwa wyrastającej na podłożu ujawniającej się grzeszności członków wspólnoty Kościoła okazuje się szczególnie istotne w życiu codziennym tych osób, które doświadczając piękna i dobroci Boga, żyją z Nim każdego dnia. Stawia nieustannie w sytuacji wyboru. W konfrontacji z konformizmem czy komfortem wygrywa tylko wtedy, gdy człowiek wszedł w autentyczną relację z Bogiem. Wówczas też daje szansę wierności Prawdzie, stawianej ponad układami, świętym spokojem czy aprobatą społeczną. Weryfikuje ludzkie przyjaźnie i odsyła do myślenia o drugim człowieku wielkodusznie i odważnie, patrząc nań jak patrzy Bóg. I ten ostatni aspekt od strony kognitywnej wydaje się bardzo istotny: poznanie myślenia Boga, Bożej postawy ujętej w Biblii terminem παρρησία. Przygląda się jej/Mu autor natchniony Ewangelii według św. Jana. Warto zaznaczyć, iż w kontekście Nowego Testamentu są to jedyne teksty opisujące funkcjonowanie Jezusa za pomocą analizowanego słowa.

1. Bogactwo semantyczne terminu παρρησία

Etymologicznie termin παρρησία wywodzi się ze złożenia dwóch słów: πᾶν, oznaczającego wszystko, i ῥῆσις (ῥέω), odsyłającego do procesu mówienia, aktu mowy¹ (por. ἀρρησία – cisza, καταρρησις – oskarżenie, πρόρρησις – przewidywanie²). Dosłownie więc można przetłumaczyć to pojęcie jako „powiedzieć wszystko”³. Nadana mu semantyka nie ogranicza go jednak tylko do tej treści. Najpierw więc oznacza otwarte przedstawianie, werbalizowanie myśli, posiadanych poglądów w ten sposób, iż odbiorcy mogą w pełni zapoznać się z myślami mówcy⁴. Jako cecha komunikacji παρρησία oddaje autentyzm przekazu – odbiorca nie ma wątpliwości, iż nadawca prezentuje swoje własne poglądy i ma je silnie zinterioryzowane, zespolone ze sobą⁵. Przekaz opisany tym terminem jest klarowny, ukierunkowany na prezentację przekonań nadawcy w sposób jak najprostszy i najwyrazistszy⁶. Trudno skonstatować, że oznacza to omijanie form retorycznych, gdyż przecież każda wypowiedź sama z siebie jest retoryczna. Więcej jest w takiej wypowiedzi jednak stwierdzeń bezpośrednich i ekspresji emocji⁷. Ścisły związek przeżyciowy człowieka przemawiającego z παρρησία z przedstawianym tematem znamionuje jego komunikację do tego stopnia, że czyni ją świadectwem jedynym w swoim rodzaju⁸. Odzwierciedla ona też przekonanie mówcy o prawdzie prezentowanych treści i przyznanie im rangi równej własnemu życiu. Nic więc dziwnego, że wielokrotnie termin ten pojawia się w kontekstach życia i śmierci, prześladowań. Treść prezentowana z παρρησία dookreśla bowiem czy wręcz jest istotowo związana z przekazującym, nic więc dziwnego, że wybiera on ją przed własną egzystencją.

Foucault w swoim opracowaniu na temat παρρησία zwraca uwagę jeszcze na inność, odmienną treść, które przedstawiane są w sposób opisywany analizowanym terminem, od powszechnych przekonań i utartych schema-

1 Por. Παρρησία, w: F. W. Danker, *The Concise Greek-English Lexicon of the New Testament*, Bible Works 10.0, edycja elektroniczna, 4944.

2 Por. Παρρησία, w: H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, Bible Works 10.0, edycja elektroniczna, 4083.

3 Por. D. Berković, *Marriage and Marital Disputes in the Old Testament*, „Kairos: Evangelical Journal of Theology” 12 (2018) nr 2, s. 173–193, <https://doi.org/10.32862/k.12.2.4>, dostęp 1.10.2021, s. 174.

4 Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, oprac. J. Pearson, Los Angeles 2001, s. 12.

5 Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 12.

6 Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 12.

7 Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 12.

8 Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 13.

tów⁹. Generuje to więc ryzyko odrzucenia. Istotne jednak, że termin ten pojawia się w kontekście relacji międzyludzkich, znamionuje komunikację. W opinii badaczy *παρρησία* jest postawą bardzo silnie obecna w świecie hel-
leńskiej komunikacji, jak i literatury. W tej ostatniej pojawia się pierwszy raz u Eurypidesa (V w. przed Chr.), jakkolwiek najczęstsze wystąpienia obserwuje się w starożytności w okresie grecko-rzymskim. Była silnie obecna zwłaszcza w życiu politycznym, związana wielokrotnie z władcą, oraz w dysputach filozoficznych¹⁰. Tło stanowi dla niej klimat ateńskiej demokracji¹¹, natomiast semantyka w literaturze silnie zasadza się na socjalnym kontekście danej epoki i nacji¹².

Zdaniem Foucaulta *παρρησία* pozwala rozpoznać mówiącego prawdę¹³. To prawda bowiem generuje moc jego przekazu. Odwaga wiary, bezkompromisowość, otwartość w pełnej wolności, brak lęku¹⁴, klimat zaufania wynikający z poczucia pewności¹⁵ to kolejne elementy niesione w podstawowej warstwie znaczeniowej tego terminu. Uważna ich obserwacja pozwala skonstatować, iż są znamienne dla sytuacji konfrontacyjnych, gdzie argumentem rozgrywającym, rozstrzygającym jest prawda, kwestionowana czy nawet zwalczana przez jednych, a proklamowana przez innych. *Παρρησία* wprowadzała wolność od lęku przed spowodowaniem czyjejs obrazy, urażeniem kogoś czy byciem zawstydzonym¹⁶.

2. Παρρησία w Biblii — pojęcie przejęte i wzbogacone

Zaledwie nieliczne zastosowania terminu *παρρησία* w LXX kontrastują z wieloma miejscami Nowego Testamentu. W greckiej wersji pierwszej części Biblii, w kanonie przyjętym przez Kościół katolicki pojawia się on zaledwie 9 razy, z tego dwukrotnie poza tekstem Biblii hebrajskiej, w drugiej natomiast 34. Dodatkowo w pięciu tekstach w wersji LXX termin ten nie posiada paralel hebrajskich. Fakt ten implikuje pytanie o genezę tego terminu. Czy jest to słowo

9 Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 15.

10 Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 20–24.

11 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία in Ancient Greek and in the Greek Bible*, w: *Parrhesia. Ancient and Modern Perspectives on Freedom of Speech*, red. P.B. Smit, E. van Urk, Leiden 2018, s. 16–17.

12 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 17–18.

13 Por. M. Foucault, *Fearless Speech*, dz. cyt., s. 170.

14 Por. *Παρρησία*, w: T. Friberg, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Bible Works 10.0, edycja elektroniczna, 21069.

15 Por. *Παρρησία*, w: H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, dz. cyt., 4083.

16 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 21–22.

późno przejęte w lingua franca, funkcjonującym od IV w. p.n.e. do I w., stopniowo jedynie przyswajane, czy to jego semantyka nie znalazła zastosowania w myśli i słownictwie Żydów okresu przełomu er?

Semantyka tego terminu jest niesamowicie spójna z autentyzmem postaw Semitów względem JHWH, prezentowanych w obrębie Starego Testamentu, jak również przestrzeni, jaką Bóg otwiera przed człowiekiem, pragnąc prawdziwej wymiany zdań, nieskażonej pozą, lękiem (por. zapewnienia: „nie lękaj się” – Rdz 26, 24; Iz 41, 10; Jr 46, 27 i in.) ani interesownością kontaktu. Trzeba jednak zaznaczyć, iż bezpośrednia konstatacja takich postaw nie ma miejsca, nie dokonuje się ich dopowiadanie czy werbalizowanie lub definiowanie. Zabieg taki wydaje się niekonieczny, gdyż tego typu dookreślenia nie licują z retoryką hebrajską. Ona zarysowuje horyzont, otwiera przestrzeń i pozostawia w niej człowieka, kolorując ważniejsze elementy, ale zapraszając do uchwycenia całości. Swoista promocja postawy *παρρησία* w Starym Testamencie nie dokonuje się więc na drodze akademickiej, szkolnej, lecz życia, zaangażowania w codzienność. Przykładem jest nie tylko Gedeon czy Mojżesz i ich de facto pełne *παρρησία* odniesienie do Boga i człowieka – wzorców sytuacyjnych można znaleźć w obrębie pierwszej części Biblii znacznie więcej.

Zdaniem Kyriakouli Papademetriou, która w ostatnim czasie opublikowała wyniki badań nad semantyką *παρρησία*, starożytna społeczność żydowska nie była obznajomiona z *παρρησία* w powszechnym w Grecji politycznym sensie, z racji innej struktury politycznej i socjalnej¹⁷. Biblistka upatruje natomiast paralel w określeniach: „skonfrontować się z opinią publiczną”, „na oczach tłumu”, „z wyprostowaną postawą” (stać na nogi) i „z odkrytą twarzą”¹⁸. Wskazuje, iż analizowany termin jest bliski sformułowaniom, by mówić i czynić otwarcie, w sposób widzialny dla wszystkich i manifestując, proklamując¹⁹. Ciekawym przykładem może być tu postacie proroków w Księgach Ezechiela i Daniela, których Duch stawia na nogi na początku komunikacji z JHWH (Ez 2, 2; 3, 24; Dn 8, 18).

Jahwizm wprowadził w historię ludzką ideę Boga jako Osoby, która deklaruje *παρρησία* w kontaktach z ludźmi i żąda, aby oni mieli *παρρησία* w kontakcie z Nim, w odniesieniu do Niego²⁰. W takiej konwencji wydają się lokować sytuacje rozmowy Abrahama z Bogiem w Rdz 18, mającej charakter wstawiennictwa za Sodomą i Gomorą (Rdz 18, 22nn), czy Mojżesza przy krzewie w Wj 3–4. Tak więc kondycja człowieka charakteryzującego się *παρρησία*

17 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 23.

18 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 23.

19 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 23.

20 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 24–25.

zasadza się, bazuje na jego relacji z παρρησία do Boga i do Jego prawa²¹. Jest to duża zmiana semantyczna w odniesieniu do oryginalnego pojęcia greckiego. W relacjach międzyludzkich opisanych w Starym Testamencie przykładem może być postawa Joasza, ojca Gedeona, wobec mieszkańców miasta, domagających się wymierzenia kary Gedeonowi za zniszczenie ołtarza Baala (Sdz 6, 31). Pełny παρρησία jest dialog Eliasza z Achabem w 1 Krl 18, 17nn, prowadzący do konfrontacji z prorokami Baala na górze Karmel. Cechuje ona też wszystkie proklamacje prorockie zawarte w księgach, jakkolwiek miesza się tam z innymi postawami i uczuciami.

Warto też przyrzeć się specyficie semantycznej, jaką przybiera παρρησία, wprowadzona przez tekst grecki do kontekstów Starego Testamentu. W Kpł 26, 13 Boża παρρησία, objawiona w postawie JHWH, w Jego wierności złożonym obietnicom, w ich spełnianiu, owocuje w ludzkiej παρρησία – sprawia ją w człowieku²². W Hi 27, 10 została wybrana przez tłumacza LXX jako odzwierciedlenie przywileju radości z Bożych intencji. W Prz 1, 20 tym greckim słowem została wyrażona odwaga mądrości, by podnosić głos na otwartych placach. Pojawia się tu więc nie tylko perspektywa komunikacyjna, ale i element szerokiego i zróżnicowanego audytorium, zaangażowanie w przekaz, emocje, siła przekonania. Niezwykle ożywia w ten sposób obraz mądrości i czyni ją nie tylko aktywną, ale i personalnie ukierunkowaną na człowieka, działającą z pasją. Kolejne teksty z Księgi Przysłów ukazują ją jako drogę do pokoju (Prz 10, 10) i synonim prawowierności (Prz 13, 5). Pojęcie to występuje jeszcze w Ps 93(94), 1 w formie παρρησιάζομαι jako przekład hebrajskiego określenia epifanii, blasku (עֲפָנִי).

Warto zwrócić uwagę, iż analizowany termin nie stanowi odpowiednika jednego hebrajskiego wyrażenia, lecz są za jego pomocą tłumaczone różne słowa (קוֹמְמוֹת, קוֹלְ תִתְנֶן קוֹלְ) oraz całe frazy (por. Hi 27, 10). Wskazuje to na różny sposób rozumienia tego pojęcia przez tłumaczy LXX oraz wykorzystywanie odmiennych akcentów semantycznych. Teksty greckiego przekładu Starego Testamentu, w których się ono pojawia, przynależą do nurtu kapłańskiego lub sapiencjalnego, zatem lokują się w późnym czasie redakcji biblijnej. W ten sposób zostaje potwierdzone późne zapoznanie świata semickiego z terminem παρρησία, a tym samym inność rysów tej kultury, naznaczających analizowane słowo.

Jakkolwiek słowo to zachowało swoją zasadniczą semantykę dotyczącą umiejętności przemawiania bez wstydu i lęku, to w LXX dokonała się zmiana warunków. Autorytet osoby jest zależny od jej relacji z Bogiem, wierności

21 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 24–25.

22 Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 27–28.

prawu, czyli uznania wiarygodności Słowa JHWH, podążania za nim. Jest postrzegane jako rodzaj przywileju. Jakkolwiek człowiek podąża za *παρρησία*, to Bóg jest jedynym, który ją posiada, z racji wierności obietnicom i działania cudów na korzyść człowieka²³. Z tego powodu *παρρησία* Boga oznacza epifanię Jego majestatu i Boską interwencję w dzieje Izraela. Semicki rys pozostał na tym terminie, gdy pojawiał się on w Nowym Testamencie. Jakkolwiek dołączyło doń znamię myślenia filozoficznego i retoryki środowisk Bliskiego Wschodu w I w. Zmiana w semantyce związana jest z faktem, że nie ma kompatybilności między starożytnym hebrajskim a greckim, przede wszystkim z racji dyferencji kultur i stojącego u ich podstaw myślenia. Ciekawym dowodem na to jest zaledwie czterokrotne zastosowanie *παρρησία* w księgach i *passusach* deuterokanonicznych (1 Mch 4, 18; Mdr 5, 1; Syr 25, 25; Est 8, 12), co pokazuje, iż u progu czasów w mentalności semickiej termin ten jeszcze się nie zakorzenił.

Analizowane słowo pojawia się w Nowym Testamencie 31 razy jako rzeczownik i 9 jako czasownik. Konteksty stanowią dlań relacje, również społeczne, na szerszą skalę. W tekstach Ewangelii pojawia się jedynie u Marka i Jana, przy czym w najkrótszej z nich tylko raz. W *Dziejach Apostolskich* oddaje specyfikę przepowiadania pierwszego Kościoła, podobnie jak w Ef 3, 12; 6, 19. Natomiast w listach Pawłowych stosowane jest na oznaczenie swobody funkcjonowania (2 Kor 3, 12; 7, 4; Flm 8), a także relacji z Bogiem (Flp 1, 20; 1 Tm 3, 13). W *Liście do Hebrajczyków* komentuje specyfikę odniesienia do Boga, podobnie jak w *Pierwszym Liście św. Jana*, jakkolwiek w tym ostatnim konteksty sprowadzają semantykę *παρρησία* do oscylowania wokół pojęcia ufności.

3. Specyfika *παρρησία* w ujęciu czwartego ewangelisty

Ciekawy jest fakt, iż dziewięciokrotnie *παρρησία* pojawia się w Ewangelii według św. Jana, w kontekstach dotyczących osoby Jezusa. Fakt ten pozwala się przyrzeć *clou* myśli biblijnej zawartej w tym terminie i budować aspekt pragmatyczny w oparciu o analogię do Chrystusa, a nie tylko w konwencji postawy, wartości czy umiejętności. Warto też zauważyć, iż kontekst dla tych zastosowań analizowanego terminu stanowią kolejno: Święto Namiotów (J 7), uroczystość Poświęcenia Świątyni (J 10) oraz bliskość Paschy (J 11; 16 i 18). Jakkolwiek na pierwszy rzut oka to spostrzeżenie nie wydaje się nadzwyczaj

²³ Por. K. Papademetriou, *The Performative Meaning of the Word παρρησία...*, dz. cyt., s. 28–29.

wnikliwe, gdyż całość Janowej Ewangelii skonstruowana jest wokół najważniejszych świąt żydowskich, niemniej wybór trzech świąt bardzo ważnych z punktu widzenia teologii jako tła dla *παρρησία* wydaje się rzucać istotne światło na jego rozumienie. Przywoływanie podczas nich działań Boga w historii Izraela oraz teofanii stanowiło świetne warunki dla proklamacji posłannictwa Jezusa, jak i konfrontacji ze schematami myślowymi członków Narodu Wybranego. Dawały one również przestrzeń do konfrontacji z dużą rzeszą ludzi; rozmowy dotyczące osoby Boga oraz lokalizacja głównych celebracji w Jerozolimie wpisywały Jezusowe przepowiadanie w klimat bezpośredniego kontaktu z Bogiem, zagwarantowanego w kulcie świątynnym²⁴.

3.1 Παρρησία w kontekście kontrowersji wokół osoby Jezusa (J 7, 4 .13. 26; J 10, 24; 18, 20)

W J 7, 4 *παρρησία* pada z ust braci Jezusa w kontekście skierowanej do Niego zachęty udania się na Święto Namiotów do Jerozolimy. Budzi ona pewne zastanowienie w kontekście informacji z J 7, 1, iż Żydzi zamierzali zabić Jezusa. Z jednej strony implikuje wrażenie, iż Synowi Bożemu brakuje odwagi, by udać się w takiej sytuacji do Jerozolimy. Jednocześnie sprzeczne uczucia budzi w odbiorcy reakcja braci: „Wyjdź stąd i udaj się do Judei” (J 7, 3). To wystawienie krewnego na osąd tłumu rodzi pytanie: czy ujawnia się tu pragnienie ujrzenia spektakularnego triumfu Jezusa, czy Jego klęski? Podana w J 7, 3b motywacja, „aby i Twoi uczniowie ujrzeli czyny, których dokonujesz”, tchnie absurdem, gdyż grono uczniów towarzyszy Jezusowi, mając możliwość na każdym kroku być świadkami Jego mocy. W stwierdzeniu braci zaznacza się rys okrucieństwa, a pozorna logika ich wypowiedzi, skonkludowana w stwierdzeniu, iż konieczne jest *παρρησία* w prezentacji, traci na sile w kontekście. Trudno odmówić im przecież świadomości konfliktu Jezusa z Żydami. Bracia namawiają Jezusa do prezentacji, jaką znają, według wzoru: pokaż moc – zdobędziesz uznanie. Nie można wykluczyć ich pragnienia, by w ten sposób rozślawił rodzinę²⁵, jakkolwiek kontekst i brak przekonania ich samych do Jezusa czyni tę tezę wątpliwą. Jeśli jednak by tak było, to jest to zabieg czysto manipulacyjny. Warto zauważyć, iż jako element objawiający tożsamość Jezusa nie zostaje przywołany znak, ale czyn. Pobrzmiewa tu fakt trudności, jaką mieli bracia w rozpoznaniu w działalności Chrystusa aktywności Boga. Podsumowanie autora natchnionego w słowach „Bo nawet Jego bracia nie wierzyli w Niego” (J 7, 5) sugeruje, iż w zachęce braci obecna była drwina z działań Je-

24 Por. L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1984, s. 396, 411.

25 Por. J. Neyrey, *The Gospel of John*, New York 2007, s. 137.

zusa, a zarzut ukrywania się miał dotknąć Jego ambicji. W *παρρησία* obecnym w tym fragmencie pada akcent na jawność. Pojawiają się dwie przestrzenie działań: widoczna dla wszystkich i ukryta²⁶. Wbrew opinii braci, reklamujących *παρρησία*, Jezus wybiera ukrycie.

W odpowiedzi udzielonej braciom Jezus przenosi akcent na czas. Zastosowanie terminu *καιρός* ukierunkowuje nie na chronologię, lecz na działanie Boga²⁷. Czas Jezusa, który ma się wypełnić (J 7, 8), to czas, który ma nabrać kompletności²⁸, a tym samym sensu, czyli okres przeznaczony na przygotowanie odbiorców do rozpoznania sensu wydarzeń, uchwycenia ich celu. Świadczy o tym *perfectum passivum* czasownika *πληρώω*, intensyfikujące wyjaśnioną powyżej jego semantykę. Inny jest *καιρός* Jezusa, inny braci. Pierwszy jeszcze nie nastał, nie jest obecny (*πάρεστιν* – J 7, 6), drugi zawsze jest gotowy – krewni Jezusa mogą w niego wejść, w nim partycypować w każdej chwili. Idąc za biblijną semantyką przypisywaną pojęciu *καιρός*, można dostrzec tu dostępność przyjmowania wyzwolenia, jakie ofiarowuje Bóg²⁹. W takim układzie autor Janowy konfrontuje czas z nienawiścią doświadczaną ze strony świata: dotyka ona Jezusa, nie ma natomiast mocy dotknąć Jego braci. Wskazany powód to świadectwo o specyfice czynów świata, która uwypukla się dzięki Jezusowi (J 7, 7). Zestawienia te pozwalają dostrzec w *παρρησία* oczekiwanym przez braci aspekt siłowy, dominacyjny, całkowicie odbiegający od sposobu funkcjonowania Jezusa. I dlatego w takiej formie nie będzie ona miała miejsca. Znamienne, iż ostatecznie Jezus udaje się do Jerozolimy, ale w ukryciu (J 7, 10). Fakt ten pobrzmiewa zamierzoną odmiennością zademonstrowaną albo tchórzostwem, co jednak klóci się ze sposobem funkcjonowania Jezusa. Bardziej szala narracji wydaje się przechylać na sposobność dyskusji, która była cenna ze względu na temat, czyli *parenezę* dotyczącą autonomii Jezusa³⁰, kompatybilnej z wolą Ojca. Czas, by był owocny, musi być właściwy i to Bóg go wybiera, podobnie jak sposób ukazania Siebie. Ewangelista nie werbalizuje jednak żadnych powodów, dla których Jezus opóźnia czas³¹. Uzasadnia tak decyzję Jezusa, odwołując się do przebiegu Jego obecności w Jerozolimie i wplecenia orędzia w ryt świętowania³².

26 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 629 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4/2).

27 Por. S. Bielecki, *Nowotestamentalne ujęcie terminu kairos*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 45 (1992) nr 2–6, s. 59.

28 Por. *Πληρώω*, w: J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, Bible Works 10.0, edycja elektroniczna, 59.37.

29 Por. S. Bielecki, *Nowotestamentalne ujęcie terminu kairos*, dz. cyt., s. 60.

30 Por. J. Neyrey, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 193.

31 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12...*, dz. cyt., s. 630.

32 Por. J. Neyrey, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 136.

Warto przyrzeć się specyficze przywołania *παρησία* w J 7, 4. W dosłownym przekładzie zdanie to brzmi: „Nikt/nic bowiem w ukryciu nie czyni i szuka on w *παρησία* być”. Związek tego rzeczownika z czasownikiem *εἶμι* w formie bezokolicznika przesuwą akcent semantyczny na odwagę funkcjonowania w swojej tożsamości. Tu decydującym jest Jezus. Spójność Jego słów i czynów, całości bytowania w życiu ziemskim ma objawiać Ojca. Być w *παρησία* suponuje złączenie funkcjonowania wewnętrznego z zewnętrznym oraz wplecenie go adekwatnie w czas i przestrzeń, w pełni świadomie i jawnie, w sposób możliwy do uchwycenia przez pozostałe osoby. Dlatego nie będzie ujawniało się w efekcie nacisku – jak w J 7, 4. W kontekście kolejnych wersetów i wzmianki o nienawiści świata skierowanej do Chrystusa zostaje tu też ujawniona odmienność Jezusa, odrębność od świata. W czwartej Ewangelii termin *κόσμος* przyjmuje trzy znaczenia, które dochodzą do głosu zależnie od kontekstu, w jakim zostaje umieszczony: świat stworzony; następnie: ludzie, a także osoby, które nie wybrały Jezusa i wrogo się do Niego ustosunkowują³³. Odmienność Jezusa zaznacza się też w innym postrzeganiu czasu, co ujawnia się w J 7, 6–7.

Kontekst semantyczny dla analizowanego terminu w J 7 stanowi też czasownik *ζητέω*, którym autor opisuje oczekiwane przez braci Jezusowe *ἐν παρησίᾳ εἶναι* (J 7, 4), jak i wyraża szukanie Jezusa przez Żydów kilka wersetów dalej w J 7, 11. Wpisuje się ono w balans przeciwieństw, stworzonych przez słowa *παρησία* i *κρυπτός*. Po wypowiedzi braci opisuje on klimat Jezusowego pójścia do Jerozolimy i wprowadza w kolejną kontrowersję, tym razem nie wokół Jego przyścia, lecz Jego osoby, uwidaczniającą się w dyskusjach pomiędzy Żydami (J 7, 12). Funkcjonowanie i słowo Jezusa polaryzuje grono odbiorców³⁴. Nikt jednak nie mówi o Nim z *παρησία* z obawy przed Żydami (J 7, 13). Lęk tłumu kontrastuje tu z wolnością decyzyjną Jezusa, uwidoczną w rozmowie z braćmi, jak i w przybyciu do Jerozolimy. Tym razem jednak tło dla *παρησία* stanowi konflikt Jezusa z oficjalnym nurtem religijnym, spowodowany zamknięciem i zawziętością drugiej strony. Co ciekawe, źle postrzegane jest debatowanie na Jego temat, ale nie poszukiwanie Go (J 7, 11), czyli w konsekwencji też przebywanie w Jego obecności. Rozmowa świadczy o zainteresowaniu osobą Jezusa (J 7, 12), więc niejako przywołuje Go do sytuacji, nadaje Mu prawo do funkcjonowania poza miejscami, gdzie się pojawia, ukierunkowując uwagę na Niego. Rozwija więc myślenie o Nim, a z *παρησία* czyni Go ważnym – może dlatego okazuje się zakazana, źle widziana, nieak-

33 Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, dz. cyt., s. 267.

34 Por. C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody 2010, t. 1, s. 707.

ceptowana przez religijnych liderów społeczności. Co ciekawe, gdy toczy się w kularach, dotyczy oceny Jego dzieł – i waha się pomiędzy antypodami: „jest dobry, a zwodzi tłumy”. Ta ostatnia cezur kwalifikuje Jezusa do ukamienowania (por. Pwt 13, 7–12)³⁵.

Trzeci raz termin *παρησία* w siódmym rozdziale czwartej Ewangelii pojawia się w konstatacji specyfiki zachowania Jezusa, które ma miejsce właśnie wobec takich jak wspomniane wyżej antagonizmów. Podsumowuje ona najpierw Jezusowe odniesienie do pokątnie wyrażanych opinii dotyczących Jego znajomości Pisma mimo braku edukacji (J 7, 15), czyli też kwestii autoryzacji Jego nauczania, uzurpowanego Sobie statusu społecznego³⁶. Nie padają one wprost do Jezusa, ale jakby obok Niego. W odpowiedzi porusza On temat przekazu nauki Ojca, która jest rozpoznawalna dla znających JHWH oraz rozumiejących status wysłannika (wierność przekazu). Wyciąga też w dyskusji wrogie zamiary interlokutorów względem Jego osoby, co spotyka się z zarzutem opętania. Odpowiada odniesieniem Swoich działań w szabat do Mojżeszowego ustawodawstwa, wykazując błędność jego interpretacji przez Sobie współczesnych. Ciekawe, iż ta Jego wypowiedź nie otrzymuje repliki. Odbiorcy dyskutują tylko między sobą *παρησία* mówienia Jezusa wobec znanego powszechnie zamiaru usunięcia Go ze społeczności – odebrania Mu życia. Ujawnienie intencji działań wobec Jezusa stoi w sprzeczności z obecnym kilka wersetów wcześniej zaprzeczeniem tego faktu ze strony tych samych ludzi. Ukazuje więc ich obłudę i duchową schizofrenię. Czy to reakcja na arbitralne, poruszające odbiorcę stwierdzenie Jezusa „Nie sądzcie z zewnętrznych pozorów, lecz wydajcie wyrok sprawiedliwy”, otrzeźwiający i zmuszający do weryfikacji postaw? Trudno tak stwierdzić, gdyż myśl interlokutorów kieruje się nie ku treści, lecz komentuje nadawcę. Znamienne, iż dokonuje się to, o co chodziło krewnym Jezusa (J 7, 4). Wprowadzenie *παρησία* przesuwają akcent na jawność, odwagę, spójność osobowościową Mówiącego oraz wagę treści.

Warto zwrócić uwagę, iż kontekstem dla trzeciego zastosowania analizowanego terminu w czwartej Ewangelii jest kwestia tożsamości Jezusa jako Mesjasza, świadomości namaszczenia, jakie On posiada. Mordercze zamiary wobec Niego wywołane są brakiem zrozumienia oraz nadzwyczajnością nauki i czynów. Trudno skonstatować, czy obserwacja Jezusa udzieliła liderom wiedzy o tym, że On jest namaszczony Bożym Duchem. Obecna tu jest raczej dziwna pewność: „Przecież my wiemy, skąd On pochodzi, natomiast gdy Mesjasz przyjdzie, nikt nie będzie wiedział, skąd jest” (*ἀλλὰ τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν· ὁ δὲ χριστός ὅταν ἔρχηται οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν* – J 7, 27). W zda-

35 Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12...*, dz. cyt., s. 632.

36 Por. J. Neyrey, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 139.

niu tym następuje zestawienie dwóch rodzajów wiedzy: οἶδα (doświadczenie, wiedza płynąca z przeżycia i doświadczenia) i γινώσκω (wiedza o aspekcie kognitywnym), które jednak tu ujawniają, że wiedza doświadczana, ograniczona do zawężonego kręgu percepcji, nie wystarcza. Co ciekawe, konstatujący tak mieszkańcy Jerozolimy nie wyciągają wniosków z obserwowania autoprezentacji Jezusa w παρρησία, której właśnie są świadkami – i nie korzystają z wiedzy, jaka w ten sposób zostaje im zaproponowana. Wątpliwość, która jednak pobrzmiewa w ich wypowiedzi w J 7, 25–27, oddaje wrażenie, jakie robi na nich παρρησία Jezusa. Oddaje ona Jego transparencję, odwagę oraz przekonanie o przekazywanej prawdzie, co daje się odczuć w mocy emanującej z Jego osoby. Nie potrafią przejść wobec Jego przepowiadania i Jego osoby obojętnie. Pokazuje jednak też ograniczoność refleksji i niezdolność do weryfikacji własnych poglądów.

Wypowiedź Żydów w J 10, 24 wzywająca Jezusa do wypowiadania się z παρρησία odnośnie do Swojej osoby zestawiona z przywołanymi tekstami z J 7 pobrzmiewa Janową ironią. Przecież dopiero oceniono przepowiadanie Jezusa jako nacechowane παρρησία, a teraz apel dotyczy tej samej kwestii. Kluczem do zrozumienia fragmentu dialogu mającego miejsce podczas uroczystości Poświęcenia Świątyni wydaje się idiomatyczne sformułowanie padające w pierwszym pytaniu: τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις (J 10, 24). W dosłownym przekładzie brzmi ono: „jak długo będziesz odbierał nam duszę”, a czytane z uwzględnieniem mentalności semickiej: „jak długo będziesz odbierał nam życie / *spiritus movens* naszego życia (עַיִן חַיָּה מְנַשְׂמֵת)”. Stanisław Mędała, interpretując czasownik αἴρω, przywołuje kontekst zagrożenia Izraela, konotowany w tym słowie w J 11, 48³⁷. Domaganie się proklamacji tożsamości Jezusa z παρρησία nabiera zatem tutaj znaczenia nie tylko dla bezpośrednich interlokutorów, ale dla losu całego narodu. Słowa εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὲ ἡμῖν παρρησία (J 10, 24) suponują nierozpoznanie lub brak pewności. Domagając się od Jezusa potwierdzenia, rozmówcy apelują o proklamację Jego tożsamości. Czy coś im się nie zgadza? Czy właśnie paradoksalnie wszystkie argumenty przemawiają za Jezusem jako namaszczoneym, ale schemat myślowy, utrwalona konwencja nie pozwalają Go przyjąć jako takiego? Powstaje tu też kwestia, kogo obarczyć winą za skonstatowanie takiej tożsamości Jezusa. Jeśli uczyni to On sam – jest możliwość zarzucenia Mu bluźnierstwa. Jeśli zrobiłby to ktokolwiek inny – zostałby wyłączony z synagogi (por. J 9, 22).

Po linii ironii idzie wyjaśnienie Jezusa: „Powiedziałem wam, a nie wierzyście”³⁸. I zaskakuje fakt braku reakcji interlokutorów – może na skutek inne-

37 Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12...*, dz. cyt., s. 777.

38 Por. J.-A. A. Brant, *John*, Grand Rapids 2011, s. 162 (Paideia: Commentaries on the New Testament)

go, nośnego tematu Bożego synostwa Jezusa, zarysowanego w następnych zdaniach Jego wypowiedzi. Wiara zasadza się na właściwym zrozumieniu³⁹. Oznacza następnie przyjęcie, przyswojenie, włożenie w siebie, w którym partycypują wszystkie ludzkie władze, nie tylko rozum i wola. Dla ułatwienia tego aktu i zarazem podkreślenia *παρρησία*, z jaką On się przedstawia, Jezus przywołuje Swoje czyny. One potwierdzają Jego tożsamość, gdyż są dokonywane ἐν τῷ ὄνοματι τοῦ πατρὸς μου (J 10, 25) – uobecniają Ojca, Jego aktywne działanie na rzecz ludzi. W przywołaniu Ojca można odnaleźć kolejną odsłonę prezentacji pełnej *παρρησία*. Reakcja interlokutorów w postaci zamiaru ukamienowania Jezusa (J 10, 31) odzwierciedla siłę, z jaką informacja ta uderzyła w ich schemat światopoglądowy. Na kanwie tego kontekstu można stwierdzić pewną konsekwencję, stałość, a jednocześnie dynamikę, progres informacyjny, jakie naznaczają *παρρησία*. Rozciągłość w czasie tak nacechowanej postawy pozwala jednak dopiero zrozumieć całą siłę analizowanego sformułowania.

3.2 Παρρησία jako określenie postawy Jezusa (J 11, 14. 54; 16, 29) oraz element autoprezentacji (J 16, 25; 18, 20)

Bezpośrednie określenie wypowiedzi Jezusa terminem *παρρησία* stanowi klamrę okalającą narrację o wskrzeszeniu Łazarza. Pojawia się bowiem na jej początku i opisuje, po kilkuzdaniowym odniesieniu metaforycznym, jednoznaczne stwierdzenie Jezusa do uczniów: „Łazarz umarł” (J 11, 14). Znajduje się też w puencie konsekwencji tego wydarzenia, w ukazaniu reakcji Jezusa na powzięty oficjalnie przez Sanhedryn zamiar zamordowania Go (J 11, 54). W pierwszym z tych kontekstów uwagę zwraca niezrozumienie, jakim reagują uczniowie na Jezusowe komentarze dotyczące faktu śmierci Łazarza (J 11, 11). Sformułowanie „Łazarz, przyjaciel nasz, zasnął, lecz idę, aby go obudzić” (J 11, 11) pozostaje dla nich kompletnie nieczytelne, najprawdopodobniej nie z racji wzmianki o śnie, gdyż ten był powszechnie uznawany za antycypację śmierci, lecz ze względu na wzmiankę o obudzeniu. Zastosowany termin ἐξυπνίζω sugeruje bowiem podniesienie, postawienie na nogi⁴⁰, a więc przy uwzględnieniu podanych skojarzeń musiałyby oznaczać wskrzeszenie, to zaś nie było codziennością, nawet dla Jezusa. Nic więc dziwnego, że uczniowie pozostają przy rozumieniu podstawowym. Proklamacja Jezusa, naznaczona *παρρησία*, wywołuje w nich strach, uruchamiając najprawdopodobniej tyl-

39 Por. R. Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI. Introduction, Translation, and Notes*, New York 1981, s. 825–826.

40 Por. Ἐξυπνίζω, w: T. Friberg, *Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, dz. cyt., 10198.

ko wcześniejsze obawy o Jego życie, wobec prób ukamienowania Go w Judei (J 11, 8 – na bazie J 10, 31). Percepcja Jezusowej *παρρησία* przez uczniów nie uwzględnia więc tematu Jego wypowiedzi, a jedynie bazuje na skojarzeniach, które on w nich wywołuje. Powstaje więc pytanie o cel Jego słów: czy ma to być antycypacja wydarzenia, rodzaj przygotowania na nie, czy próba oddziaływania na myślenie interlokutorów? Żadnej z tych hipotez nie można z pewnością potwierdzić. Kontekst oddaje tylko kontynuację niezrozumienia mimo *παρρησία*.

Zaznacza się tu natomiast inny jej rys: związek przeżyciowy przekazu z anonsowanym tematem. Widoczne jest to w słowach uzasadnienia podanego przez Jezusa: „ale raduję się, że Mnie tam nie było, ze względu na was, abyście uwierzyli” (J 11, 15) oraz dynamicie zachęty/wezwania: „Lecz chodźmy do niego” (J 11, 15). Ujawniają one inny tok myślenia Jezusa. Skonfrontowane z popularną oceną śmierci brzmią absurdalnie, okrutnie⁴¹. Odwaga ich proklamacji jest decyzją na wywołanie oburzenia czy odbicia od schematu myślowego⁴². Co ciekawe, autor natchniony podaje tylko reakcję Tomasza, z akcentem rezygnacji: „Chodźmy także i my, aby razem z Nim umrzeć” (J 11, 16). Może ukształtowała ją pewność emanująca z Jezusa, związana z *παρρησία*.

Drugie wystąpienie *παρρησία* w obrębie jedenastego rozdziału Janowej Ewangelii wpisane jest w decyzję Jezusa, by nie praktykować jej w procesie ujętym za pomocą sformułowania *περιπατέω ἐν τοῖς Ἰουδαίοις* (J 11, 54). Implikuje ją reakcja na wskrzeszenie Łazarza – wielu Żydów uwierzyło (J 11, 45), a członkowie Sanhedrynu postanowili zgładzić Jezusa (J 11, 47–53). Zaniechanie przez Jezusa funkcjonowania w *παρρησία* (tu głównie rozumianej jako otwartość, jawny przekaz) z umożliwianiem w rozciągłości czasowej, podczas spotkań, rozmów, w przestrzeni – tak można rozpisać, uwzględniając kontekst Ewangelii, semantykę zastosowanego tu czasownika – sugeruje odmienność Jego patrzenia na rzeczywistość. Nie ma w Jego postawie ludzkiej brawy – jest świadomość czasoprzestrzeni, w jaką ma być wpisana Jego śmierć i zmartwychwstanie, którym wszystko zostaje podporządkowane. Jakkolwiek odbiorca by oczekiwał publicznych, pełnych *παρρησία* wystąpień Jezusa właśnie teraz, gdy ujawniła się Jego moc przywracania życia, tak Bóg praktykuje w tym momencie ciszę i przebywanie z uczniami, w miejscu w pobliżu pustyni. Koncepcja *parenezy* jest inna od ludzkiej. Egzegeci zwracają uwagę na wprowadzenie tu przez autora natchnionego miejscowości Efraim. Wnuk Jakuba noszący to imię był jego faworytem, a potem przeszło ono do języka Izraela jako pieśzczone określenie narodu, według Jeremiasza – pierworod-

41 Por. L. Morris, *The Gospel According to John*, dz. cyt., s. 543.

42 Por. J.-A. A. Brant, *John*, dz. cyt., s. 173.

nych JHWH (Jr 31, 9). W Janowej Ewangelii odpowiadałoby to przestrzeni Samarii⁴³, która przyjęła z wiarą Jezusa⁴⁴.

Kolejny kontekst παρρησία w czwartej Ewangelii to dyskusja Jezusa z uczniami pod koniec mowy w Wieczerniku (J 16, 25. 29). Ukazuje temat implikujący wprowadzenie analizowanego pojęcia: ukazanie Ojca. Zostają podane dwa sposoby przekazu używane przez Jezusa: forma przypowieści i παρρησία. Konsekwentnie pojawiają się dwa odniesienia temporalne: „do tej pory” – odpowiadające przypowieściom – i „godzina” – związana z παρρησία. Termin „godzina” w Janowej Ewangelii posiada niezwykle nasycenie semantyczne i ewokatywne. Lokują się w nim rys dnia JHWH – a więc namacalnego, z mocą wkroczenia Boga w dzieje świata – jak i męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa⁴⁵ oraz uwielbienie, czyli pokazanie wartości Boga, dokonujące się w Jezusie⁴⁶. Znamienne dla tego pojęcia jest dokonanie zbawienia, wyzwolenia człowieka⁴⁷. Przejście pomiędzy tymi dwoma przestrzeniami temporalnymi, które obwieszcza Jezus w J 16, 25, zapowiada uczniom lepsze rozeznanie, dostęp do poznania Boga, zmianę w specyfice komunikacji, ale i w stopniu relacji z Bogiem. Temat Ojca, przybliżenie Jego Osoby, wprowadzenie w bliskość z Nim, któremu ma służyć παρρησία, stanowi istotę posłannictwa Jezusa⁴⁸. Tylko Syn bowiem w sposób wiarygodny i pełny zna Ojca oraz może Go przedstawić innym⁴⁹. Dochodzą tu do głosu szczególnie takie aspekty analizowanego terminu jak wyrazistość, pewność, bezkompromisowość, a zarazem autentyczność i zaangażowanie emocjonalne. Zmiana specyfiki przekazu o Ojcu sugeruje transformację możliwości percepcyjnych odbiorców, adekwatny kontekst, jak i bliskość uchwytnej dla nich działania Ojca, którym będzie Pascha Jezusa. Znamienne, iż w tekście Janowym jedyną mową, której można przyporządkować παρρησία, byłaby J 17, 1–26. Wydaje się jednak, iż za Jezusową zapowiedzią takiego przekazu kryje się sama męka, śmierć i zmartwychwstanie. I znów παρρησία wykracza poza słowa, a jej przestrzenią stają się postawy Jezusa wobec wydarzeń i specyfika Jego działania.

43 Por. C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody 2010, t. 2, s. 858.

44 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12...*, dz. cyt., s. 832.

45 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1–12...*, dz. cyt., s. 357. Więcej patrz: I. de la Potterie, *Męka Jezusa Chrystusa według Ewangelii Jana*, Kraków 2006, s. 15–17; Z. Grochowski, *Godzina uczniów Jezusa (J 16, 32; 18–19) okazją do objawiania się Mistrza*, „*Verbum Vitae*” 38 (2020) nr 1, s. 150.

46 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010, s. 173 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, IV, 2).

47 Por. S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 13–21*, dz. cyt., s. 172.

48 Por. M. S. Wróbel, *Jezus janowy jako objawiciel oblicza Ojca*, „*Verbum Vitae*” 20 (2011), s. 198–199.

49 Por. J. Drgas, *Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca (J 14,9). Bóg Ojciec w Ewangelii Janowej*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 116.

Bezpośredni odbiorcy przywołanej deklaracji z J 16, 25 pozostaną jednak na poziomie słowa. Przyjmują zawartą w J 16, 26–28 informację o dostępie do Ojca na drodze prośby, Jego miłości i pochodzeniu od Niego Jezusa. Konstatacja wyrażona przez uczniów w J 16, 29 „Patrz! Teraz mówisz otwarcie i nie opowiadasz żadnej przypowieści” jest pełna ulgi, spokoju. Jej rozwinięcie w kolejnych zdaniach „Teraz wiemy, że wszystko wiesz i nie trzeba, aby Cię kto pytał. Dlatego wierzymy, że od Boga wyszedłeś” (J 16, 30) jednak ma posmak infantylizmu. Przecież to nie pierwsza autoprezentacja Jezusa dokonana z *παρησία* i nie pierwsze transparentne zdania o Ojcu. Paradoksalnie *παρησία* nie implikuje wiary – ta rodzi się we wnętrzu odbiorcy i stanowi decyzję przyjęcia, interioryzacji oraz tworzenia relacji z Bogiem. Kruchłość proklamacji uczniów ukaże zaraz Jezus, zapowiadając, iż opuszczą Go, uciekając każdy w swoje sprawy/przestrzenie (*ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια* – J 16, 32). Klimat *παρησία* bardziej suponuje konfrontację, jaka dokona się w każdym z odbiorców, gdy doświadczy transparentności i mocy przekazu Jezusa. Kontekst anonsuje też proces dalszej nauki uczniów⁵⁰. Według Jo-Ann A. Brant obecna w tym kontekście *παρησία* współlistnieje razem z bliskością relacji Jezusa z uczniami i tworzy tu jej nową jakość⁵¹.

Motyw *παρησία* w klasycznym ujęciu dotyczącym mowy Chrystusa powróci (po J 7, 26) w J 18, 20. Padnie tu w momencie przesłuchania Jezusa przez Annasza, w odpowiedzi na indagację o uczniów i naukę (J 18, 19). Skrępowany powrozami Jezus, doświadczający przemocy ze strony strażników, w sposób jednoznaczny, odważny oświadcza: *ἐγὼ παρησία λελάληκα τῷ κόσμῳ* (J 18, 20). Takie zachowanie przyciąga uwagę audytorium⁵². W *παρησία* odsłania się Jego honor i transparentność przekazu⁵³. Emfaticzne „ja” kładzie nacisk na podmiot działający i Jego wewnętrzną spójność, oparcie aktu w świadomej decyzji oraz rozszerza audytorium na świat. Otwiera ono wypowiedź mającą charakter dwuczłonowy: część pierwsza dotyczy *παρησία* w odniesieniu do dostępu, jaki zyskali odbiorcy, część druga – *παρησία* w odniesieniu do treści. J 18, 21 zawiera uszczegółowienie przestrzeni w postaci przywołania synagogi i świątyni jako miejsc, gdzie gromadzą się wszyscy Żydzi. Wypowiedź zamyka zdanie paralelne antytetycznie do pierwszego, suponujące dostęp do treści dla każdej osoby z audytorium: „Potajemnie zaś nie nauczałem niczego” (J 18, 20). Zastosowany z zaprzeczeniem w tekście greckim przymiotnik *κρυπτός* przywołuje kontrę z *παρησία*, znaną z siódmego rozdziału Janowej Ewangelii,

50 Por. J. Neyrey, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 275.

51 Por. J.-A. A. Brant, *John*, dz. cyt., s. 223.

52 Por. C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, Peabody 2010, t. 2, s. 1093.

53 Por. J. Neyrey, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 292–293.

analizowaną powyżej. Sankcjonuje też dostęp do treści przekazywanych przez Jezusa. Odbiorcy słyszeli i brzmia im to w uszach (ἀκηκοότας – forma imiesłowu czasu *perfectum* – J 18, 21) i wiedzą – otrzymali doświadczenie (οἶδασιν) (J 18, 21). Fascynuje odwaga i transparenca postawy Jezusa. Ujawnia się tu też fakt, że w ujęciu Janowym *παρησία* dotyczy dostępu do osoby Jezusa i do treści, obok specyfiki samego aktu przekazu. Konsekwencje przywołanej wypowiedzi, w postaci upokarzającego uderzenia w policzek, nie powstrzymują Jezusa przed retorycznym pytaniem o dowód niezgodności w Jego wypowiedzi i ewentualnie powód uderzenia. To *παρησία* w formie performansu.

Wnioski

Opis *παρησία* Jezusa zawarty w Janowej Ewangelii uwidacznia suwerenność decyzyjną Chrystusa oraz zamysł przewyższający ludzkie domysły. Odsłania zaangażowanie Jezusa, odwagę, bezkompromisowość, ale przede wszystkim odmiennność. Stanowi jedno z narzędzi ujawniania Jego tożsamości w jej odsłonięciu mesjańskiej, zbawczej i w kontekście relacji z Ojcem. Poprzez *παρησία* Jezusa są łamane utrwalone schematy myślowe Jemu współczesnych. *Novum* stanowi odniesienie tego terminu nie tylko do słów Jezusa, lecz również do Jego postaw i zachowań, co nadaje *παρησία* obecnej w Ewangelii Jana charakter performatywny. Rozszerza w ten sposób zasadniczą semantykę analizowanego pojęcia, zgodnie z holistycznym, obrazowym ujęciem każdego elementu rzeczywistości, znamionym dla mentalności starożytnych Semitów. I tu lokuje się też paradoks oddziaływania Jezusowego *παρησία* na odbiorcę: akcentuje autonomię, wolność Jezusa i odmiennność myśli Bożej. Pociąga ku relacji z Nim, fascynuje, ale nie ofiarowuje schematów do odtworzenia. Przekonuje, bo pozwala doświadczyć autentyczności Boga.



SŁUŻBA BOGU JAKO WYNIK RELACJI OSOBOWEJ DO OJCA

Oto tyle lat ci służę i nigdy nie przekroczyłem twojego rozkazu... (Łk 15, 29)

Jestem ogromnie wdzięczny Panu Bogu za to, że dał mi łaskę poznania Księdza Profesora Stanisława Hałasa. Był on jednym z dwóch recenzentów mojej pracy doktorskiej. Pragnę, by w Księdze Pamiątkowej poświęconej jego osobie znalazła się refleksja dotycząca pytania: „Co jest jednym z istotnych elementów składających się na prawdziwą służbę Bogu?”

W obecnym artykule pochyliłem się nad słowami, które w przypowieści Jezusa wyszły z ust starszego syna: „Oto tyle lat ci służę i nigdy nie przekroczyłem twojego rozkazu” (Łk 15, 29). Jest to przypowieść znajdująca się w piętnastym rozdziale trzeciej Ewangelii (Łk 15, 11–32). Zdaję sobie sprawę z faktu, że tekst ten stał się obiektem różnego rodzaju analiz i refleksji teologicznych od czasów starożytności¹. Pragnę jednak w obecnym artykule skoncentrować się na postaci starszego syna, który pozostał przy ojcu. Zacytowany w tytule obecnego artykułu fragment Ewangelii może wskazywać na pozytywną relację syna do ojca w czasie, gdy jego młodszy brat trwonił ojcowiznę, służąc nierządnicom (por. Łk 15, 30). Cała przypowieść Jezusa zawarta w Łk 15, 11–32 znana jest pod różnymi nazwami: „O synu marnotrawnym”, „O Ojcu miłosiernym” lub „O radości z powrotu syna”². Można uznać za zasadne stwierdzenie, że powszechnym doświadczeniem czytelników i słuchaczy tego fragmentu Ewangelii jest to, że ich uwaga spontanicznie skupia się na ojcu i synu marnotrawnym, jako

¹ J. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas. Traducción y comentario, Capítulos 8,22–18,14*, Madrid 1986, s. 670–671.

² R. Pindel, *Interpretacja przypowieści o synu marnotrawnym w polskim kaznodziejstwie (1945–2000)*, „*Verbum Vitae*” 3 (2003), s. 233–253.

na postaciach ostatecznie pozytywnych. Natomiast starszy brat zostaje automatycznie zepchnięty na dalszy plan. W mojej refleksji pragnę tego, w którym „drzemie faryzeusz”, wydobyć z cienia rzucanego przez głównych bohaterów przypowieści³. Cień ten powoduje, że odbiorca dobrej nowiny płynącej z Ewangelii może nie dostrzec możliwości ubogacenia się treściami, które Chrystus związał z osobą tego, do którego ojciec powiedział: „Moje dziecko, ty zawsze jesteś ze mną i wszystko, co moje, do ciebie należy” (Łk 15, 31).

Pracę rozpocznę od ukazania kontekstu, w jakim została umieszczona przypowieść o synu marnotrawnym. Dokonam także analizy rozdziału czternastego. Pozwoli to udzielić odpowiedzi na następujące pytania: (1) Kim jest ten, który opowiada tę przypowieść? (2) Kto jest adresatem tej paraboli? (3) Co stanowi centrum tej przypowieści?

Do tekstu greckiego będącego podstawą mojej analizy egzegetycznej podchodzę na sposób synchroniczny⁴. Przedmiotem mojego badania jest perykopa Łk 15, 11–32 w jej ostatecznym kształcie, czyli w wersji kanonicznej, która dostępna jest dzisiejszemu czytelnikowi⁵.

1. Miejsce perykopy w Łukaszkowym dziele⁶

Na początku pragnę określić konteksty dalszy i bliższy, w jakich autor umieścił przypowieść o ojcu i jego dwóch synach. Warto tu przypomnieć, że struktura tej Księgi nie jest wynikiem tego, że autor na sposób kronikarza spisał zdarzenia historyczne zgodnie z ich następstwem czasowym. Ewangelia Łukasza nie jest ani zapisem stenograficznym, ani tym bardziej kinematograficznym⁷. Dzisiaj jest powszechną opinią, że Łukasz był nie tylko historykiem, lecz także – a może przede wszystkim – teologiem⁸. Jego zainteresowanie faktami historycznymi jest na usługach koncepcji teologicznej⁹. Teologia Łukasza ukazana w trzeciej Ewangelii zajmuje się – jak sama nazwa wskazuje – słowem

3 R. Meynet, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, tłum. K. Łukowicz, T. Kot, Kraków 2001, s. 21–22.

4 Tekstem wyjściowym jest grecka wersja Ewangelii św. Łukasza obecna w: E. Nestle i in., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 2012.

5 Por. P. Williamson, *Catholic Principles for Interpreting Scripture: A Study of the Pontifical Commission's. The Interpretation of the Bible in the Church*, Roma 2001, s. 68 (Subsidia Biblica, 22).

6 Poprzez „Łukaszkowe dzieło” rozumiem obie Księgi: Ewangelię i Dzieje Apostolskie.

7 Por. J. Fitzmyer, *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, Grand Rapids 1998, s. 251.

8 Por. W. Konach, *Jedność Ewangelii i Dziejów Apostolskich według świętego Łukasza*, „Rocznik Teologiczny” 53 (2011) nr 1–2, s. 69–86.

9 Por. G. Mielgo, *Claves para leer los evangelios sinópticos*, Salamanca 1998, s. 235.

Boga do człowieka¹⁰. Teologiczne przesłanie ewangelista ujął w ramy historycznej narracji¹¹.

W bibliстыce przyjmuje się dość powszechnie, że jeden jest autor trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich¹². Koncepcja podwójnego dzieła jest tak rozpowszechniona, że przyjęcie jej w moim artykule nie sprzeciwia się rzetelności naukowej, mimo obecnych opinii przeciwnych¹³. Jeśli chodzi o samego autora, to najistotniejsze jest uznanie profilu twórcy obu dzieł, widocznego w ich treści¹⁴. Pochodził on najprawdopodobniej z pogaństwa. Znał dobrze Septuagintę. Nie był chrześcijaninem judaizującym¹⁵. Zauważenie tej jedności autora dla obu ksiąg jest pomocne w określeniu kontekstu, w jakim umieszczona została przypowieść „Marnotrawny i starszy brat”¹⁶.

1.1. Kontekst dalszy

Opisanie kontekstu Łk 15 zacznę od makrokontekstu szerszego, jaki stanowią obie Księgi. Chodzi o główne przesłanie, które można odczytać jako wspólne Łukasowym pismom¹⁷. Oczywiście Łukasz w swoich prologach do obu Ksiąg ujawnił motywy swoich prac. Przyglądając się jednak tekstowi Ewangelii i Dziejów Apostolskich, można zobaczyć dwa współbrzmiające ze sobą fragmenty. Jest to Łk 16, 16 oraz Dz 1, 8¹⁸. Widać tutaj, jak zbawienie, które oferuje Bóg, objawia się i urzeczywistnia w historii w trzech etapach: (1) czas złożenia obietnicy przez Boga i oczekiwanie na spełnienie (Stary Testament); (2) okres realizacji obietnicy w Jezusie; (3) epoka rozprzestrzenienia się zrealizowanej obietnicy na cały świat¹⁹. Spojrzenie w ramach makrokontekstu szerszego ukazuje fragment Łk 15

10 Wyraz „teologia” składa się w języku greckim z dwóch słów: θεός + λόγος, tzn. Bóg + słowo.

11 Por. J. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven 2008, s. 55–56.

12 Por. W. Konach, *Jedność Ewangelii i Dziejów Apostolskich...*, dz. cyt., s. 69–71.

13 Por. H. Valencia, *El trasfondo del concepto «Doble obra lucana»: aproximación histórica a los problemas teológicos en los estudios lucanos*, „Cuestiones Teológicas” 45 (2018) nr 104, s. 43–461.

14 Por. N. Skuras, *Objawienie Piotrowi misji ad gentes (Dz 10, 1–48). Studium egzegetyczno-teologiczne*, Kielce 2019, s. 45–46.

15 Przeciwnie stanowisko prezentuje Earle Ellis: „But the balance of probabilities favours the view that Luke was a hellenistic”. Zob. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, London 1966, s. 52–53.

16 K. Snodgrass, *Prophets, Parables, and Theologians*, „Bulletin for Biblical Research” 18 (2008) nr 1, s. 45–77.

17 Por. M. Karczewski, *Jezus jako zbawiciel słabych w teologii św. Łukasza (Łk–Dz)*, „Studia Elbląskie” 13 (2012), s. 121–132.

18 Łk 16, 16: „Aż do Jana sięgało Prawo i Prorocy; odtąd głosi się Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, i każdy gwałtem wdziera się do niego. Lecz łatwiej niebo i ziemia przeminają, niż żeby jedna kreska miała odpaść z Prawa”; Dz 1, 8: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi”.

19 I. Storniolo, *Cómo leer los Hechos de los Apóstoles: el camino del evangelio*, Bogotá 2005, s. 8–9.

jako zaproszenie skierowane do całej ludzkości. Chodzi o „obce części [ludzkości]” (Ef 2, 14), by „wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 4).

Teraz pragnę zogniskować uwagę czytelnika na samej trzeciej Ewangelii. Jeśli chodzi o kontekst dalszy, to śledząc komentarze dotyczące Ewangelii Łukasza, można zauważyć zasadniczą zgodność co do podziału tej księgi na siedem sekcji²⁰. Perykopa Łk 15, 11–32 mieści się w ramach czwartej sekcji nazywanej „Podróż do Jerozolimy”. Zaczyna się ona od słów: „Gdy dopełniały się dni Jego wzięcia [z tego świata]” (Łk 9, 51), natomiast kończy się słowami z przypowieści o minach: „Tych zaś przeciwników moich, którzy nie chcieli, żebym panował nad nimi, przyprowadźcie tu i poćcinajcie w moich oczach” (Łk 19, 27). Można więc przypuszczać, że autor trzeciej Ewangelii pragnął w tej części swojego dzieła zawrzeć najważniejszą naukę, którą Jezus przekazał tym, którzy pragnęli pójść za Nim, dokądkolwiek się udał (zob. Łk 9, 57). To właśnie w tym module ewangelista umieszcza najobszerniejszy materiał zawierający mowy Jezusa²¹. Greg Forbes zauważa, że umiejscowienie rozdziału piętnastego pierwszej Księgi Łukasza²² oraz jego przesłanie teologiczne wskazują na to, że Łk 15 jest sercem trzeciej Ewangelii²³. O przypowieści: „Syn marnotrawny” mówi się także, że jest to „Ewangelia w Ewangelii”²⁴. Za adresatów nauczania Jezusa można uznać siedemdziesięciu dwóch uczniów. Perykopę mówiącą o ich wysłaniu po dwóch Łukasz umieszcza na początku „wielkiej podróży Jezusa do Jerozolimy”²⁵. Joseph Fitzmyer stwierdza, że Łk 9, 51–19, 27 jest fragmentem opisującym zbiór nauk dla młodego Kościoła misyjnego. Peter Jones zwraca także uwagę, że u Łukasza występuje czas przeszły, który może potwierdzać, że ewangelista pisał dla członków Kościoła późniejszego²⁶. Uczniowie po męce i zmartwychwstaniu Mistrza mają przekazać to, czego byli naocznymi świadkami. Oni bowiem mają być prekursorami nowej wspólnoty w Izraelu²⁷. W ten swoisty „trening”

20 Por. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, New Haven 2008, s. 13–15; J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X–XXIV*, New Haven 2008, s. 13–16; H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1978, s. 6–11 (The New International Greek Testament Commentary); A. Just, *Luke 1:1–9:50*, St. Louis 1997, s. 5–9; R. Stein, *Luke*, Nashville 2001, s. 60 (The New American Commentary, 24).

21 Por. L. Johnson, *The Writings of the New Testament. An Interpretation*, Minneapolis 1999, s. 232.

22 Zob. Dz 1,1.

23 Por. G. W. Forbes, *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, Sheffield 2000, s. 109 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 198).

24 J. Tum, *Pierwotna tradycja i redakcja w przypowieści o synu marnotrawnym – Łk 15,11–32: analiza słownictwa*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 17 (1984), s. 7–25.

25 P. Nyk, „Wy jesteście świadkami tego!” (Łk 24,48): koncepcja świadectwa w Ewangelii Łukasza, „Verbum Vitae” 27 (2015), s. 121–145.

26 Autor ten zauważa, że Ewangelia Marka nie ma nachylenia w kierunku czasu przeszłego, lecz dominuje w niej czas teraźniejszy. Co może potwierdzać opinię, że ten ewangelista pisał dla uczniów żyjących w czasie Jezusa z Nazaretu. P. Jones, *Studying the Parables of Jesus*, Macon 1999, s. 85.

27 Por. A. Hultgren, *Le parabole di Gesù*, Brescia 2004, s. 440.

uczniów wplecione są też debaty z przeciwnikami²⁸. Czas jest krótki. Niedługo Jezus zostanie wzięty z tego świata (por. Łk 9, 51). Dlatego też koniecznym jest, by uczniowie przyjęli nauczanie Pana i Nauczyciela i „obracali nim” aż wróci (por. Łk 19, 13). Pragnę zwrócić uwagę na dwa zdania, które otwierają i zamykają omawiany segment Łk 9, 51–19, 27. Pierwsze z nich – „dni Jego wzięcia [z tego świata]” (Łk 9, 51) – oraz zamykające – „Gdy po otrzymaniu godności królewskiej wrócił” i powiedział „tych zaś [...] pościnajcie w moich oczach” (Łk 19, 15, 27), które pozwalają uznać, że czas „obracania” minami otrzymanymi od Jezusa trwa od Jego wzięcia z tego świata aż do Jego powrotu „z mocą i wielką chwałą” (Łk 21, 27). Sposób, w jaki obraca się minami, decyduje o udziale w królestwie Bożym. Kontekst dalszy pomaga zobaczyć, że omawiana w tym artykule przypowieść znajduje się w nurcie Jezusowej narracji nawiązującej do tego, że „Szczęśliwy ten, kto będzie ucztował w królestwie Bożym” (Łk 14, 15)²⁹.

1.2. Kontekst bliższy

Kontekst bliższy przypowieści „Syn zagubiony i syn wierny”³⁰ stanowią dwie poprzedzające parable: „Zaginiona owca” i „Zagubiona drachma”³¹.

Biorąc pod uwagę mikrokontekst szerszy, pragnę zwrócić uwagę na to, w jakim miejscu w pierwszym dziele Łukasza została umieszczona „Ewangelia dla wyrzutków”³². We fragmencie bezpośrednio poprzedzającym rozdział piętnasty Łukasz ukazuje Jezusa zaproszonego na szabatowy posiłek (Łk 14, 1–24). To, co pozwala bibliście uznać Łk 14, 1 za początek nowej jednostki, to zmiana miejsca. W poprzednim – trzynastym rozdziale – Jezus „przemierzał miasta i wieś” (Łk 13, 22). Tekst, który można uznać za nową część, Łukasz rozpoczyna słowami: „Przyszedł do domu pewnego przywódcy faryzeuszów” (Łk 14, 1). Następnym znacznikiem jest użycie na początku zdania sformułowania Καὶ ἐγένετο (Łk 14, 1)³³. Śledząc styl Łukasza, można zauważyć, że w samej

28 Por. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–IX*, dz. cyt. s. 825–826.

29 Por. A. Komornicka, *Poetyka przypowieści ewangelicznych*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 3 (1994), s. 41–52.

30 Zob. Zatytułowanie rozdziału Łk 15, 11 w: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.

31 Tytuły poszczególnych segmentów za *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1999; Łk 15.

32 H. Marshall, *The Gospel of Luke*, dz. cyt. s. 597.

33 Jest to sformułowanie peryfrastyczne takie jak $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ oznaczające ciągłość w narracji. Por. W. Bauer i in., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago 1979, s. 198. Idiomy te zawierające $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$, „i stało się”, lub $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron\ \delta\epsilon$ „wydarzyło się”, są bardzo częste w Biblii. Nowy Testament zawiera cztery konstrukcje, w których pojawia się $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$: (1) $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\iota$ + czasownik (zob. Łk 5, 17); (2) $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ + czasownik (zob. Łk 1, 23); (3) $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \iota\delta\omicron\upsilon$ + czasownik (zob. Łk 24, 4); (4) $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$ + bezokolicznik (Łk 6, 1). W. Davis, *Beginner's Grammar of the Greek New Testament. Revised, Edited, and Expanded*, Eugene 2005, s. 209.

Ewangelii za pomocą takiego zwrotu wprowadza on nową akcję³⁴. W swoim pierwszym dziele czyni to aż trzydzieści jeden razy³⁵. Zdecydowanie więcej niż inni trzej ewangelisci. Kolejną wskazówką jest to, że autor określił ściśle czas nowego wydarzenia: „aby w szabat spożyć posiłek” (Łk 14, 1). Łukasowy Jezus w związku z tym szabatowym posiłkiem działa i naucza³⁶. Dokołał cudu wobec człowieka, który był „chory na wodną puchlinę” (Łk 14, 2), a następnie „opowiedział zaproszonym przypowieść” (Łk 14, 7): „O wyborze miejsc”, „O doborze zapraszanych”, „O zaproszonych, którzy się wymawiają”³⁷. Od Łk 14, 25 zaczyna się duży segment nauczania, w ramach którego znajduje się przypowieść „Syn marnotrawny, jego starszy brat i ich kochający ojciec”³⁸. Widać więc, jak kontekst bliższy przypowieści o miłosiernym ojcu w szerszej perspektywie kieruje uwagę czytelnika na ucztę zorganizowaną przez ojca dwóch synów.

W końcu pragnę skoncentrować uwagę na węższym mikrokontekście słów Mistrza prezentującego przypowieść o wiernym synu. Pojawia się ona jako część fragmentu, o którym Fitzmyer powiedział: „tryptyk dotyczący dialektyki «zagubiony», «odnaleziony»”³⁹. Wspólnym mianownikiem trzech opowiadań jest zestawienie ze sobą dwóch rzeczywistości: „zagubiony i odnaleziony”. Dwie pierwsze przypowieści mogą być uznane za przygotowanie słuchacza do przyjęcia istotnego przesłania zawartego w trzecim opowiadaniu. W nim pojawia się postać wiernego syna. Za takim spojrzeniem na wspomniane trzy parabole może przemawiać fakt, że dwie pierwsze składają się z czterech i trzech wierszy, podczas gdy trzeciemu opowiadaniu Jezus poświęcił zdecydowanie więcej czasu. Autor zawarł je w dwudziestu dwóch wersach⁴⁰. Komentatorzy wskazują na liczbę pojedynczą użytą w Łk 15, 3 (τὴν παραβολὴν ταύτην – „tę przypowieść”)⁴¹. Jednakże takie samo stwierdzenie znajdujemy u Łukasza w miejscu poprzedzającym pewien zespół pięciu wypowiedzi (1) 6, 39; (2) 6, 40; (3) 6, 41–42; (4) 6, 43–44; (5) 6, 45⁴². Użycie przez natchnio-

34 Por. E. Nida, C. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1982, s. 12 (Helps for Translators, 8).

35 Zob. Łk 1, 5. 8. 59; 2, 1. 42. 46; 3, 21; 5, 1. 12. 17; 6, 1. 6. 12; 7, 11; 8, 1. 22; 9, 18. 28. 37. 51; 11, 1; 14, 1; 17, 11; 18, 35; 20, 1; 22, 14. 24. 66; 24, 4. 15. 51.

36 Por. J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X–XXIV*, dz. cyt. 1038; P. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Melbourne 1987, s. 194.

37 Tytuły poszczególnych za *Biblia Jerozolimska*, dz. cyt., Łk 14, 7. 12. 15.

38 A. Just, *Luke 9:51–24:53*, St. Louis 1997, s. 579.

39 J. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas...*, dz. cyt., s. 658.

40 Por. R. Waelkens, *L'analyse structurale des paraboles. Deux essais: Luc 15, 1–32 et Matthieu 13, 44–46*, „Revue Théologique de Louvain” 8 (1977) nr 2, s. 160–178.

41 Por. J. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997, s. 573.; H. Marshall, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 600; R. Stein, *Luke*, dz. cyt., s. 403.

42 Por. F. Bovon, *Luke 1. A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, Minneapolis 2002, s. 246.

nego pisarza liczby pojedynczej może oznaczać wstęp do „dyskursu przypowieściowego”⁴³. Słowa Jezusa w Łk 6, 39 jednak ze względu na swoją formę można określić raczej jako przysłowia⁴⁴. Dlatego też Fitzmyer nie wyklucza, że w opisywanym momencie życia Chrystusa z Jego ust wyszła tylko jedna przypowieść: „Syn marnotrawny”. Dwie przypowieści „Zagubiona owca” i „Zagubiona drachma” Łukasz mógł zaczerpnąć z innych kontekstów wypowiedzi Nauczyciela, wykorzystując swój mistrzowski talent literacki. Mimo tego możliwego zabiegu literackiego nie ulega wątpliwości, że obecne dziś w tekście trzy przypowieści stanowią integralną część fragmentu trzeciej Ewangelii nazwanego „Podróż do Jerozolimy” (Łk 9, 51–19, 27)⁴⁵. Uwzględnienie kontekstu bliższego pomaga czytelnikowi zobaczyć, że Jezus w omawianej przypowieści uwypukla dwie postawy ludzkie: tych, którzy wiedzą, że się zagubili i zostali odnalezieni, i tych, którzy uważają, że się nie zagubili. W ten sposób mogliśmy zobaczyć przypowieść „O wiernym synu” w szerszej i węższej perspektywie. W następnym punkcie zaproponuję możliwą odpowiedź na pytanie: dlaczego Łukasz umiejscowił rozważaną przez nas przypowieść w takim, a nie innym miejscu swojej pierwszej Księgi (zob. Dz 1, 1)?

2. Analiza tekstów poprzedzających przypowieść o wiernym synu

Jak wykazałem powyżej, przypowieść „Syn marnotrawny” znajduje się w konkretnym kontekście nauczania Jezusa. Dlatego teraz pragnę pochylić się nad treścią zawartą w słowach poprzedzających omawianą parabolę – Łk 15, 11–32.

Jak wskazał w swoim komentarzu Arthur Just, można przyjąć Łk 14, 25–17, 10 jako duży blok nauczania Jezusa w Jego „podróży do Jerozolimy”. Egzegeta nazwał tę sekcję „Nauki w przypowieściach”⁴⁶. Nauczanie to kończy się w Łk 17, 10, gdy Jezus mówi, że służyć trzeba z pokorą. Słowa w ramach tego segmentu Łk 14, 25–17, 10 Nauczyciel kieruje do tych, którzy szli z Nim (Łk 14, 25) i których interesowało bycie Jego uczniami (zob. Łk 14, 26. 27). Postaci faryzeuszów i uczonych w Piśmie (Łk 15, 2; 16, 14) pojawiają się jako osnowa, którą wykorzystuje Jezus, by przekazać słuchającym (Łk 16, 1; 17, 1. 5) pouczenia dotyczące tego, co to znaczy „być moim uczniem” (Łk 14, 26. 27. 33). Łukasz poprzedza słowa Jezusa stwierdzeniem: „A szły za Nim wielkie

43 R. Stein, *Luke*, dz. cyt., s. 403.

44 Por. J. Green, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 276.

45 Por. J. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, dz. cyt., s. 648.

46 Por. A. Just, *Luke 9:51–24:53*, dz. cyt. 579.

tlumy” (Łk 14, 25). Pozornie są one w opozycji do przytoczonej wcześniej przypowieści „O zaproszonych, którzy się wymawiają”⁴⁷ (Łk 14, 15–24). Na ucztę nie przyszedł nikt z zaproszonych. Determinacja gospodarza doprowadza do tego, że dom zostaje „zapełniony” (Łk 14, 23). Łukasz, pisząc, że zaprosił „wielu”, użył słowa πολλοὺς. Takiego samego wyrazu użył w Łk 14, 25: „A szły za Nim wielkie tłumy” – Συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί. Nie jest więc wykluczone, że Łukasz świadomie umieścił te teksty w swoim sąsiedztwie. Wówczas „wielkie tłumy” (Łk 14, 25) idące za Jezusem można uznać za praktyczną realizację tego, co Jezus powiedział o „dobrze zaproszonych”⁴⁸. Nauczyciel ukonkretnił ów dobór, mówiąc o pewnym człowieku, który „wyprawił wielką ucztę i zaprosił wielu” (Łk 14, 16). Przypowieść o uczcie⁴⁹ ukazuje bohatera, który nakazał „swemu słudze: «Wyjdź co prędzej na ulice i w zaułki miasta i sprowadź tu ubogich, ułomnych, niewidomych i chromych»” (Łk 14, 24). Ludzie ci są adresatami Dobrej Nowiny obiecanej już w Starym Testamencie (zob. Łk 1, 52–53; 4, 18; 6, 20–21; 7, 22 i 14, 21)⁵⁰.

Teraz pragnę powrócić do początku rozdziału czternastego Ewangelii Łukasza, by móc lepiej zobaczyć „kimże On jest” (Łk 5, 21), że naucza „wielkie tłumy” (Łk 14, 25). Rozdział ten zaczyna się od stwierdzenia, że „Jezus przyszedł do domu pewnego przywódcy faryzeuszów, aby w szabat spożyć posiłek, oni Go śledzili” (Łk 14, 1). Ujawnia ono dwa nastawienia wobec Jezusa, które wydają się być sobie przeciwstawne, choć mające wspólny mianownik. Pierwsza postawa – pozytywna – wyrażona została poprzez zaproszenie Jezusa, by spożył szabatowy posiłek w domu „pewnego przywódcy faryzeuszów”. Czytelnicy współcześni Łukaszowi dobrze wiedzieli, że taki posiłek był czymś więcej niż zwykłym jedzeniem. Zaproszenie kogoś w ten dzień do swojego domu podkreślało rangę gościa. W świecie starożytnym takie zaproszenie było zaszczytem, który oznaczał zaakceptowanie przez gospodarza⁵¹. Co więcej, spożywanie jedzenia w siódmym dniu tygodnia było ucztą, której najważniejszym gościem był sam Bóg. Odmawiany przez Izraelitów kidusz przypominał, że przygotowany na ten dzień posiłek ma być wyrazem „wiary absolutnej, przyjemnością Świętego Króla”⁵². Posiłki szabatowe były bardzo często kosztowne i wykwintne⁵³. Miało to być zapowiedzią i zaproszeniem człowieka, by „uczłował w królestwie Bożym” (Łk 14, 15).

47 Tytuł fragmentu za *Biblia Jerozolimska*, dz. cyt.

48 *Biblia Jerozolimska*, dz. cyt., Łk 14, 12–14.

49 Tytuł fragmentu za *Biblia Tysiąclecia*, dz. cyt.

50 Por. P. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts...*, dz. cyt., s. 194.

51 Por. M. Black, *Luke*. Joplin 1996, s. 262.

52 *Guía de bendiciones BIRKÓN que enaltecerán tu mesa*, Editorial Keter Torá, Buenos Aires 2016, s. 22.

53 Por. H. Spence, J. Exell, *The Gospel According to St. Luke*, London 1889, s. 23 (The Pulpit Commentary, 2).

Postawa przeciwna wyrażona została w stwierdzeniu „oni Go śledzili”. Ludzie określani słowem „oni” to na pewno współuczestnicy posiłku szabasowego. Z kontekstu całej księgi można wywnioskować, że są to faryzeusze. Ich postawę wobec Jezusa przedstawiał czytelnikom Łukasz już wcześniej. Można ją dostrzec w domu „pewnego przywódcy faryzeuszów” (Łk 14, 1), gdy Chrystus w czasie szabatu dokonuje cudu uzdrowienia. Jest to ostatni Łukaszczyński opis w ramach uzdrowień dokonywanych przez Chrystusa w szabat⁵⁴. Śledząc fragmenty mówiące o działalności Mistrza w dzień szabatu, można zaobserwować powolne narastanie niechętniej postawy faryzeuszów wobec Niego. Opisując pierwsze uzdrowienie (uwolnienie od złego ducha, zob. Łk 4, 31–37), Łukasz zaznaczył: „Wprawilo to wszystkich w zdumienie” (Łk 4, 36). Czytając te słowa, czytelnik ma prawo myśleć, że pojawiający się tutaj przymiotnik *πᾶς* w użyciu predykatywnym oznacza wszystkich ludzi, a więc także przełożonego synagogi i faryzeuszów⁵⁵. W obliczu pozytywnie zaskakującego dobrodziejstwa dokonanego przez kogoś, kto „z władzą i mocą rozkazuje nawet duchom nieczystym, i wychodzą” (Łk 4, 36), nie można nie poczuć zdumienia i podziwu. Jednakże po pierwszej euforii wraca zdrowy rozsądek. Szabatu nie wolno naruszać żadną pracą⁵⁶. Właśnie wtedy, gdy przeminęło zdumienie, faryzeusze zaczęli atakować Chrystusa. W relacjach Ewangelii synoptycznych Mistrz na początku tych ataków ustosunkowuje się do „szabasowej kwestii”, przenosząc akcent problemu z „ujęcia czasowego” na „ujęcie osobowe”⁵⁷. Faryzeusze bowiem akcentowali w swoich wypowiedziach, że nie wolno wykonywać czynności zakazanych przez Prawo i ustną tradycję w czasie trwania szabatu, to jest od zachodu słońca w piątek aż do zachodu słońca w sobotę⁵⁸. Natomiast Jezus, odpowiadając na ataki faryzeuszów, odnosi się do konkretnej postaci, którą jest Dawid – prorocka figura Mesjasza⁵⁹. Nauczyciel, przywołując osobę tego, o którym Bóg powiedział

54 Poprzednie fragmenty to: Łk 4, 31–37; 6, 6–11; 13, 10–17. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w przytoczonych fragmentach w tekście oryginalnym pojawia się słowo „szabat” w liczbie pojedynczej i mnogiej. Wyjaśnienie tego faktu czytelnik może odnaleźć w: W. Specht, *The Sabbath in the New Testament*, w: *The Sabbath in Scripture and History*, red. K. Strand, Washington 2012, s. 92–111.

55 A. Piwowski, *Składnia języka greckiego Nowego Testamentu*, Lublin 2016, s. 149 (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Bibliistyki, 13).

56 W ustnej tradycji żydowskiej interpretującej Prawo dane przez Mojżesza istniały nurty uznające leczenie i uwalnianie od złych duchów za pracę. Dlatego też przedstawiciele tych poglądów sprzeciwiali się takiej działalności Jezusa. On zaś, jak widzimy to m.in. w Łk 6, 1–5. 6–11; 13, 10–17; 14, 1–6, odwołuje się do zasady *kal va-chomer*. Por. N. Collins, *Jesus, the Sabbath and the Jewish Debate. Healing on the Sabbath in the 1st and 2nd Centuries CE*, New York 2014, s. 17–22 (Library of New Testament Studies).

57 C. Malahay, *The Bible's Answers to the Sabbath Question*, Bloomington 2010, s. 35.

58 Por. I. Taylor, *Judaism with Jewish Moral Issues*, Cheltenham 2001, s. 37.

59 Por. J. Taylor, *Symbolism in the Bible. [Types, Parables & Numbers]*, Morrisville 2014, s. 59.

„Znalazłem Dawida sługę mego” (Ps 89, 21) i przypominając to, co on czynił w szabat, wypowiada bardzo mocne słowa: „Syn Człowieczy jest Panem także szabatu” (Łk 6, 5). Łukasz używa tutaj terminu κύριος⁶⁰. Wydarzenie związane z tą wypowiedzią ewangelista umiejscowił zaraz po uzdrowieniu paralityka (Łk 5, 17–26), kiedy to Jezus powiedział do chorego: „Człowieku, odpuszczone są ci twoje grzechy”. „Na to uczeni w Piśmie i faryzeusze poczęli się zastanawiać i mówić [...] «Któż może odpuścić grzechy prócz samego Boga?»”. Jezusową odpowiedzią na nurtujące ich myśli było uzdrowienie paralityka z dodaniem komentarza: „Otóż żebyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów”. W ten sposób Łukasz zaczyna sygnalizować, że władza Syna Człowieczego nie pochodzi od ludzi, lecz od Boga. Uzdrawienie paralityka stanowi kontekst dla cudu uwolnienia od złego ducha, któremu towarzyszą słowa: „Syn Człowieczy jest Panem także szabatu”. Dzięki zestawieniu tych dwóch fragmentów można zobaczyć, jak „wyłania się transcendentny sens słowa κύριος”⁶¹.

Powróćmy do naszego fragmentu Łk 14, 1–6 – nie będzie niczym niewłaściwym stwierdzenie, że Jezus jako „Pan szabatu” jest także Panem szabasowej uczy, która przeżywana w sposób świąteczny jest zapowiedzią uczy eschatologicznej⁶². W takim właśnie klimacie należy odczytywać wypowiedzi Mistra „O wyborze miejsc”, „O doborze zapraszanych”, „O zaproszonych, którzy się wymawiają”. Dla Izraelity było oczywiste, że to Bóg wyznacza miejsca na uczcie eschatologicznej⁶³. Zatem zaproszenie przez Pana „odpadków z ulicy – ubogich, ułomnych, ślepych i chromych”⁶⁴ nie było wynikiem przypadku lub kaprysu chwili. Było to konsekwencją odrzucenia tego zaszczytu przez wcześniej zaproszonych gości. Finał przypowieści był nie do zaakceptowania nie tylko ze względów estetycznych, ale także z powodów religijnych. Członkowie czterech grup uczujących z panem – „odpadki z ulicy” – byli uważani przez ówczesne religijne autorytety Izraela za „wyłączonych z królestwa Bo-

60 U trzeciego Ewangelisty używanie tego słowa jest w funkcji jego odniesienia do Septuaginty. Tam bowiem tym terminem posługiwano się, mówiąc o Bogu. Nie oznacza to jednoznacznie, „że autor identyfikował Jezusa z Bogiem”. Ale posługiwanie się tym terminem miało przygotować czytelników na przyjęcie tego „transcendentalnego znaczenia”. L. Sabourin, *Il vangelo di Luca. Introduzione e Commento*, Roma 1989, s. 33.

61 L. Sabourin, *Il vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 32–33.

62 Por. D. Grunfeld, *The Sabbath. A Guide to Its Understanding and Observance*, Jerusalem 2003, s. 81.

63 Por. *The Gospels and Acts of the Apostles. Text and Commentaries*, red. J. Casciaro, Dublin 2000, s. 423 (Revised Standard Version with a Commentary by Members of the Faculty of Theology of the University of Navarre).

64 C. Dawson, *Formowanie się chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 74.

z tego”⁶⁵. Do takiej grupy należał „pewien człowiek chory na wodną puchlinę” (Łk 14, 2), którego uzdrowił Jezus⁶⁶. Warto zwrócić uwagę na to, że po wprowadzeniu „ubogich, ułomnych, niewidomych i chromych” pozostało jeszcze miejsce. Wówczas „pan rzekł do sługi: «[...] przynaglaj do wejścia»”. Użyte tutaj słowo „przynaglaj” lepiej oddaje grecki tryb rozkazujący ἀνάγκασον. Pochodzi on od czasownika ἀναγκάζω – „zmuszać, narzucać coś komuś moralnie”, „wywierać nacisk”⁶⁷. Fitzmyer w swoim komentarzu wyjaśnia, że ludzie należący do wyżej wymienionych czterech kategorii mieli naturalne opory, by wejść na taki bankiet. Potrzeba było więc dłuższego nakłaniania, by ostatecznie zaakceptowali wprowadzenie ich do miejsca, gdzie miała odbyć się uczta⁶⁸. Następnie Łukasz podaje twardą wypowiedź dotyczącą tych, którzy byli zaproszeni: „Żaden z owych ludzi, [...] nie skosztuje mojej uczyty”. Następnie Jezus, który „ubogim niósł dobrą nowinę” (Łk 4, 18), zwraca się do tych, którzy pozytywnie zareagowali na obwoływany „rok łaski od Pana” (Łk 4, 19). Przekazuje im kolejne misteria „nowej drogi zbawienia”⁶⁹. Słowo „zbawienie” oznacza tutaj znalezienie się na Jego uczcie. Pragnę zwrócić uwagę na to, że znaleźć się na niej może tylko ten, kto został zaproszony i wyraził gotowość przybycia do domu Pana.

Ewangelista w Łk 14, 25–35 przedstawia swoisty „tryptyk”, w którym zawarł Jezusowe słowa ukazujące warunki, jakie musi spełnić ten, kto chce skosztować uczyty⁷⁰. Polityk ten można nazwać dwoistym⁷¹. Zawiera on trzy zasady podane przez Jezusa. Poszczególnym pryncypiom odpowiadają trzy przypowieści, które je jasno ilustrują⁷². Pierwsze dwie normy wiążą się ze słowem o nienawiści (Łk 14, 26) i o krzyżu (Łk 14, 27). Odpowiadają im dwie ilustracje o budowie wieży i zbliżającej się bitwie (Łk 14, 28–32). Trzecia reguła mówi o wyrzeczeniu się posiadania (Łk 14, 33). Do niej też odnosi się metafora soli (Łk 14, 34–35). Zasady podane przez Chrystusa to „wąskie drzwi do sali bankietowej”⁷³. Wymagania te są potrójną ceną uczniostwa⁷⁴. Kto pragnie mieć

65 A. Just, *The Ongoing Feast. Table Fellowship and Eschatology at Emmaus*, Collegeville 1993, s. 131; J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X–XXIV*, dz. cyt., s. 1047.

66 Por. A. Just, *Luke 9:51–24:53*, dz. cyt., s. 569.

67 ἀναγκάζω, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 33.

68 Por. J. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, dz. cyt., s. 621.

69 J. Fitzmyer, *To Advance the Gospel...*, dz. cyt., s. 251.

70 J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X–XXIV*, dz. cyt., s. 1060.

71 Na temat obecnej w Łukasowym Dwudziele dualności zob. W. Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles*, Eugene 2000, s. 266–267; J. Navone, *Themes of St. Luke*, Rome 1970, s. 226–234.

72 Por. A. Just, *Luke 9:51–24:53*, dz. cyt., s. 582.

73 V. Prange, *Luke. The People's Bible*, Milwaukee 1988, s. 171.

74 Por. D. Bock, *Luke. Volume 2: 9:51–24:53*, Grand Rapids 1996, s. 1288.

udział w błogosławieństwie – „Szczęśliwy jest ten, kto będzie ucztował w królestwie Bożym” – musi mieć jasność, że prędzej czy później zostanie skonfrontowany ze słowami Jezusa zawartymi w wymienionym tryptyku.

Po przytoczeniu zasad dotyczących bycia uczniem Chrystusa Łukasz ukazuje serce swojej Ewangelii⁷⁵. Pojawia się znowu temat uczyty. Wspólne spożywanie posiłków nie jest w trzeciej Ewangelii „tematem peryferyjnym”, jak to stwierdził w swojej książce Justo González⁷⁶. Autor ten napisał, że jest to element istotny, by czytelnik mógł zrozumieć przesłanie ewangelisty. Uczta była – i do dziś pozostała – „znakiem i sposobem, by stwarzać i rozwijać relacje”⁷⁷. Spożywanie z kimś posiłku oznaczało dla obserwatorów „z zewnątrz”, że uczujący są dla siebie kimś bliskim. Zasiadanie do wspólnego stołu było znakiem jedności między zapraszającym i zaproszonymi. Nic dziwnego, że faryzeusze, widząc Chrystusa, do którego „przybliżali się [...] wszyscy celnicy i grzesznicy”, a dalszy tekst ukazuje, że nie tylko „przybliżali się”, lecz także jadali z Jezusem (Łk 15, 1–2), gorszyli się. Dla Żydów gorliwie służących Bogu (zob. Dz 22, 3) wspomniana grupa ludzi była uosobieniem „przestępców wobec Prawa”⁷⁸. W oczach tych, którzy „dufni byli w sobie, że są sprawiedliwi” wobec Prawa (Łk 18, 9), wszyscy ci grzesznicy równi byli poganom⁷⁹. Dlatego czymś naturalnym było dla nich, że w ich sercach powstawał sprzeciw wyrażany na zewnątrz poprzez szemranie (Łk 15, 2)⁸⁰. Bob Utley zauważa, że jest to zachowanie charakterystyczne dla elit religijnych. Septuaginta słowem διαγογγύζω,

75 Por. G. Forbes, *The God of Old...*, dz. cyt., s. 109.

76 Por. J. González, *The Story Luke Tells. Luke's Unique Witness to the Gospel*, Grand Rapids 2015, s. 77.

77 J. González, *The Story Luke Tells*, dz. cyt., s. 78.

78 Dosłownie po ang. *law-breakers*. Por. G. Shillington, *An Introduction to the Study of Luke-Acts*, New York 2006, s. 76. W języku staropolskim istniało określenie „prawoburcy”. Por. J. Kasprzewicz, *Dziela poetyckie. Ginęcemu światu*, Warszawa 1912, t. 6, s. 410.

79 Norman Perrin stwierdza, że w judaizmie palestyńskim było wiele zawodów lub zajęć, które sprawiały, że wykonujący je Żydzi byli uważani przez swoich współbraci za pogańskich grzeszników (*Gentile sinners*). W swojej publikacji podaje on, że dla ówczesnych Żydów w Palestynie istniały trzy grupy „grzeszników”: (1) Żydzi, którzy mogą mieć nadzieję na bycie przyjętymi przez Boga, jeśli podejmą pokutę; (2) pogańscy grzesznicy, dla których nadzieja była wątpliwa – większość Żydów uważała, że ta grupa żyje poza blaskiem miłosierdzia Bożego; (3) Żydzi, którzy poprzez swoje postępowanie stali się jak poganie. Dla nich pokuta była „jeśli nie niemożliwa, to praktycznie prawie nieosiągalna”. Jest to potwierdzone tak w źródłach żydowskich, jak i w chrześcijańskich. Znajdujemy bowiem w nich takie zestawienia jak: „celnicy i złodzieje”, „celnicy i nierządnie”, „zdziercy, niesprawiedliwi, cudzołożnicy [albo jak i ten] celnik”, „mordercy, rabusie, celnicy”, „celnicy i grzesznicy”, „celnicy i poganie”. Dlatego też, jak argumentuje Perrin, zwrot w NT „celnicy i grzesznicy” może być rozumiany jako „Żydzi, którzy stali się celnikami oraz Żydzi, którzy uczynili siebie samych poganami”. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, s. 90–91.

80 Ewangelista w tym miejscu używa słowa, które jest typowo Łukaszkowe, διαγογγύζω. Pojawia się ono w NT tylko w trzeciej Ewangelii i po raz drugi w Łk 19, 7. Pochodzi od διαγογγύζω. Można je przetłumaczyć jako: „narzekać”, „zrzędzić (głośno)”, „mruczeć”. Por. W. Bauer i in., *A Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., „διαγογγύζω”, s. 227.

„szemrać”, nazywała zachowanie Izraelitów wobec Mojżesza, a nawet samego Boga⁸¹. W tekście oryginalnym można tu zauważyć bliską obecność dwóch wyrazów, które fonetycznie brzmią bardzo podobnie. Jednakże słowa te oznaczają postawy, które są sobie przeciwne. Chodzi o dwa wersety: Łk 15, 1–2. W oryginale brzmią one tak:

Ἦσαν δὲ αὐτῶ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ.

καὶ **διεγόγγυζον** οἱ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεισθίει αὐτοῖς.

Graficzna strona tekstu została przedstawiona w taki sposób, by czytelnik mógł nie tylko zobaczyć, ale też i niejako „usłyszeć” wspomniane podobieństwo. Wyrazy te, pomimo że wyglądają i brzmią podobnie, jednak wyrażają różnicę postaw między grzesznikami przybliżającymi się (ἐγγίζοντες) „do Niego [...], aby Go słuchać” (Łk 15, 1), a faryzeuszami, którzy zamiast Go słuchać, „szemrali (διεγόγγυζον) [...] mówiąc”. Kto szemra przeciw danej osobie, nie może usłyszeć jej przepowiadania. Mimo takiej postawy faryzeuszów i uczonych w Piśmie to właśnie do nich Jezus kieruje swoje kolejne trzy przypowieści⁸². Najpierw mówi o pasterzu, który zostawia dziewięćdziesiąt dziewięć owiec, by szukać jednej zagubionej, następnie o kobiecie szukającej zagubionej drachmy w domu, a później o „synu zagubionym i synu wiernym”⁸³. Na pewno wspólnym mianownikiem wszystkich trzech przypowieści jest uczucie radości. Douglas Kennard zaznacza, że trzykrotne nawiązanie przez Nauczyciela do radości z odnalezienia tego, co się zagubiło, czyni Jego nauczanie „rażąco jasnym”⁸⁴. Co więcej, biorąc pod uwagę strukturę językową trzech przypowieści, można zastosować „sześciokąt semiotyczny”⁸⁵. Robert Waelkens, posługując się tym wzorcem, ukazuje w swojej pracy, jakie są kożnienie dwóch postaw – radości i niezadowolenia – obecnych w omawianych tutaj trzech parabolach.

Radość wiąże się z faktem zagubienia i odnalezienia. Natomiast brak radości lub wręcz szemranie (Łk 15, 2), a nawet rozgniewanie się (Łk 15, 28) wy-

81 B. Utley, *Luke the Historian: The Gospel of Luke*, Marshall 2004, s. 238.

82 Wyraz πρὸς jest wyraźnym zaznaczeniem, że słowa za chwilę wypowiedziane są skierowane „w kierunku”, „do” autorytetów religijnych oceniających postawę Jezusa. Por. W. Bauer i in., *A Greek-English Lexicon...*, dz. cyt., s. 874.

83 *Biblia Jerozolimska*, dz. cyt., s. 1452.

84 D. Kennard, *The Gospel*, Eugene 2017, s. 62.

85 Figura ta oparta jest o tzw. kwadrat Arystotelesa. R. Blanché, *Categorías lingüísticas*, w: *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, eds. O. Ducrot, T. Todorov, Tres Cantos 2003, s. 136–141.

nika z faktu, że osoby takie nie mają wspomnianego powyżej doświadczenia zagubienia się, a tym samym bycia odnalezionym. Większość przypowieści posiada co najmniej podwójne znaczenie. Opowiadającemu nie zależy na tym, by słuchający skupił swoją uwagę na osobach występujących w opowiadaniu ani na opisywanych wydarzeniach. Autor, posługując się opowiadaniem, chce „mówić i nauczać” o innej i o wiele poważniejszej rzeczywistości⁸⁶. Tak też jest z przypowieściami Jezusa. Można w nich dostrzec co najmniej dwa poziomy. Pierwszy dotyczy strategii narracyjnych, poprzez które Mistrz buduje bohaterów opowiadania. Pragnie w ten sposób wciągnąć słuchaczy w opowiadaną akcję, by następnie mogli oni otworzyć się na wspomnianą poważniejszą rzeczywistość⁸⁷. Druga warstwa dotyczy rzeczywistości ukrytej, do której dostęp mają tylko niektórzy⁸⁸. Dlatego o jej przesłaniu mówi się, że jest to „znaczenie misteryjne”. W omawianych trzech przypowieściach Waelkens, uwypuklając drugie znaczenie, wiąże je z nawróceniem. Radość powstaje u człowieka, który zgrzeszył i doświadczył nawrócenia, oraz powstaje ona u Boga, który oczekiwał (bynajmniej nie w sposób bierny) na jego powrót⁸⁹. Przeciwnieństwo radości powstaje u człowieka, który myśli o sobie, że nigdy nie zgrzeszył, a tym samym nie ma doświadczenia nawrócenia – powrotu⁹⁰. Cechą wspólną dwóch przypowieści „O Bożym przebaczeniu”⁹¹ jest wyrażenie radości poprzez zaproszenie „przyjaciół i sąsiadów” (Łk 15, 6. 9). Można postawić pytanie: w jakim celu właściciel stu owiec i posiadaczka dziesięciu drachm zaprosili ludzi? Odpowiedź daje sam autor przypowieści w trzeciej odsłonie – Łk 15, 11–32 – nierozdzielnie związanej z dwoma poprzednimi⁹². Tutaj bowiem radość zostaje wyrażona poprzez zorganizowanie uczty, gdzie miejsce znaleźli wszyscy domownicy – „ojciec powiedział do swoich sług [...] Przyprawdźcie utuczone cielę i zabijcie: będziemy ucztować i weselić się” (Łk 15, 22–23). Uczta zorganizowana przez głęboko wzruszonego ojca rozdziela całe opowiadanie na dwie części. Fitzmyer stwierdza, że sama przypowieść jest dwustronna, a łącznikiem jest ojciec⁹³. On to, organizując ucztę, chce połączyć tych, których rozdzielał mur – wrogość (zob. Ef 2, 14). Pierwsza część skupia się na postaci syna marnotrawnego, a druga na starszym bracie. W obu częściach Jezus

86 K. Snodgrass, *Prophets...*, dz. cyt., s. 45–77.

87 Por. W. Pikor, *Przypowieści Jezusa. Narracyjny klucz lektury*, Kielce 2011, s. 11–12 (Biblia – Katecheza – Życie, 4.1).

88 Por. M. Pyc, *Misteria życia Jezusa Chrystusa*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 15 (2003), s. 111–129.

89 L. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville 1991, s. 241 (Sacra Pagina Series, 3).

90 Por. R. Waelkens, *L'analyse structurale des paraboles*, dz. cyt.

91 *Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1965, s. 1305.

92 Por. J. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, dz. cyt., s. 674.

93 Por. J. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, dz. cyt., s. 673.

kieruje uwagę początkowo na synów (najpierw na młodszego, a następnie na starszego), by zakończyć obie części, ukazując postać ojca i jego nastawienie do swoich dzieci⁹⁴. Ustawienie uczty w centrum opowiadania wskazuje na jej doniosłość w życiu ojca i synów. Co więcej, bankiet ten niejako „prowokuje” rozdział, jeśli chodzi o postawy wspomnianych trzech bohaterów. Postawy te wynikają z decyzji podejmowanych przez poszczególne osoby cieszące się wolną wolą. Jak zauważa Thomas Constable, właśnie ten element wolnej woli ukazuje stopniowanie trzech przypowieści. W pierwszej mowa jest o zachowaniu się owcy, u której błądzenie jest wynikiem zwierzęcego instynktu. W drugiej moneta gubi się w wyniku okoliczności pozostających poza kontrolą człowieka. W trzeciej postawy synów są wynikiem decyzji podejmowanych w ramach wolnej woli człowieka⁹⁵.

Analiza tekstów poprzedzających Łk 15, 11–32 pomaga zobaczyć, że Jezus jest tym, który jako Pan szabatu ma prawo decydować, kogo zaprosić na szabasową ucztę. Ten uroczysty posiłek jest wzorcem wszystkich innych uczt. One natomiast są figurą uczty eschatologicznej, która jest znakiem zbawienia człowieka. W przypowieści będącej tematem obecnego artykułu uczta, na którą zaprosił ojciec, jest miejscem centralnym. Jest znakiem zbawienia ofiarowanego człowiekowi przez Boga Ojca. Zaproszenie skierowane jest do wszystkich – „złych i dobrych” (Mt 22, 10).

Jak zauważają egzegeci, Jezus nie dopowiedział swojej trzeciej przypowieści. Czytelnik nie wie, czy starszy syn wszedł ostatecznie na ucztę, czy też pozostał na zewnątrz⁹⁶.

3. Kogo mogą prezentować postaci dwóch braci w przypowieści o ojcu i dwóch synach⁹⁷?

Łukasz jest jedynym z czterech ewangelistów, który napisał kontynuację swojej Ewangelii⁹⁸. Trzech pozostałych swoje dzieła zakończyło opisem przejścia Jezusa – Jego męki i zmartwychwstania, czyli Paschy⁹⁹. Łukasz napisał swoje

94 Por. C. Talbert, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Macon 2002, s. 179.

95 T. Constable, *Notes on Luke* (2021) 343. <https://planobiblechapel.org/tcon/notes/pdf/luke.pdf> (dostęp: 14 lutego 2021).

96 Por. A. Just, *Luke 9:51–24:53* dz. cyt., s. 6; J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X–XXIV*, dz. cyt., s. 1092; C. Talbert, *Reading Luke*, dz. cyt., s. 181; H. Marshall, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 612.

97 E. Pezzella, *Un padre e due figli. Viaggio nella parabola del figliol prodigo*, Firenze 2020.

98 Por. L. Morris, *Luke. An Introduction and Commentary*, Grand Rapids 1988, s. 15 (Tyndale New Testament Commentaries).

99 R. Cantalamessa, *La Pascua de nuestra salvación*, Bogotá 2007, s. 80–90.

dzieła o Jezusie oraz o młodym, rodzącym się Kościele. Jak to zaznaczyłem wyżej, czas przeszły, jakiego używał Łukasz, może potwierdzać, że nie tylko opisywał on dzieje rodzącego się Kościoła¹⁰⁰. Pisał on dla członków Kościoła późniejszego, w którym tworzyły się napięcia podobne do tych, które rodziły się między Jezusem a faryzeuszami. Chodzi o problem „wspólnoty stołu”¹⁰¹. Przesłaniem obu dzieł Łukasza jest zbawienie nie tylko Izraela. Za członków narodu wybranego rozumiemy tych (także pogan), którzy zaakceptowali Prawo Mojżeszowe, co zostało przypieczętowane znakiem obrzezania. Żyli oni, odróżniając się od reszty społeczeństwa w ramach przyjętych zasad mozaizmu¹⁰². Mocny nacisk kładli na reguły prawa pokarmowego¹⁰³. Żydowi zachowującemu zasady Tory nie wolno było zasiadać do stołu razem z ludźmi nieczystymi wobec Prawa Mojżeszowego. Problem ten, jak zostało to już zauważone we wcześniejszej części artykułu, pojawia się w Łukaszowej Ewangelii już na początku publicznej działalności Jezusa, którą rozpoczął w Galilei¹⁰⁴. Mistrz zasiadał do jednego stołu z obrzezanymi, lecz sposobem życia będącymi poza Prawem. To wzbudzało sprzeciw faryzeuszów. Ten sam problem pojawił się w młodym Kościele, który początkowo składał się z chrześcijan trzymających się gorliwie Prawa (zob. Dz 21, 21). Było dla nich nie do pomyślenia, by uczeń Chrystusa wchodził w relacje z ludźmi nieobrzezanimi.

Bankiet zorganizowany przez rozradowanego ojca stanowi centrum opowiadania o „bracie, który się nie zagubił”¹⁰⁵. Uczta ta jest zapowiedzią uczt mesjańskich. Jezus przekazuje uczniom nową jakość królestwa mesjańskiego, którego figurą był bankiet i wyrażana w nim radość z nawrócenia się jednego grzesznika (Łk 15, 7. 10). Stara jakość związana była z tym, co reprezentowali faryzeusze i w czym także zanurzeni byli apostołowie jako dzieci swoich czasów. Były to nadzieje mesjańskie związane z mesjanizmem narodowym. Jego cechą charakterystyczną było „okrycie materialną szatą ludzkich domysłów” tego, co pochodziło od Boga — obietnic mesjańskich¹⁰⁶. Jezus nie zgodził się na ówczesnie panującą interpretację obietnic mesjańskich. Co prawda zaakceptował wołanie ludu przy uroczystym wjeździe do Jerozolimy: „Błogosławiony Król, który przychodzi w imię Pańskie” (Łk 19, 38), jednakże w swoim na-

100 Zob. przypis 26.

101 C. Hickling, *A Tract on Jesus and the Pharisees? A Conjecture on the Redaction of Luke 15 and 16*, „The Heythrop Journal” 16 (1975) nr 3, s. 253–265.

102 Por. J. Assmann, *La distinción mosaica. o el precio del monoteísmo*, Madrid 2006, s. 11.

103 Dosłownie po ang.: *Dietary laws*. Por. P. Smit, *In Search of Real Circumcision: Ritual Failure and Circumcision in Paul*, „Journal for the Study of the New Testament” 40 (2017) nr 1, s. 73–100.

104 Por. L. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 235.

105 R. Waelkens, *L'analyse structurale des paraboles*, dz. cyt.

106 Por. J. Homerski, *Królestwo mesjańskie w nauczaniu proroków*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” XI (1964) nr 1, s. 39–56.

uczaniu i postępowaniu zdecydowanie odrzucał oczekiwania związane z mesjanizmem narodowym¹⁰⁷. Dlatego też mowy Jezusa mają formować w tych, którzy chcą być Jego uczniami, prawdziwy obraz królestwa Bożego. Ono zaś w swojej istocie zdecydowanie różni się od wizerunku, jaki w swoich sercach nosili faryzeusze – ówczesne autorytety religijne. Faryzeusze obraz ten przekazywali Izraelitom. W takiej mentalności kształceni byli także ci, którzy poszli za Jezusem. Dlatego Chrystus w swoim formowaniu uczniów musiał iść „pod prąd” wobec faryzejskiej wizji królestwa mesjańskiego. Stąd w Ewangelii Łukaszej w dużej mierze nauczanie Jezusa ukazane zostało jako odpowiedź na postawę i słowa faryzeuszów. Bart Koet podjął badania nad problemem konfliktu między Żydami a Jezusem ukazanego przez Łukasza w Ewangelii, a także konfliktu między rodzącym się Kościołem a przedstawicielami religii mojżeszowej. Zobaczył on, że autor trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich, cytując ostre sformułowania Jezusa i apostołów wobec faryzeuszów i innych Żydów, nie stwierdzał faktu odrzucenia Izraela. Była to forma ostrej polemiki wewnątrzżydowskiej. Sprawa dotyczyła bardzo ważnego zagadnienia halachicznego¹⁰⁸. Chodziło o prawidłową interpretację tradycji biblijnej, „szczególnie w odniesieniu do możliwości misji wśród pogan”¹⁰⁹. Było to także wewnętrznym, dręczącym problemem dla rodzącego się Kościoła¹¹⁰.

Pierwsza możliwość interpretacji, kogo mogą reprezentować figury ukazane w osobach synów pewnego człowieka (por. Łk 15, 1), wynika z polemiki Nauczyciela z faryzeuszami. Wówczas starszy syn byłby obrazem faryzeuszów, którzy „udaremnili zamiar Boży względem siebie, nie przyjmując” (Łk 7, 30) zaproszenia na ucztę. Byli oni poirytowani postawą Jezusa, który je i pije z celnikami i grzesznikami (Łk 5, 30)¹¹¹. Syn młodszy natomiast odzwierciedlałby „cały lud, który Go słuchał, a nawet” celników, którzy „przyznawali słusność Bogu, przyjmując” (Łk 7, 29) zaproszenie. Faryzeusze pojmowali swoją pozycję moralną jako wynik konkretnych czynów. Uważali oni, że dzięki tym uczynom zasługiwali na uctowanie „w królestwie Bożym” (Łk 14, 15). Chlubili się oni takim działaniem, co można było usłyszeć z ust faryzeusza w świątyni

107 Dobrym obrazem ukazującym tę „szatę ludzkich domysłów” jest fragment Ewangelii Mateusza, gdzie matka synów Zebedeusza prosi dla nich o to, by mogli zasiąść po lewej i prawej stronie Jezusa w Jego królestwie (Mt 20, 21).

108 Sercem halach są reguły Prawa Mojżeszowego. Natomiast sens halach to praktyczne zastosowanie tego Prawa w pojawiających się nowych i zmiennych warunkach życiowych. Por. H. Wettstein, *The Significance of Religious Experience*, New York 2012, s. 89–91.

109 Por. B. Koet, *Poglądy św. Łukasza na Żydów – odrzucenie czy polemika?*, „Collectanea Theologica” 64 (1994) nr 2, s. 53–66.

110 Por. *Biblia Jerozolimska*, dz. cyt., s. 1514.

111 J. Tum, *Próby analizy struktur oraz tradycja i redakcja przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 18 (1985), s. 191–202.

(Łk 18, 12). Natomiast celnicy i grzesznicy „okazywali pokorną świadomość swojego grzesznego stanu” w relacji do świętego Boga¹¹². Faryzeusze błędnie odczytali przekaz Jezusa o Bożej miłości do grzeszników. Uważali oni, że jest to pogwałcenie sprawiedliwości wynikającej z Prawa¹¹³. Domagali się, by grzesznicy przyjęli „etykę faryzejską”¹¹⁴. Natomiast główny akcent w przypowieściach Jezusa pada nie na wysiłki tych, którzy się nawracają, lecz na miłość Boga¹¹⁵. Jezusowa koncepcja czystości rytualnej jest ściśle powiązana z miłością, według której powinna być odczytywana Tradycja¹¹⁶.

Jest prawdą, że przypowieści Jezusa są zakorzenione w gatunku i obrazie kultury żydowskiej epoki przedchrześcijańskiej¹¹⁷. Jednakże wykraczają one poza czas posługi Jezusa i ich reinterpretacja jest przekazywana członkom wczesnego Kościoła. Co więcej, przypowieści Jezusa także dziś wzywają czytelnika do podjęcia konkretnych decyzji dotyczących swojego życia¹¹⁸. Mając to na uwadze, pragnę przedstawić dwie pozostałe możliwości ukazujące, kogo reprezentują postaci dwóch braci.

Druga warstwa interpretacyjna wynika z tego, że – jak stwierdził Leon Morris – Łukasz, pisząc Dwudzieło, chciał ukazać, „jak się wydaje”, że misja Jezusa dopełnia się w Kościele¹¹⁹. Idąc tym śladem, można uznać, że autor trzeciej Ewangelii kierował także przesłanie do młodego Kościoła. Dwutomowe dzieło Łukasza posiada charakter proroczy dla jego pierwszych czytelników. Posługa Jezusa i praca prorockich spadkobierców Jezusa stanowiły wyzwanie wobec ówczesnych chrześcijan, członków Kościoła końca pierwszego wieku¹²⁰. Składał się on z judeochrześcijan i braci pogańskiego pochodzenia (zob. Dz 15, 23). Łukasz wyraźnie opisał w rozdziałach 10; 11 oraz 15 Dziejów Apostolskich problem relacji między chrześcijanami pochodzącymi z obu tych grup. Oczywiście problem ten zgłaszali judeochrześcijanie, którzy żyli według logiki wyrażonej w Dz 15, 1: „Jeżeli się nie poddacie obrzezaniu według zwyczaju Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni”. Dlatego też można przyjąć, że syn starszy reprezentuje właśnie tych ochrzczonych, którzy siali zamęt w duszach (zob. Dz 15, 24) młodych chrześcijan pogańskiego pochodzenia. Natomiast syn

112 Por. C. Stenschenke, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, Tübingen 1999, s. 31.

113 Por. S. Hahn, C. Mitch, *The Gospel of Luke*, San Francisco 2001, s. 51 (The Ignatius Catholic Study Bible).

114 Por. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., 196.

115 Por. D. Stern, *Komentarz Żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 227.

116 Por. S. Sarah, *Life in the Kingdom: Meal as Symbol of Jesus' Mission*, „Concept” 31 (2008), s. 1–15.

117 Por. A. Hultgren, *Le parabole di Gesù*, dz. cyt., s. 20.

118 Por. B. Young, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*, Grand Rapids 1989, s. 7.

119 L. Morris, *Luke*, dz. cyt. s. 16.

120 Por. L. Johnson, *Prophetic Jesus, Prophetic Church: The Challenge of Luke-Acts to Contemporary Christians*, Grand Rapids 2011, s. 5.

marnotrawny, „który roztrwonił [...] majątek” (Łk 15, 30), byłby tutaj figurą tych, którzy przez całe życie żyli, będąc „pogrążonymi w grzechach poganami” (Ga 2, 15). Chrześcijanom pochodzącym z judaizmu, o których Łukasz napisał: „A wszyscy trzymają się gorliwie Prawa” (Dz 21, 21), trudno było zaakceptować fakt darmości łaski Boga wobec pogan. Bóg, „oczyszczając ich serca przez wiarę” (Dz 15, 9), chce zbawić ich „przez łaskę Pana Jezusa tak samo jak” judeochrześcijan (Dz 15, 11). Można przeczytać w *Dziejach Apostolskich*, że Żydzi „zobaczyli tłumy, ogarnęła ich zazdrość i bluźniąc, sprzeciwiali się temu” (Dz 13, 45), „aby słuchać słowa Bożego” (Dz 13, 44). Jak zauważają komentatorzy z Navarry: „Zazdrość co do nawracających się grzeszników może nękać też chrześcijan”¹²¹. Właśnie to stwierdzenie pomaga mi przejść do kolejnej warstwy przesłania ewangelisty.

Dzieło Łukasza zostało zachowane do dziś. Ewangelista pisał z pozycji kogoś, kto uwierzył i tego samego chciał dla swoich czytelników (zob. Łk 1, 4). Jest on świadkiem tego, co doprowadziło jego samego do „wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy” (Łk 24, 25). Chciał on wzbudzić albo powiększyć wiarę w swoich czytelnikach, rozjaśniając ich sytuację życiową. Dla wspólnoty wiary Biblia nie jest archiwum przeszłości¹²². Przesłanie Ewangelii jest zawsze aktualne w życiu konkretnego słuchacza-lektora¹²³. Kto ryzykuje zanurzenie się w omawianej przypowieści, musi być gotowy na odkrycie przesłania skierowanego do niego już nie tyle przez Łukasza, ile przez Boga, którego wszystkie księgi Biblii „mają za autora”¹²⁴. Oznacza to, że także dzisiejszy uczestnik wspólnoty Kościoła ma możliwość ujrzenia siebie samego w sylwetkach dwóch braci.

Postaci starszego i młodszego brata w omawianej przypowieści mogą reprezentować: (1) faryzeuszów i tych, którzy nie zachowywali litery Prawa Starego Testamentu; (2) chrześcijan pochodzących z judaizmu domagających się, by poganie przed chrztem byli zobowiązani do przestrzegania Prawa i „pogan nawracających się do Boga” (Dz 15, 19); (3) w dzisiejszych czasach pod postacią starszego syna można zobaczyć ochrzczonych, którzy wiernie zachowują przykazania i chcą nakładać ciężary (zob. Dz 15, 19) na tych, którym ma być głoszona Ewangelia. Młodszy brat oznaczałby dzisiaj wszystkich tych, którzy słysząc Dobrą Nowinę, radują się i wielbią słowo Pańskie (zob. Dz 13, 48).

121 Por. *The Gospels and Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 427.

122 Prolog, tłum. Paweł Pachciarek, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 32–33.

123 Por. M. Mikołajczak, *Il messaggio della parabola del figliu prodigo* (Lc 15, 11–32), „Collectanea Theologica” 69 (1999), s. 37–58.

124 *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, KO pkt. 11.

Podsumowanie

Konteksty dalszy i bliższy fragmentu Łk 15 wyraźnie pokazują, że centrum przypowieści „Syn marnotrawny” stanowi uczta, na którą zostają zaproszeni obaj synowie. Wobec tego zaproszenia bowiem „na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2, 35). Chodzi o relację do ojca. Jak stwierdził Karol Wojtyła, „struktura relacji” człowieka do drugiego jest wynikiem jego struktury wewnętrznej. Co więcej, Wojtyła zaznacza, że to, jaki jest człowiek, jest widoczne w zachodzącej relacji¹²⁵. Bankiet jest doskonałą okazją dla zaproszonych do ujawnienia swojej struktury wewnętrznej. Starszy brat, wracając z pola, na którym wypełniał wiernie nakazy ojca, „usłyszał muzykę i tańce” (Łk 15, 25). Wówczas ujawniła się głęboka intencja kryjącą się w sercu syna, który nigdy nie przekroczył rozkazu ojca (por. Łk 15, 29). Nie chciał wejść z powodu niechęci odczuwanej do brata, który powinien otrzymać słuszną karę za roztrwonienie części ojcowizny. Ojciec natomiast zrównał go ze swoim starszym synem, który tyle lat mu służył (por. Łk 15, 22. 29). Niewątpliwie pierworodny syn czuł brak akceptacji także względem ojca – jego „niewiarygodnej miłości i łaski”¹²⁶. Gniew starszego brata (Łk 15, 28) można uznać za jawny sprzeciw, by tę miłość i łaskę okazać temu, który swoim zachowaniem zaprzeczył swojemu synostwu¹²⁷. Potwierdzają to słowa „syna wiernego” skierowane do ojca: „Ten (οὗτος) syn twój, który roztrwonił twój majątek”. Robert Stein zauważa w swoim komentarzu, że wyraz οὗτος użyty został w tym miejscu w „sposób obraźliwy”. Takie aroganckie użycie tego słowa miało miejsce także w Łk 15, 2; 18, 11; Dz 17, 18¹²⁸.

Czesław Bartnik stwierdził, że osoba to byt urzeczywistniający się w relacji ku-osobowej. Cała rzeczywistość może być zrozumiała jedynie w relacji do człowieka jako osoby, a ostatecznie do osobowego Boga¹²⁹. Bez wątplenia w przypowieści Jezusa ojciec dwóch synów jest figurą Boga Ojca, którego relację ku osobie człowieka wyraził autor 1 Tm „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2, 4). Omawiana przez nas przypowieść ukazuje, że zbawienie (znakiem którego jest uczta) proponowane jest wszystkim – złym

125 Dosłownie tekst brzmi: „Struktura relacji jest poniekąd potwierdzeniem struktury podmiotu oraz jego pierwszeństwa w stosunku do niej”. Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” XXIV (1976) nr 2, s. 5–39.

126 Por. A. Just, *Luke 9:51–24:53*, dz. cyt., s. 605.

127 Por. D. Muszytowska, *Dramat ojcowskiej miłości (Łk 15, 11–32)*, „Verbum Vitae” 23 (2013), s. 105–126.

128 Por. R. Stein, *Luke*, dz. cyt., s. 407.

129 Por. K. Gózdź, *Personalizm systemowy ks. Czesława Stanisława Bartnika*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 3 (2008), s. 403–414.

i dobrym (Mt 22, 10). Jego realizacja zależy tylko od postawy tego, który zostaje zaproszony na bankiet. Co więcej, wypowiediane przez Jezusa słowa dotyczące tego, „kto będzie ucztował w królestwie Bożym” (Łk 14, 15), nie mówią nic o zasługach lub niewiernościach zapraszanych ludzi. Można powiedzieć, że Chrystus w sposób prowokujący ukazuje możliwość, że na ucztie nie znajdą się ci, którzy o sobie będą mogli powiedzieć: „czy nie prorokowaliśmy mocą Twego imienia, i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?” (Mt 7, 22). Tekst przypowieści pozostaje otwarty¹³⁰. Nie wiadomo, czy starszy brat wchodzi na ucztę¹³¹. Nie wiadomo także, czy młodszy syn wytrwa przy ojcu. W przypowieści jednak nie chodzi o domniemywanie przyszłości, lecz o wejście w relację z opowiadającym. Nauczyciel z Nazaretu odsłania tajemnicę królestwa Bożego temu, kto otworzy się na Niego, wejdzie w relację z Jego osobą, uwierzy Jego słowu¹³². Poznanie tajemnicy królestwa Bożego przez przypowieści jest możliwe tylko dla tego, kto chce być „przy Nim” (Mk 4, 10). Ten osobowy wymiar królestwa Chrystusa może być doświadczony przez każdego człowieka, który otworzy się na dar Jego osoby, Jego miłości, sprawiedliwości i pokoju¹³³. Pierworodny syn był z ojcem fizycznie i trwał przy nim, uczciwie pracując. Jednak nie chciał wejść na ucztę – do zbawienia. Ten zaś, który „roztrwonił swoją własność, żyjąc rozrzutnie” (Łk 15, 13), przyjął zaproszenie ojca i znalazł się na przyjęciu – wszedł do radości swego pana (por. Mt 25, 21). Przyjął on nowe życie ofiarowane mu przez ojca. Oto „tajemnice królestwa Bożego” (Łk 8, 10). Ci, którzy odpowiadają pozytywnie na zaproszenie Chrystusa do ucztowania z Nim, biorą udział w bankiecie. Ci natomiast, którzy odmawiają przybycia na wesele, nie będą dopuszczeni do udziału w ucztie (Łk 14, 24)¹³⁴. Zbawienie, którego symbolem jest uczta, jest nową formą życia człowieka. Natomiast nowe życie człowieka jest możliwe tylko jako owoc doświadczenia przebaczenia ze strony Boga¹³⁵. Uczta, na którą Jezus zaprasza, jest znakiem zakończenia niewoli¹³⁶. Objawiło się to wyraźnie w przypadku młodszego syna, dla którego uczta zorganizowana przez ojca przypieczętowała koniec jego losu niewolnika traktowanego gorzej niż świnię (zob. Łk 15, 16). Starszy brat natomiast, nie chcąc

130 Por. R. Meynet, *Wprowadzenie*, dz. cyt., Kraków 2001, s. 21.

131 Por. A. Jabłonowska, *Miłosierdzie Ojca: na podstawie przypowieści o „synu marnotrawnym”*, „Studia Wrocławskie” 18 (2016), s. 121–136.

132 Por. W. Pikor, *Przypowieści Jezusa...*, dz. cyt., s. 6.

133 Por. W. Pikor, *Przypowieści Jezusa...*, dz. cyt., s. 9.

134 Por. P. Long, *Jesus the Bridegroom. The Origin of the Eschatological Feast as a Wedding Banquet in the Synoptic Gospels*, Eugene 2013, s. 2.

135 Por. H. Witzcyk, *Od Ewangelii o Jezusie pełnym mocy do Ewangelii krzyża*, „Verbum Vitae” 2 (2002), s. 201–222.

136 Por. P. Long, *Jesus the Bridegroom*, dz. cyt., s. 2.

wejść na uczkę, nie posmakował bezinteresownej miłości swojego ojca. Pozostał w niewoli swojej niechęci, zazdrości i pretensji do ojca i młodszego brata. Nie chciał wejść w jedność z bratem, który według niego się skompromitował. Nie chciał także relacji z ojcem, który – w jego oczach – także się zdyskredytował, czyniąc się jednym z marnotrawnym synem (zob. Łk 15, 20). Starszy syn pozostał wierny sobie samemu, swoim zasadom. Egzegeci, pochylając się nad słownictwem użytym przez starszego syna wobec ojca, stwierdzają, że pracował on, mając mentalność niewolnika¹³⁷. Służył, nie będąc w synowskiej relacji do ojca, ale mając relację do prawa moralnego. Jest prawdą, że ta relacja nie pozwoliła mu opuścić ojcowizny. Jednakże ta sama relacja nie pozwoliła mu wejść w jedność miłości z osobami brata i ojca. Ten, który chce służyć Bogu – Ojcu – musi pamiętać, że będzie to możliwe tylko w oparciu o osobową relację. Taka więź zakłada miłość z jednej strony i akceptację tej miłości z drugiej. Wówczas dla obydwu stron ważne będą relacje, a nie racje. Najgłębszy związek osób rodzi się zawsze w bólu przebaczenia. Dzieje się tak dlatego, że tam, gdzie człowiek, tam niedoskonałość wynikająca z tego, że „nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg” (Łk 18, 19). Można więc stwierdzić, że relacja zakłada się w nieustannym powracaniu do siebie osób, które oddaliły się od siebie z różnych powodów. Jest to związane ze skruchą. Ona zaś jest postrzegana nie jako powrót do prawa – czego chciał starszy brat. Według tej logiki młodszemu synowi powinien otrzymać sprawiedliwą karę, o której mówiło prawo moralne jego czasów. Skrucha jest powrotem do Osoby, do której zagubiony człowiek należy i która to cieszy się z jego powrotu¹³⁸.

Tym artykułem chciałem ukazać, że istotą prawdziwej służby Bogu jest międzyosobowa relacja, która zawsze zakłada przyjęcie Jego przebaczącej miłości. Na podstawie powyższego artykułu można by zaproponować kolejny tytuł dla omawianej przypowieści. Mógłby on brzmieć: „Duchowa ślepotą prawego syna”.

137 Por. L. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 241; A. Just, *Luke 9:51–24:53*, dz. cyt., s. 605; H. Marshall, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 612.

138 Por. J. Navone, *Themes of St. Luke*, dz. cyt., s. 40.



MOJŻESZ, JEZUS I DOM BOŻY (HBR 3, 1–6)

W tym artykule ograniczymy się do krótkiego fragmentu z Listu do Hebrajczyków, który odwołuje się do metafory domu (*oikos*). Ponieważ wybrana do analizy perykopa zawiera porównanie roli Mojżesza z funkcją Jezusa we wspólnocie ludu Bożego, naszą refleksję podzielimy na trzy punkty. Najpierw ukażemy pozycję Mojżesza „w domu Bożym” (1), a następnie zwierzchnictwo Chrystusa „nad Jego domem” (2); całość zamkniemy refleksją nad sensem tego zestawienia (3).

1. Mojżesz „w domu Bożym”

Tzw. List do Hebrajczyków tradycyjnie dołączany jest do zbioru listów Apostoła Pawła, co świadczy o podobieństwie chrystologii; w rzeczywistości nie jest to list, lecz traktat teologiczny o wyższości kapłaństwa Chrystusa nad instytucjami Starego Prawa¹. Staranna struktura koncentryczna całego traktatu akcentuje znaczenie treści chrystologicznych, jakie natchniony autor chciał przekazać adresatom swego przesłania. Cały wywód ma formę tryptyku, którego centralny obraz (Hbr 5, 11 – 10, 39) przedstawia Chrystusa jako Arcykapłana Nowego Przymierza. Zewnętrzne skrzydła tego tryptyku ukazują natomiast odpowiednio drogę Jezusa do swej niezrównanej godności (1, 5 – 5, 10) oraz kapłańską drogę Kościoła².

¹ Por. J. Szłaga, *Nowość przymierza Chrystusowego w Liście do Hebrajczyków*, Lublin 1979.

² Szerzej uzasadnia tę strukturę A. Vanhoye w swych pracach, zob. zwł. *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, 2 ed., Paris-Bruges 1976, s. 59. Podobny podział przyjął E. Grässer w swym komentarzu

Interesująca nas perykopa (3, 1–6) mieści się na początku sekcji drugiej (Hbr 3, 1–5, 10), w której Jezus Chrystus jest ukazany jako Arcykapłan wiarygodny względem Ojca i miłosierny wobec ludzi, swych braci. Eklezjologia tej sekcji winna być czytana w kontekście sekcji przedostatniej (11, 1–12, 13), której tematem jest wiara i wytrwałość wspólnoty Kościoła, dążącej za swym Arcykapłanem do ostatecznego celu ziemskiej pielgrzymki³. Przejdźmy więc do treści tych kilku ważnych dla wizji Kościoła wersetów; oto ich brzmienie we współczesnym przekładzie⁴ wraz z najbliższym kontekstem:

¹A zatem, bracia święci, których łączy to samo niebiańskie powołanie, wpatrujcie się w Jezusa, Wysłannika [Bożego] i Arcykapłana naszego wyznania. ²Jest On wiarygodny u Tego, który Go ustanowił, tak jak Mojżesz był w całym⁵ jego domu. ³A nawet należy Mu się większa chwała niż Mojżeszowi, skoro budowniczy domu odbiera większą część niż dom przez niego zbudowany. ⁴Każdy bowiem dom jest przez kogoś zbudowany, a Budowniczym wszystkiego jest Bóg. ⁵Wprawdzie i Mojżesz był *wiarygodny w całym Jego domu*, jako *sluga*, na świadectwo tego, co miało być powiedziane. ⁶Ale Chrystus jako Syn jest [wiarygodny]⁶ nad całym Jego domem! Tym⁷ domem my jesteśmy, jeśli tylko zachowany pełną ufnością i chlubną nadzieją⁸ (Hbr 3, 1–6).

Przytoczona perykopa wiąże się ściśle z poprzednią jednostką tematyczną (2, 5–18), która kończyła się stwierdzeniem wiarygodności Jezusa jako Arcykapłana w służbie Bożej (2, 17). Początek nowej jednostki zaznacza się zmianą stylu wypowiedzi: od midraszu homiletycznego przechodzi autor do wezwania skierowanego wprost do słuchaczy. Wezwanie to formułuje wnioski parenetyczne (tryb rozkazujący: *katanoesate*) z tego, co autor zawarł w dwóch poprzednich rozdziałach. Jeśli słuchacze uważnie przyjrzą się wywyższonemu Panu, nabiorą nowych sił do realizacji swego powołania niebieskiego (w. 1. 6). Czasownik złożony *kata-noein*, „przyglądać się, dostrzegać”, występuje w Nowym Testamencie 14 razy. Najbliższym kontekstem dla wstępnego wezwania jest Hbr 10, 24, gdzie przyjmuje ono odcień wzajemnej odpowiedzialności

(*An die Hebräer*, Neukirchen 1990 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, XII/1), a także A. Malina, *List do Hebrajczyków*, Częstochowa 2018, s. 59–66.

3 Tak m.in. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 13.

4 Przekład zaczerpnięty z: A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 66.

5 Tak większość kodeksów starożytnych; Kodeks Watykański jednak, podobnie jak jeszcze starsze papirusy 13 i 46, pomija przymiotnik *holos*, który mógł być dodany pod wpływem Lb 12, 7.

6 Dodatek ten jest uzasadniony konstrukcją *men... de*, która zakłada paralelizm obu członów.

7 Świadectwa rękopiśmienne mają tu na ogół zaimek względny w dopełniaczu (*hou*) bądź w mianowniku (*hos*); w obu przypadkach odnosi się on do Boga lub też do Syna Bożego z poprzedniej frazy.

8 Wiele rękopisów dodaje „aż do końca”, co jednak wydaje się uzupełnieniem zaczerpniętym z Hbr 3, 14.

chrześcijan za siebie. Wrócimy jeszcze do tego tekstu w zakończeniu naszej refleksji.

Na razie zatrzymajmy się nad ogólną wymową rozważanego fragmentu, który ukazuje wspólnotę wierzących jako domową wspólnotę powierzoną Chrystusowi. Obraz niebiańskiego Arcykapłana został tu dla kontrastu zestawiony z biblijnym świadectwem o Mojżeszu, którego imię pojawia się trzykrotnie w tym wywodzie (w. 2–5). Myśl zawarta w tych kilku zdaniach może wydawać się nieco skomplikowana przez to porównanie, które jednak mocno łączy naukę o zbawieniu z gorącym wezwaniem słuchaczy do wytrwałej wiary.

W podtekście rozważanego fragmentu mieści się odwołanie do świadectwa Lb 12, gdzie mowa jest o zakwestionowaniu autorytetu Mojżesza przez jego najbliższych. Kiedy mianowicie Mojżesz wziął sobie Kuszytkę za żonę, Miriam i Aaron zaczęli kontestować jego rolę jako pośrednika słowa Bożego: „Czyż Pan mówił z samym tylko Mojżeszem? Czyż nie mówił również z nami?” (Lb 12, 2). Dramatyczna scena kontestacji posługi Mojżesza przez najbliższych kończy się odpowiedzią samego Boga: „Słuchajcie słów moich: jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego. Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem. Uznany jest za *wiarygodnego* (hebr. *ne’eman*, gr. *pistos*) w całym moim domu. Twarzą w twarz mówię do niego – w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Pana ogląda” (Lb 12, 6–8). Wyjątkowa pozycja Mojżesza wobec Boga wyraża się jego uprzywilejowaniem „w domu Bożym”.

Pierwszym świadectwem żydowskiej interpretacji tego ważnego tekstu jest przekład Septuaginty, powstały w Aleksandrii w połowie III wieku przed Chrystusem. Tłumacz grecki Lb 12, 7 przeciwstawia Mojżeszowi przyszłego *proroka Pańskiego* (gr. *prophētēs hymōn Kyriō*), w którym Ojcowie Kościoła łatwo dostrzegą Chrystusa. List do Hebrajczyków łączy umiejętnie temat *wiarygodności* z pojęciem *domu*, przy czym nawiązuje do wyroczni udzielonej Helemu (1 Sm 2, 35), a także Natanowi (2 Sm 7, 13; 1 Krn 17, 14). Teksty te wskazują na trwałość dynastii kapłańskiej i królewskiej w Izraelu, przygotowując późniejsze spekulacje mesjańskie. *Targum* palestyński do tej ostatniej wyroczni pogłębia jeszcze jej wydźwięk poprzez dodatek: „Utwierdzę go *jako niezawodnego* wśród mego ludu, w moim *świętym* domu”⁹. Kluczowym terminem tych wszystkich tekstów mesjańskich jest termin „dom” (*oikos*), który w naszej perykopie powraca sześciokrotnie. Mesjańskie oczekiwania Izraela nasiliły się u progu ery Nowego Testamentu. Akcentowały one potrójny wymiar misji przyszłego Zbawiciela: prorocki, kapłański i królewski. Wyra-

9 Por. ciekawe zestawienie tekstów w komentarzu W. L. Lane, *Hebrews 1–8*, Dallas 2002 (World Biblical Commentary, 47A), ad. loc.

zem tych oczekiwań jest także qumrańska *Reguła Zrzeszenia*. Członkowie tej wspólnoty oczekiwali mianowicie „przyjścia proroka i mesjaszy z Aarona i z Izraela” (1 QS 9, 11)¹⁰. To dziwne sformułowanie zawiera próbę pogodzenia różnych danych biblijnych na temat eschatologicznego Pomazańca, który odda rządy nad światem w ręce Boga. Oczekiwania na „proroka jak Mojżesz” (por. Pwt 18, 19) były charakterystyczne dla judaizmu epoki Drugiej Świątyni. Te same problemy nurtowały pierwotną gminę judeochrześcijan, a List do Hebrajczyków jest odpowiedzią autorytetu Kościoła na pytania stawiane przez nowo nawróconych¹¹.

Zanim przystąpimy do głębszej analizy treści Hbr 3, 1–6, musimy wpierw ustalić miejsce tej perykopy w szerszym kontekście całego wywodu. Kluczowe znaczenie w argumentacji autora Listu ma postać Mojżesza jako pośrednika przymierza i kultu dawnego Izraela. Zestawienie ról Mojżesza i Jezusa odgrywa istotną rolę w strategii retorycznej całej homilii nazwanej umownie Listem do Hebrajczyków. Pamiętając o tym, można za Auffretem¹² połączyć rozważaną perykopę z całym poprzedzającym wywodem:

- ◆ 1, 1–4: Syn
- ◆ 1, 5–14: Jego wyższość nad aniołami
- ◆ 2, 1–4: słowo aniołów wobec zbawczego słowa Syna
- ◆ 2, 5–18: Jezus
- ◆ 3, 1–6: Jego wyższość nad Mojżeszem.

Postać Mojżesza w judaizmie i kult jemu oddawany nie mają równych sobie. Ograniczając się do przykładów ze świata hellenistycznego, wystarczy przywołać świadectwo Ezechiela Tragika z II wieku przed Chr. W dziele *Exagōgē*, zachowanym fragmentarycznie u Euzebiusza z Cezarei, przedstawia on Mojżesza jako obdarzonego niezwykłym autorytetem. Podczas wizji sennej Bóg sadza Prawodawcę na niebiańskim tronie, dając mu berło i królewski diadem¹³. Ma to oznaczać jego niezrównany autorytet jako pośrednika między niebem a ziemią. Wprawdzie Stary Testament tylko raz zalicza Mojżesza do grona kapłanów (Ps 99, 6: „wśród Jego kapłanów są Mojżesz i Aaron”), jednak Księga Wyjścia ustawicznie podkreśla jego lewickie pochodzenie (Wj 2, 1–10),

10 Zob. A. Tronina, „...aż do przyjścia proroka i mesjaszy Aarona i Izraela (1QS 9,11), w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr hab. Janowi Łachowi*, Warszawa 1997, s. 401–408.

11 Szerzej omawiają kwestię adresatów Listu A. Paciorek, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., s. 9–11; A. Malina, *List do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 79–86.

12 P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire et l'interprétation d'Hébreux 3, 1–6*, „New Testament Studies” 26 (1979–80) nr 3, s. 380–396.

13 Opracowanie i przekład zachowanych fragmentów dramatu zob. A. Klęczar, *Ezechiel Tragik i jego drammat Exagōgē „Wyprowadzenie z Egiptu”*, Kraków 2006, s. 119 (Apokryfy Starego Testamentu, 1).

a także służbę liturgiczną przy ołtarzu (Wj 24, 4–8; 33, 12–34, 35)¹⁴. Idąc tym tropem, Filon z Aleksandrii nada nawet Mojżeszowi, który pośredniczy w sposób doskonały pomiędzy ludzkością a Stwórcą, honorowy tytuł arcykapłana¹⁵. Tradycja aleksandryjska przedstawia więc Mojżesza jako wzór doskonałości, która jest istotą posługi kapłańskiej, gdyż daje pełny dostęp do Boga¹⁶. Poglądy te, rozpowszechnione w judaizmie hellenistycznym, posłużyły autorowi Listu do rozwinięcia porównania pomiędzy Mojżeszem a Jezusem¹⁷.

2. Chrystus „nad Jego domem”

Powiązanie pomiędzy Hbr 3, 1–6 a sekcją wstępną Listu (Hbr 1–2) wyraża się nie tylko partykułą łączącą (*hothen* – „a zatem”), lecz także niezwykłą inwokacją, zwróconą wprost do słuchaczy: „bracia święci” (*adelphoi hagioi*). Została ona przygotowana starannie dobranym słownictwem poprzedniego rozdziału (Hbr 2, 11. 12. 17). Nazwanie odbiorców orędzia świętymi braćmi nawiązuje do wcześniejszego określenia Kościoła (Hbr 2, 10) jako wspólnoty prowadzonej przez Jezusa, „który wielu synów chce doprowadzić do chwały”. Kościół jest więc wspólnotą braterską, która dąży do udziału w świętości samego Boga. Nie jest to jeszcze świętość moralna, gdyż chrześcijanie wykazują wiele braków w swej relacji do Boga i do otaczającego ich świata. Mimo wszystko jednak mogą być nazwani „świętymi” jako domownicy Boga i uczestnicy Jego świętości. Jest to zupełnie nowa jakość życia wspólnoty sakramentalnej, przewyższająca wszystko, co było udziałem Synagogi¹⁸.

Autorytet Mojżesza przewyższał wszystkich proroków, gdyż tylko przed nim Bóg otwierał cały swój dom, darząc go wyjątkowym zaufaniem. Mimo to Mojżesz pozostaje tylko częścią „domu Pana”, który przedstawia go jako swego „sługę” (12, 7). Jest to tytuł honorowy, co jeszcze podkreśla przekład grecki: *therapōn* oznacza człowieka wolnego, dopuszczonego do służby ważnej osobistości bądź też samego Boga (Rdz 24, 44; 50, 17; Wj 4, 10). Mimo wszystko godność Mojżesza jako „sługi Bożego” należy odróżnić od godności Syna – Chrystusa. Wyższość Jezusa nad Mojżeszem opiera się na innej rela-

14 Zob. C. Hauret, *Moïse était-il prêtre?*, „Biblica” 40 (1959) nr 2, s. 509–521.

15 *De vita Mosis* 2, 66–86; *Quis rerum divinarum haeres* 182; *De premiis et poenis* 53.56.

16 L. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Missoula 1975, s. 63–68.

17 Szerzej zob. M. R. D'Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, Missoula 1979, s. 65–199; P. Kasilowski, *Mojżesz i Chrystus w Liście do Hebrajczyków*, w: *Słowo Twoje jest prawdą*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 142–170, zwł. 143–146.

18 Por. A. Vanhoye, *Situation du Christ*, Paris 1969, s. 329–337.

cji w stosunku do domu (*oikos*). Wcześniejsze wyrażenie *en holo to oiko autou* może oznaczać zarówno „dom Boga”, jak i „dom Jezusa”. Autor celowo wprowadza tu dwuznaczność, gdyż Kościół jako dom Boga jest równocześnie domem Chrystusa. Otóż Jezus, jako założyciel Kościoła, różni się w sposób istotny od wszystkich, którzy tworzą tę wspólnotę wiary: On jest jej budowniczym (ptc. *kataskueusas*). Wieloznaczny czasownik *kataskueuazo* pojawia się stosunkowo często zarówno w Septuagincie, jak i w Nowym Testamencie. List do Hebrajczyków poza trzema zastosowaniami w omawianej perykopie użyje go jeszcze trzykrotnie w odniesieniu do budowy Przybytku przez Mojżesza (9, 2. 6) i Arki Noego (11, 7). Obie te rzeczywistości materialne Starego Przymierza stają się obrazami Kościoła Chrystusowego (por. 1 P 3, 20).

„Budowniczym wszystkiego jest Bóg” – pod tym ogólnym określeniem kryje się głęboka tajemnica chrystologiczna: Chrystus jako „Syn Boży” (Hbr 4, 14; 6, 6; 7, 3; 10, 29) jest „ponad Jego domem”. Tu również dwuznaczność formuły jest oczywista: Kościół jako wspólnota zbudowana przez Boga stanowi zarazem królewską domenę Jezusa Chrystusa¹⁹. Taką interpretację potwierdza starotestamentalna tytulatura królewskich pełnomocników (hebr. *’ašer ’al-habbajit*). Jest ona dokładnym odpowiednikiem formuły akadyjskiej (*ša eli biti*) i oznacza zarządcę posiadłości, który sprawuje władzę w imieniu króla²⁰. Taką funkcję pełnili Józef na dworze faraona (Rdz 44, 1) i Eliakim na dworze króla judzkiego Ezechiasza (2 Krl 18, 18; 19, 2). Ten drugi pojawia się w mesjańskim prorocctwie Izajasza (Iz 22, 20–23) jako zapowiedź Chrystusa, sługi wiernego.

W żydowskiej literaturze apokaliptycznej takie symbole z historii biblijnej mogły zapowiadać rzeczywistość przyszłą (por. Hbr 8, 5; 10, 1). Podobnie ziemskie „cienie” zapowiadały rzeczywistość niebiańską w pismach Filona i w literaturze żydowskiej będącej pod wpływem filozofii platońskiej. Judeochrześcijańscy słuchacze tego wykładu łatwo mogli sobie skojarzyć tradycje mesjańskie związane z Mojżeszem i odnieść je do Chrystusa. Pierworodny syn był dziedzicem i panem domu. W Starym Testamencie domem Bożym był oczywiście Izrael; teraz jest nim wiarna Reszta, która w Chrystusie odnalazła Bożą prawdę²¹.

Pisarze starożytni chętnie opierali swą argumentację na grze słów; mistrzem w tej dziedzinie był Filon z Aleksandrii. Autor Listu do Hebrajczyków w swoim wywodzie tyżącym się wyższości Chrystusa nad Mojżeszem korzy-

19 Zob. S. Aalen, *‘Reign’ and ‘House’ in the Kingdom of God*, „New Testament Studies” 8 (1961/62) nr 3, s. 215–240.

20 S. C. Layton, *The Steward in Ancient Israel*, „Journal of Biblical Literature” 109 (1990) nr 4, s. 633–649.

21 Por. A. T. Hanson, *Christ in the Old Testament according to Hebrews*, „Studia Evangelica” 2 (1964), s. 393–398; D. M. Hay, *Moses through New Testament Spectacles*, „Interpretation: A Journal of Bible and Theology” 44 (1990) nr 3, s. 240–252.

sta z dwóch odcieni znaczeniowych pojęcia „dom”: najpierw oznacza ono domowników (Hbr 3, 2), a następnie budowlę (3, 3–4). Argument, że budowniczy jest ważniejszy od domu, który zbudował (3, 3), prowadzi do stwierdzenia, iż Stwórca przewyższa swoje stworzenia. Stwórcą w jego argumentacji jest Chrystus jako Syn Boży, aktywnie uczestniczący w dziele stworzenia.

Charakterystyczne dla tego niezwykłego dokumentu teologii czasów apostoelskich jest ściśle powiązanie wątku chrystologicznego z eklezjalnym. Wyznanie Jezusa jako Syna Bożego prowadzi do uznania wierzących za synów (Hbr 2, 11–17). Stąd na początku rozważanej tu perykopy autor z całą mocą wzywa „uczestników powołania niebieskiego”, aby zwrócili swe umysły na „Jezusa, Wysłannika [Bożego] i Arcykapłana naszego wyznania”. Wyznanie bowiem Arcykapłana, „który jest nad domem Bożym”, pozwala wierzącym jako prawdziwym kapłanom wejść do Miejsca Najświętszego (Hbr 10, 19–23). Wreszcie wyznanie Jezusa jako Pana daje wierzącym udział w ostatecznym, „niewzruszonym królestwie” (Hbr 12, 25–28)²².

Te wszystkie stwierdzenia rozwijają kerygmat apostoelski, udokumentowany w nauczaniu Kościoła pierwotnego. List do Hebrajczyków wiernie przejmuje te tradycyjne formuły i włącza je do własnej chrystologii. Określenie Chrystusa jako „Wysłannika i Arcykapłana naszego wyznania” także wyrasta z wcześniejszej tradycji, wspólnej Kościołom apostoelskim²³. Tytuł „Arcykapłan nawiązuje do wypowiedzi zamykającej poprzednią perykopę (2, 17). Trudniejszy do wyjaśnienia jest nadany Chrystusowi tytuł „Wysłannika” (*apostolos*), którego Nowy Testament nigdzie więcej nie odnosi do Niego. Egzegeci wysuwają tu różne interpretacje, z których trzy zasługują na szczególną uwagę²⁴.

Pierwsza z nich odwołuje się do liturgii świątynnej. Mianowicie w wigilię wielkiego Dnia Pojednania kapłani, przygotowując arcykapłana do wiernego wypełnienia obrzędu, zwracali się do niego słowami: „Panie mój, arcykapłanie, jesteśmy wysłannikami Sądu, a ty jesteś naszym wysłannikiem”²⁵. Użyte tu słowo hebr. *šaliaḥ* tłumaczy się na grecki jako *apostolos*. W połączeniu z tytułem *archiereus* oznacza ono wiarygodnego reprezentanta wspólnoty wiary wobec Boga.

Drugie wyjaśnienie nawiązuje do tradycji wczesnochrześcijańskiej. Św. Justyn określa Jezusa jako „Syna (Bożego) i Apostoła Ojca i Pana wszechrzeczy”

22 Szerzej o poj. „wyznania” (gr. *homologia*) zob. G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, w: *Studien zu Antike und Urchristentum: Gesammelte Aufsätze II*, München 1963, s. 188–203; I. Castelvocchi, *La homologia en la carta a los Hebreos*, Montevideo 1964.

23 Zob. A. Tronina, *Chrystologia Listu do Hebrajczyków*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 25 (1997), s. 23–29.

24 Por. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, s. 171–175 (KEK, 13).

25 *Miszna*, tr. Joma 1,5; por. *bQidd* 23b; *Ned* 35b.

(*Pierwsza Apologia* 12, 9) oraz „Anioła i Apostoła” (63, 5. 10. 14). Nawiązuje on przy tym do prorocstwa Wj 23, 20 w wersji Septuaginty: „Oto Ja posyłam anioła swego przed obliczem twoim” (por. *Dialog* 75). Hebrajskie *mal'āk*, tłumaczone tu jako *angelos*, zostało zastąpione w *Targumie Samarytańskim* przez *šalḥî*, „mój apostoł”. Tekst Hbr 3, 1 miałby więc świadczyć o znajomości tradycji samarytańskiej we wczesnym chrześcijaństwie²⁶.

Zdaniem innych wreszcie tytuł *ho apostolos*, nadany tu Chrystusowi, służy zestawieniu Jego funkcji z funkcją Mojżesza jako wysłannika Bożego do faraona (Wj 3, 10). Byłaby to zatem antycypacja porównania pomiędzy Jezusem a Mojżeszem jako wiarygodnymi reprezentantami Boga wobec ludzi²⁷. Połączenie określeń „Wysłannik i Arcykapłan” wskazuje, że dla autora Listu obie funkcje Chrystusa są nierozzerwalnie związane: pierwsza łączy Go z ludźmi, druga prowadzi do ich pojednania z Bogiem.

Dwa pierwsze wersety analizowanej perykopy (Hbr 3, 1–2) wskazywały na podobieństwo Jezusa do Mojżesza; punktem stycznym była wiarygodność obydwu pośredników Przymierza. Teraz (3, 3–4) natchniony kaznodzieja przechodzi do ukazania wyższości Jezusa nad Mojżeszem. Podstawą porównania tym razem będzie „chwała” (*doksa*): Jezus przewyższa Mojżesza tym, że został uznany za godnego większej chwały. Bóg obdarzył Mojżesza chwałą w tej mierze, w jakiej miała ona uwiarygodnić jego autorytet w społeczności „Kościoła na pustyni”²⁸. Chwała Jezusa natomiast objawia się w Jego wywyższeniu na krzyżu (Hbr 2, 9). Do tej argumentacji sięga mówca, gdy w drugiej połowie perykopy zwraca się do swych słuchaczy, zmęczonych przeciwnościami życia. Opiera więc analogię Jezus – Mojżesz na podstawowej zasadzie, że budowniczy domu godzien jest większej chwały niż sam dom przezeń zbudowany (w. 3b). Wnioski teologiczne z tej zasady pojawiają się w następnym wierszu (4b), gdzie Bóg nazwany jest Budowniczym wszystkiego. Zdanie to wyjaśnia drugi człon analogii, gdyż zestawia go najpierw z ogólną regułą (4a), a następnie z teologiczną zasadą, że Bóg jest Stwórcą wszechrzeczy. Cała argumentacja jest więc ujęta chiasmicznie: A. Jezus jest godzien większej czci niż Mojżesz (3a), B. podobnie jak budowniczy odbiera większą cześć od domu (3b); B'. bo każdy dom jest przez kogoś zbudowany (4a), A'. a Bóg jest Budowniczym wszystkiego

26 Zob. D. Plooi, *The Apostle and Faithful High Priest, Jesus*, w: *Studies in the Testimony Book*, Amsterdam 1932, s. 31–48.

27 Tak P. R. Jones, *The Figure of Moses as a Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews*, „*Review and expositor*” 76 (1979) nr 1, s. 95–107.

28 Zob. A. Tronina, „*Kościół na pustyni*”. *Geneza eklezjologii biblijnej*, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M. S. Wróbel, Lublin 2005, s. 429–436.

(4b)²⁹. W określeniu „wszystko” (gr. *panta*) dawniejsi komentatorzy widzieli stwierdzenie faktu, że „Bóg był sprawcą obu budowli: Synagogi i Kościoła”³⁰. W każdym razie refleksja ta prowadzi do uzasadnienia przewagi, jaką Syn Boży wykazuje nad sługą. Jezus jest godzien większej czci od Mojżesza w tej samej mierze, jak Bóg doznaje większej chwały niż cały świat stworzony. W tym zdaniu mieści się zatem centrum całej argumentacji Hbr 3, 1–6³¹.

Wiersze końcowe (Hbr 3, 5–6) są uzasadnieniem wyższości Jezusa nad Mojżeszem w oparciu o argument biblijny. Mojżesz wypełnił zadanie sługi wewnątrz Bożego domu; Jezus jest Synem, któremu podlegają wszyscy domownicy. Argumentacja podjęta w zakończeniu perykopy uwzględnia różnicę pomiędzy sługą a Synem, bazując na odmiennym znaczeniu greckich przymików *en* (w domu) i *epi* (nad domem). Przeciwwstawienie to będzie przedmiotem naszych analiz w trzeciej części referatu, w której potrzebne będzie poszerzenie ram badawczych na inne wypowiedzi Listu do Hebrajczyków.

3. „Tym domem my jesteśmy”

Metafora domu, powszechna w tekstach biblijnych, znajduje tu swoje dopełnienie. Kluczowe słowa całej perykopy to przymiotnik „wiarygodny” (*pistos*) i rzeczownik „dom” (*oikos*). Obydwa słowa zostały w tekście Hbr 3, 1–6 powtórzone kilkakrotnie, za każdym razem nabierając głębszego znaczenia. Przymiotnik *pistos* w znaczeniu biernym wyraża tu zarówno cechę ludzi wiarygodnych, jak i zaufanych³². Mojżesz był „mężem zaufania” dla Boga, a zarazem człowiekiem wiernym zadaniu, które Bóg mu wyznaczył. Otrzymał on mianowicie szczególną funkcję proroka *par excellence* w stosunku do wszystkich domowników Boga.

W Starym Testamencie „dom Boży” kojarzy się jednoznacznie z sanktuarium jako miejscem obecności Boga na ziemi (por. Rdz 28, 17). Jedynym tekstem, który nadaje pojęciu „dom” znaczenie metaforyczne, jest wspomniany wyżej fragment Księgi Liczb 12. Wiarygodność Mojżesza nie dotyczy tam jego posługi w świątyni materialnej, lecz funkcji przewodnika ludu Bożego w drodze do ziemi obiecanej³³. Fragment ten został wykorzystany w Liście do Hebrajczyków, gdyż daje podstawę do szerokiego rozumienia pojęcia „dom Boży”

29 Tak W. L. Lane, *Hebrews 1–8*, dz. cyt.

30 S. Łach, *List do Hebrajczyków*, Poznań 1959, s. 151 (PNT, X).

31 Por. P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire...*, dz. cyt., s. 388–390.

32 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1994, s. 496.

33 Por. J. Goetzmann, *Casa – famiglia*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1976, s. 212.

w sensie wspólnoty Nowego Testamentu. Termin „dom” w Lb 12, 7 oznacza mianowicie lud Boży, pielgrzymujący do ziemi obiecanej. Przygotowaniem do takiego duchowego pojmowania domu są natomiast reguły prawne wspólnoty z Qumran, która określa siebie jako „dom święty”³⁴. Wyraźnie mówią o tym duchowym znaczeniu „domu” targumy (Pseudo-Jonatan, Onkelos), będące wyrazem tradycji liturgicznej Izraela³⁵. Honorowy tytuł „sługi” (*therapōn*), wyjątkowy w Nowym Testamencie, został tu zaczerpnięty ze słownictwa Septuaginty, która często odnosi go do Mojżesza³⁶. Kontekst tych wszystkich wypowiedzi ukazuje istotę służby Mojżesza w głębokiej relacji zawierzenia Bogu. Mojżesz wyróżnia się wśród ludu Przymierza szczególną pozycją „czci-godnego sługi”³⁷.

Stwierdziwszy jednak w oparciu o Pismo wiarygodność Mojżesza, natchniony Autor stwierdza zaraz, że cała posługa Proroka miała świadczyć o rzeczywistości przyszłej, „o tym, co miało być powiedziane (gr. *Tōn lalēthēsomenōn*)” (5b). Proroctwo Mojżesza służy więc objawieniu nowego zbawienia, które pojawia się już w Jezusowym przepowiadaniu (Hbr 2, 3). Imiesłów bierny czasownika *lalein*, „mówić”, nawiązuje do kontekstu wcześniejszego (1, 1–2a; 2, 2–3). Gdy Bóg broni Mojżesza jako swego wiernego sługę, zapowiada, że będzie „z nim mówił usta w usta” (Lb 12, 8 LXX). Pozycja Mojżesza jako sługi dorównuje więc aniołom, którzy są „duchami służebnymi, posłanymi dla służenia tym, którzy mają otrzymać zbawienie (Hbr 1, 14).

Jezus jednak otrzymał pozycję zdecydowanie wyższą jako „Syn” (*hyios*), który sprawuje władzę „nad” (*epi*) domem Bożym. Początek Listu (1, 3–6) wskazał już na godność Syna Bożego, nawiązując do Jego intronizacji i oddawania Mu czci przez aniołów. Tutaj Jego wyższa pozycja wyraża się w przeciwstawieniu pomiędzy sługą *pośród* domowników a Synem, który ma władzę *nad* całym domem. Stwierdzenie godności Jezusa (6a) zapowiada już końcowe stwierdzenie doktrynalne: „On jest Wielkim Kapłanem nad domem Bożym” (Hbr 10, 21). To ostatnie stwierdzenie odnosi się już do świątyni niebiańskiej, gdzie Jezus pełni funkcje kapłańskie po prawicy Boga (por. 7, 26; 8, 1–2; 9, 11. 24; 10, 19–21). Słuchacze nie mogą odtąd widzieć w Mojżeszu doskonałego przykładu służby Bożej: chwałę Mojżesza przewyższa bowiem Jezus jako Syn Boży³⁸.

34 Reguła Zrzeszenia 8, 5; por. 5, 6; 8, 9; 9, 6; CD 3, 19.

35 Przykłady podaje M. R. D'Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews*, dz. cyt., s. 91–104.

36 Wj 4, 10; 14, 31; Lb 11, 11; 12, 7; Pwt 3, 24; Joz 1, 2; 8, 31; 1 Krn 16, 40; Mdr 10, 16; 18, 21.

37 Por. lekcja marginalna do Lb 12,7 w *Targumie Neofiti*: „mój sługa Mojżesz jest wiarygodny w całym moim dworze”.

38 Por. L. Dey, *The Intermediary World and Patterns of Perfection...*, dz. cyt., s. 174n.

W wyroczni dla domu Helego (1 Sm 2, 35) Bóg obiecał nie tylko wzbudzić „wiarygodnego kapłana” (hebr. *kōhēn ne'emān*), ale też zbudować „niezawodny dom” (hebr. *bajit ne'emān*). Do tej drugiej obietnicy nawiązuje zakończenie naszej perykopy (6b). Emfaticzna formuła „my jesteśmy” (gr. *esmen hēmeis*) podkreśla korporatywną koncepcję Kościoła jako „domu Bożego”. Więź Jezusa z tym domem wyraża powiązanie pomiędzy wiarygodnym kapłanem a wiarygodnym domem³⁹. Kapłańska posługa wspólnoty wierzących polega na wiernym trwaniu przy wyznaniu wiary (*homologia*, Hbr 3, 1; 4, 14). Wyznanie to jest wyrazem ich ufności i nadziei, opartej na wierności Jezusa jako Arcykapłana w liturgii niebiańskiej⁴⁰. Słuchacze stają się domem Boga poprzez chrześcijańską wiarę i nadzieję. Kościół jako instytucja wykazuje jednak ciągłość z dawnym Izraelem jako pielgrzymującym ludem Bożym. Nie ma bowiem dwóch domów, lecz jeden; stary trwa nadal w nowym⁴¹.

W swym żarliwym wezwaniu do wierności kaznodzieja kładzie nacisk na ufność (*parrësia*) i nadzieję (*elpis*). Te dwie cnoty winny wyróżniać członków Kościoła, domowników Boga. W grece hellenistycznej pojęcie *parrësia* wyrażało otwartość i śmiałość wyrażania opinii, jaką państwo zapewnia wszystkim swym obywatelom. Dla ówczesnych żydów kryła się pod tym pojęciem także możliwość odważnego wyznawania wiary⁴². Ten właśnie odcień kultury ufności jest widoczny w naszym tekście: eschatologiczna wspólnota wiary ma śmiały przystęp do Boga dzięki kapłaństwu Chrystusa (por. Hbr 4, 15–16). Wezwanie do zachowania wierności nie wydaje się spowodowane groźbą prześladowań. Kaznodzieja raczej przestrzega przed możliwością „minięcia się z celem” (Hbr 2, 1) przez zejście na bezdroża błędu. Skoro Chrystus jest niezawodnym kapłanem w służbie Bogu, to chrześcijanie mogą odważnie zbliżać się do Boga z niewzruszoną nadzieją⁴³. Nadzieja ta płynie z nawiązania nowej relacji z Bogiem dzięki ekspiacyjnej ofierze Chrystusa. Chrześcijanie mogą teraz ufnie zbliżać się do „tronu łaski” (Hbr 4, 16), mając pewność, że krew Jezusa daje im śmiały dostęp do Miejsca Świętego (Hbr 10, 19).

Niezlomna ufność winna więc cechować lud Nowego Przymierza w jego wędrówce ziemskiej ku wiecznej ojczyźnie. Kościół pielgrzymujący do domu

39 S. Aalen, „Reign” and „House” in the Kingdom of God in the Gospels, dz. cyt., s. 215–240, zwł. 236.

40 Zob. J. Kozyra, *Wiodąca rola Jezusa Chrystusa określona tytułami: Archē, Archēgos, i Archiereus w tekstach liturgicznych Nowego Testamentu – w wyznaniach wiary: w homologiach i aklamacjach*, w: *Sanctificetur Nomen Tuum*, red. B. Polok, K. Ziaja, Opole 2000, (Opolska Biblioteka Teologiczna), s. 209–225, zwł. 211–214.

41 M. M. Bourke, *List do Hebrajczyków*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown i in., tłum. K. Bardski i in., Warszawa 2001, s. 1470 (Prymasowska Seria Biblijna).

42 Filon, *Quis rerum divinarum haeres* 5–7; Józef Flawiusz, *Ant.* II 52; V 38.

43 Zob. W. S. Vorster, *The Meaning of parrësia in the Epistle to the Hebrews*, „Neotestamentica” 5 (1971), s. 51–59.

Boga, aby stać się Jego domownikami, musi odznaczać się niewzruszoną nadzieją (Hbr 10, 23). Aby nie ustać w drodze, należy ustawicznie trzymać się tej nadziei, która jest jak kotwica zarzucona w niebo (Hbr 6, 19). Podstawą nadziei Kościoła jest wierność, z jaką Bóg dotrzymuje zawsze danego słowa. Nowa ekonomia łaski pozwala zbliżyć się do Boga „z lepszą nadzieją” (Hbr 7, 19). Szeroki kontekst całego Listu pozwala wniknąć głębiej w myśl eklezjalną analizowanego fragmentu⁴⁴.

Wspomniano już wyżej, że odpowiednikiem zachęty do wpatrzenia się w Chrystusa (Hbr 3, 1: *katanoēsate*) będzie w końcowej parenezie wezwanie do wzajemnej odpowiedzialności za siebie (Hbr 10, 24). Użyty tam powtórnie czasownik *kata-noein* nabiera tu nieco innego odcienia, co można sparafrazować: „wpatrujemy się nawzajem w siebie”⁴⁵ albo „pamiętajmy o sobie nawzajem”⁴⁶. Zdanie to wybrał Benedykt XVI jako motto swego orędzia na Wielki Post 2012: „Troszczmy się o siebie wzajemnie, by się zachęcać do miłości i do dobrych uczynków” (Hbr 10, 24). Odsyłam do tego głębokiego rozważania Ojca Świętego, gdyż ukazuje ono praktycznie horyzontalny wymiar Kościoła jako wspólnoty domowej.

W podsumowaniu należy zwrócić uwagę na ogromne znacznie rozważanej tu perykopy (Hbr 3, 1–6) w strukturze całej homilii. Fragment ten odwołuje się do wyroczni o mesjańskim kapłanie i królu (2 Sm 7, 14; 1 Krn 17, 14 i 1 Sm 2, 35). Do tych wyroczni prorockich Autor dołącza też świadectwo o godności Mojżesza, zaczerpnięte z Lb 12, 7. Odniesienie do tych świadectw biblijnych pozwala mu na dokładne porównanie pozycji Jezusa i Mojżesza. Wspólną dla obu członów porównania jest metafora domu odniesiona do ludu Bożego. Porównanie to służy nie tylko dla ilustracji oryginalnej chrystologii Listu, ale także dla pogłębienia jego eklezjologii: wspólnota chrześcijańska jest „domem Bożym”.

Aby głębiej odczytać sens użytej tu metafory, trzeba jeszcze sięgnąć do tekstu Hbr 11, 1–12, 13. W koncentrycznej strukturze Listu jest to bowiem parenetyczny odpowiednik analizowanej perykopy Hbr 3, 1–6. Otóż końcowa pareneza odwołuje się do przykładów bohaterskiej wiary, zaczerpniętych z historii wędrującego ludu Bożego. Wśród tych przykładów szczególne miejsce przypada ponownie Mojżeszowi (Hbr 11, 23–29). Po przedstawieniu wzorów osobowych Starego Testamentu autor kieruje uwagę słuchaczy ku Jezusowi,

44 Spośród licznych komentarzy godny polecenia jest zwłaszcza zwięzły szkic A. Vanhoye, *List do Hebrajczyków*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, tłum. H. Bednarek i in., Warszawa 2000, s. 1608–1625.

45 Por. R. Popowski, M. Wojciechowski, *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Warszawa 1993, s. 1062.

46 Tak A. Paciorek, *List do Hebrajczyków...*, dz. cyt., 116.

„który jest początkiem i celem [naszej] wiary” (Hbr 12, 2). Następujący po tym wezwaniu cytaty biblijny (Prz 3, 11–12 LXX) przywołuje familijny obraz dzieci karconych przez ojca. Kościół jest zatem wspólnotą rodzinną dzieci samego Boga.

Jezus Chrystus pełni w tej braterskiej wspólnocie rolę starszego brata. „Toteż musiał we wszystkim upodobnić się do braci, aby stać się miłosiernym, a zarazem wiarygodnym Arcykapłanem, który zgładzi grzechy ludu” (Hbr 2, 17). Z kolei jako Arcykapłan jest On postawiony „nad domem Bożym” (Hbr 10, 21). Genialny zamysł autora Listu do Hebrajczyków łączy więc eklezjalne metafory Starego Testamentu⁴⁷ z nauczaniem św. Pawła, w którym ważne miejsce zajmuje obraz Kościoła jako wspólnoty domowej. Obraz został zaczerpnięty z pierwotnego kerygmatu i z nauczania samego Jezusa. W nawiązaniu do idei duchowej świątyni, apostoł Paweł pyta skłóconych ze sobą Koryntian: „Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga (*naos Theou*) i że Duch Boży *mieszka (oikei)* w was?” (1 Kor 3, 16). Obecność Ducha uświęca Kościół, który jest Bożym mieszkaniem⁴⁸.

O ile Filon wykorzystywał obraz domu dla zobrazowania pobożności osobistej, to nauczanie apostoelskie podkreśla jego wymiar wspólnotowy (Ef 2, 19–22; 1 P 2, 3–5; 4, 17; 1 Tm 3, 15). Motyw domu Bożego (*oikos tou Theou*) odnoszą Apostołowie do Kościoła. Jest to nie tylko metafora „Bożej rodziny” (*familia Dei*), ale rzeczywisty „dom” duchowy, oparty na fundamencie Chrystusa, budowla rosnąca ciągle w górę, ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem (1 Kor 3, 9–11)⁴⁹. List do Hebrajczyków uzupełnia tę wizję „wertikalną” spojrzeniem na Kościół jako wspólnotę domową. W imieniu Chrystusa zarządzają tą braterską wspólnotą przełożeni (*hegoumenoi*), do których skierowane jest końcowe pozdrowienie (13, 24). Wspólnota Kościoła jest więc zorganizowana hierarchicznie, a przełożeni pełnią w niej odpowiedzialne funkcje jako „słudzy Słowa” (Łk 1, 2). Uświęcająca moc słowa Bożego sprawia, że Kościół dzięki posłudze przełożonych staje się wspólnotą świętych⁵⁰.

P.S. Z radością dołączam się do uczczenia Dostojnego Jubilata, z którym łączą mnie dawne podróże po krajach biblijnych, gdyśmy jeszcze byli młodzi...

47 Zob. L. Stachowiak, *Od „zgromadzenia Jahwe” do Kościoła. Elementy eklezjalne w Starym Testamencie*, w: *Kościół w świetle Biblii*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 9–20.

48 Szerzej omawia ten tekst M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, Częstochowa 2009, s. 175–177 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, VII).

49 Zob. O. Michel, art. *oikos ktl.* w: *Th.W.N.T.* Bd. V, Stuttgart 1954, s. 128–131.

50 Por. A. Tronina, *Chrystusowe kapłaństwo w Liście do Hebrajczyków*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 39 (2010), s. 233.

Anna Maria Wajda



ELEMENTY SYMBOLIKI BIBLIJNEJ NA WIZERUNKU JEZUSA MIŁOSIERNEGO PĘDZLA EUGENIUSZA KAZIMIROWSKIEGO

Obraz Jezusa Miłosiernego został objawiony św. s. Faustynie Kowalskiej ZMBM¹, znanej dziś na całym świecie Apostołce Bożego Miłosierdzia, w mistycznej wizji 22 lutego 1931 roku w Płocku (por. Dz. 47)². Niniejszy wize-

1 Skrót ZMBM oznacza Zgromadzenie Matki Bożej Miłosierdzia, które swoimi początkami sięga francuskich wspólnot zakonnych założonych w XIX wieku przez Teresę de Lamourours (1754–1836) w Bordeaux, kontynuowanych przez Teresę Rondeau (1793–1866) w Laval. Zasadniczym celem, który przyświecał jego powołaniu, była opieka nad dziewczętami i kobietami upadłymi. Na teren Polski charyzmat Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia przeszczepiła Ewa z książąt Sułkowskich hrabina Potocka (1814–1881). Po odbyciu nowicjatu w Laval założyła ona pierwszy „Dom Miłosierdzia” w Warszawie w 1862 roku. Od 1922 roku domy zgromadzenia w Polsce zostały odłączone od prowincji francuskiej. 1 sierpnia 1925 roku do Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Warszawie przy ul. Żytniej 3/9 wstąpiła Helena Kowalska. Nowicjat odbyła w Krakowie. W czasie obłóczyn przyjęła imię Maria Faustyna od Najświętszego Sakramentu. 1 maja 1933 roku złożyła w Krakowie śluby wieczyste. W Zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia s. Faustyna pełniła różne funkcje, pracując jako pomoc w piekarni i w sklepie piekarniczym, jako kucharka, ogrodniczka i furtianka w domach w Warszawie, Płocku, Wilnie i w Krakowie. W Wilnie ujawniła się u niej gruźlica płuc, która stopniowo postępując, stała się ostatecznie przyczyną jej śmierci. W czasie choroby s. Faustyna była wielokrotnie poddawana leczeniu w szpitalu, dużo czasu spędziła również w klasztornej infirmerii, ale gdy tylko siły jej na to pozwalały, podejmowała swoje obowiązki w klasztorze. Zmarła w krakowskim klasztorze 5 października 1938 roku i została pochowana na przyklasztornym cmentarzu. Por. J. Machniak, *Mistyka św. s. Faustyny Kowalskiej na tle tradycji chrześcijańskiej Zachodu*, „Peregrinus Cracoviensis” 9 (2000), s. 82–83.

2 Wszystkie odwołania i cytaty z *Dzienniczka św. s. Faustyny Kowalskiej* podano za: F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2018 [zapis: Dz. wraz z podaniem bocznej

runek oraz słowa Koronki do Miłosierdzia Bożego, modlitwy na przebłaganie i uśmierzenie gniewu Bożego, podyktowanej jej cztery i pół roku później w Wilnie (13–14 września 1935 roku), zgodnie z wolą Jezusa stanowią jeden spójny przekaz. Inaczej mówiąc, z postanowienia Bożego wyobrażenie malarskie i słowa modlitwy to dwie formy tego samego kultu wzajemnie się uzupełniające.

W związku z powyższym obraz Jezusa Miłosiernego w kulcie Miłosierdzia Bożego nie pełni jedynie funkcji wizualizacji słów Koronki do Miłosierdzia Bożego. Nie jest też estetycznym ozdobnikiem lub dodatkiem do tego kultu, który obok wyżej wspomnianych form przejawia się także w obchodach święta Bożego Miłosierdzia oraz modlitwie w chwili konania Jezusa na krzyżu zwanej Godziną Miłosierdzia. Obraz ten, co wymownie należy podkreślić, jest autonomicznym przedmiotem tego kultu. Jezus, wychodząc w ten sposób naprzeciw współczesnym potrzebom, przekazał przez św. s. Faustynę orędzie przypominające światu biblijną prawdę o miłości miłosiernej Boga do człowieka, wzywając równocześnie do jej głoszenia poprzez świadectwo życia, czyny, słowa i modlitwę (por. Dz. 742).

Dzięki wizji dotyczącej szczegółów obrazu Jezusa Miłosiernego, która w pełni harmonizuje z objawieniem poprzez słowo, prawda o miłosiernej miłości Boga w kulcie Miłosierdzia Bożego zostaje znacznie wzmocniona. Niekwestionowane zrozumienie tego przesłania wiąże się z właściwym odczytaniem symboliki charakterystycznej dla tego obrazu, a zwłaszcza jej biblijnych aspektów. Nie chodzi tu tylko o odpowiedź, co kryje się na przykład za promieniami wychodzącymi z przebitego boku Chrystusa, ale o wskazanie, co należy do istoty objawionego s. Faustynie obrazu, a co stanowi tylko jego elementy dekoracyjne, jeżeli oczywiście takie na nim zostały umieszczone. Zatem celem niniejszego opracowania jest przede wszystkim wskazanie na te aspekty malarskiego przedstawienia Jezusa Miłosiernego, które kontemplowane w oparciu o teksty biblijne pozwolą lepiej skorzystać z łaski płynącej z tego przedstawienia Zbawiciela. Zwrócenie uwagi na tę kwestię wynika bowiem z faktu, że podstawową cechą ikonografii chrześcijańskiej jest to, iż za pośrednictwem obrazu wyraża orędzie ewangeliczne, które Pismo Święte opisuje za pośrednictwem słów. Z czego cechą znaną jest to, że obraz i słowo wyjaśniają się wzajemnie (KKK 1160)³.

numeracji akapitów zamiast stron].

3 Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2012.

1. Objawienia dotyczące obrazu Miłosierdzia Bożego i powstanie wileńskiego wizerunku Jezusa Miłosiernego

Obraz ukazujący nieprzebrane pokłady Miłosierdzia Bożego i przedstawiający Jezusa z promieniami światła wychodzącymi z uchylenia Jego szat na piersi i inskrypcją „Jezu, ufam Tobie” powstał pod wpływem objawień, które miała św. s. Faustyna Kowalska. Znany jest on powszechnie jako obraz Bożego Miłosierdzia, ale także bywa nazywany obrazem Jezusa Miłosiernego, obrazem „Jezu, ufam Tobie”, ikoną Jezusa Miłosiernego czy obrazem Jezusa Najmiłosierniejszego Zbawiciela⁴. Co więcej, powstał on na wyraźne żądanie samego Chrystusa, o czym wiemy z zapisów mistyczki, która opisuje to zdarzenie następującymi słowami:

Wieczorem, kiedy byłam w celi, ujrzałam Pana Jezusa ubranego w szacie białej. Jedna ręka wzniesiona do błogosławieństwa, a druga dotykała szaty na piersiach. Z uchylenia szaty na piersiach wychodziły dwa wielkie promienie, jeden czerwony, a drugi biały. W milczeniu wpatrywałam się w Pana, dusza moja była przejęta bojaźnią, ale i radością wielką. Po chwili powiedział mi Jezus: „Wymaluj obraz według rysunku, który widzisz, z podpisem: Jezu, ufam Tobie. Pragnę, aby ten obraz czczono najpierw w kaplicy waszej i na całym świecie (Dz. 47).

Było to pierwsze objawienie dotyczące obrazu Miłosierdzia Bożego. Miała je s. Faustyna Kowalska wieczorem 22 lutego 1931 roku w Płocku. Jednak droga do wykonania tego wizerunku okazała się niełatwa i dość długa. Kilka dni po tej wizji udała się s. Faustyna na spowiedź do płockiego kościoła seminarijnego, aby spowiednikowi przedstawić tę prośbę Jezusa. Kapłan poradził jej wtedy, aby „malowała obraz Boży w duszy swojej”. Jednakże po spowiedzi s. Faustyna usłyszała kolejne wyjaśnienie Jezusa dotyczące Jego wizerunku i łączności tego obrazu z niedzielą Miłosierdzia Bożego: „Mój obraz w duszy twojej jest. Ja pragnę, aby było Miłosierdzia święto. Chcę, aby ten obraz, który wymalujesz pędzlem, żeby był uroczyście poświęcony w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, ta niedziela ma być świętem Miłosierdzia. Pragnę, ażeby kapłani głosili to wielkie miłosierdzie moje względem dusz grzesznych” (Dz. 49).

Na namalowanie pędzlem pierwszego obrazu Jezusa Miłosiernego trzeba było jednak poczekać trzy lata. Powstał on w Wilnie w 1934 roku pod okiem samej s. Faustyny w pracowni Eugeniusza Kazimirowskiego przy ul. Rossa 2

4 Por. W.M. Okrasa, *Patrzeć z wiarą na obraz Jezusa Miłosiernego*, Ząbki 2009, s. 7.

w Wilnie. Do pierwszego spotkania Apostołki Bożego Miłosierdzia ze wspomnianym wyżej artystą malarzem w sprawie powstania obrazu doszło 2 stycznia 1934 roku, a jego inicjatorem był ks. Michał Sopoćko⁵.

Obraz ten był malowany przez kilka miesięcy przy aktywnym udziale św. Faustyny, która przez cały okres jego powstawania, czyli do lipca 1934 roku, regularnie (raz lub dwa razy w tygodniu) przychodziła za pozwoleniem przełożonej i w towarzystwie innej siostry ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia do pracowni malarza, udzielając mu szczegółowych wskazówek. Zazwyczaj w każdą sobotę rano udawała się najpierw z s. Ireną Krzyżanowską, a później z s. Borgią Tichy, na mszę świętą do Ostrej Bramy, a następnie na ul. Rossa. Z wileńskiego klasztoru Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia przy ulicy Senatorskiej 25 na Antokołu na ul. Rossa 2 był spory odcinek drogi, stąd wizyty św. Faustyny w pracowni Eugeniusza Kazimirowskiego nie mogły być częstsze⁶.

Ponieważ malarz musiał zrezygnować ze swoich artystycznych aspiracji i skrupulatnie podporządkować się opisowi Jezusa Miłosiernego, jaki na podstawie swej wizji przekazała s. Faustyna, to malowanie tego wizerunku nie należało do rzeczy łatwych. Regularne wizyty Mistyczki i jej wskazówki oraz uwagi sprawiały, że praca postępowała powoli, gdyż wiązała się z nanoszeniem wielu poprawek, co podyktowane było specyfiką powstającego obrazu, który miał być inny niż znane do tej pory przedstawienia malarskie Chrystusa. W pracy nad malowidłem pomagał też ks. Michał Sopoćko, który pozował Eugeniuszowi Kazimirowskiemu ubrany w białą albę, przyjmując postawę według wskazówek s. Faustyny. Miało to ułatwić uchwycenie i oddanie na płótnie istotnych cech postaci Jezusa. Dzięki temu artysta starał się jak najlepiej dopracowywać szczegóły związane z ułożeniem rąk, nóg i głowy oraz kierunkiem spojrzenia Jezusa Miłosiernego⁷.

5 Ks. Michał Sopoćko (1888–1975), błogosławiony Kościoła katolickiego, kapłan archidiecezji wileńskiej, doktor habilitowany, wykładowca teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie i w Seminarium Duchownym (najpierw w Wilnie, a po II wojnie światowej w Białymstoku), w latach 1933–1936 spowiednik i kierownik duchowy s. Faustyny Kowalskiej podczas jej pobytu w Wilnie. Współrealizator misji s. Faustyny powierzonej jej w objawieniach i pierwszy po Świętej krzewiciel Bożego miłosierdzia. Założyciel Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernego. Beatyfikowany 28 września 2008 roku w Białymstoku. Więcej na temat rysu biograficznego ks. Michała Sopoćki i jego roli w rozwoju kultu Bożego miłosierdzia m.in. w artykule: S. Wiśniewski, *Błogosławiony ks. Michał Sopoćko. Kapłan o miłosiernym obliczu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 24 (2015) nr 4, s. 11–121.

6 Por. P. Szweđa, A. Witko, *Obraz Miłosierdzia Bożego i jego tajemnica*, Kraków 2012, s. 34.

7 Por. H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko — współrealizator i kontynuator misji św. Faustyny Kowalskiej*, „Saeculum Christianum: Pismo Historyczno-Społeczne” 7 (2000) nr 1, s. 60–61.

Pomimo starań malarza s. Faustyna nie do końca była zadowolona z ostatecznego rezultatu, gdyż wizerunek Jezusa nie był tak piękny jak w rzeczywistości. Dała temu wyraz w swoim *Dzienniczku*:

W pewnej chwili, kiedy byłam u tego malarza, który maluje ten obraz i zobaczyłam, że nie jest tak piękny, jakim jest Jezus – zasmuciłam się tym bardzo, jednak ukryłam to w sercu głęboko. Kiedyśmy wyszły od tego malarza, Matka Przełożona została w mieście dla załatwienia różnych spraw, ja sama powróciłam do domu. Zaraz udałam się do kaplicy i napłakałam się bardzo. Rzekłam do Pana: kto Cię wymaluje tak pięknym, jakim jesteś? – Wtem usłyszałam takie słowa: nie w piękności farby, ani pędzla jest wielkość tego obrazu, ale w łasce Mojej (Dz. 313).

Podkreślić trzeba, że wileński obraz Bożego Miłosierdzia jest jednym z wielu przedstawień Jezusa Miłosiernego, bowiem późniejsze lata owocowały realizacją kolejnych wyobrażeń malarskich tego typu. Znamioną i wartą szczególnego podkreślenia cechą pierwotnego wizerunku jest jednak to, iż jako jedyny powstał za życia św. s. Faustyny i był przez nią konsultowany⁸.

Zauważyć również trzeba, że poszczególne warianty obrazu Jezusa Miłosiernego różnią się nieco od siebie tłem, kolorystyką i pewnymi szczegółami kompozycji. Jednak zawsze obecny jest na tych wizerunkach gest Jezusowego błogosławieństwa i wskazania na serce, z którego wychodzą promienie o konkretnych barwach – bladej i czerwonej. To właśnie te promienie, wychodzące spod uchylonej szaty w okolicach serca Jezusa, stanowią nową treść w dotychczasowych malarskich przedstawieniach Zbawiciela. Ponadto na wszystkich obrazach inspirowanych wizją Bożego Miłosierdzia wzrok Jezusa skierowany jest w stronę patrzącego na obraz, a układ Jego stóp wskazuje na to, że podąża On w jego kierunku.

Z pracowni Eugeniusza Kazimirowskiego obraz Bożego Miłosierdzia trafił początkowo do mieszkania ks. Michała Sopoćki, który z własnych funduszy pokrył honorarium za jego namalowanie. Następnie został umieszczony za klauzurą, w korytarzu klasztoru sióstr bernardynek przy kościele św. Michała

8 Najbardziej znany jest obraz Jezusa Miłosiernego autorstwa Adolfa Hyły (1897–1965), umieszczony w kaplicy klasztornej Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach. Obraz ten powstał w 1943 roku jako wotum przy wsparciu krakowskiego kierownika duchowego św. s. Faustyny – o. Józefa Andrasza SJ, który poświęcił go w II Niedzielę Wielkanocną 16 kwietnia 1944 roku. Adolf Hyła skopiował go jeszcze 260 razy. Więcej informacji na temat losów tego malarza – por. P. Szweda, *Adolf Hyła – malarz w służbie Bożego Miłosierdzia*, Warszawa–Kraków 2009, s. 136. Natomiast obraz, który znajduje się w nowym sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie-Łagiewnikach, namalował Jan Chrzęszcz (1944–2012), autor licznych obrazów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych.

w Wilnie, w którym ks. Michał Sopoćko od czerwca 1934 roku był rektorem. Również dzięki niemu, podczas uroczystości na zakończenie Jubileuszowego Roku Odkupienia Świata, od 26 do 28 kwietnia 1935 roku obraz po raz pierwszy odbierał cześć publiczną w Ostrej Bramie, a w tych uroczystościach także brała udział s. Faustyna (por. Dz. 417). Natomiast w grudniu 1935 roku podczas widzenia Jezus powiedział s. Faustynie: „Czynię cię Szafarką miłosierdzia swego. Powiedz spowiednikowi, aby obraz ten był w kościele wystawiony, a nie za klauzurą w klasztorze tym. Przez ten obraz udzielać będę wiele łask dla dusz, a przeto niech ma przystęp wszelka dusza do niego” (Dz. 570). Za zgodą arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego 4 kwietnia 1937 roku ks. Michał Sopoćko poświęcił obraz Bożego Miłosierdzia i umieścił go obok ołtarza głównego w wileńskim kościele pw. św. Michała. Po zamknięciu tej świątyni w 1948 roku został on przeniesiony do poddominikańskiego kościoła pw. św. Ducha w Wilnie, a stąd, dzięki staraniom ks. Józefa Grasiwicza, wywieziono go i umieszczono w 1956 roku w kościele we wsi Nowa Ruda (dziś Białoruś), przy granicy z Polską. Po zamknięciu tej świątyni przez władze sowieckie w 1970 roku i przeznaczaniu jej na magazyn obraz Jezusa Miłosiernego nadal w niej pozostał. Co więcej, w tym zdemolowanym i opustoszałym kościele nadal modlili się przed nim wierni. Dopiero jesienią 1986 roku obraz Jezusa Miłosiernego namalowany przez Eugeniusza Kazimirowskiego potajemnie powrócił do Wilna. Został umieszczony w kościele pw. Ducha Świętego⁹. Natomiast od 28 września 2005 roku znajduje się on w kościele pw. Świętej Trójcy w Wilnie, w którym erygowano sanktuarium Miłosierdzia Bożego¹⁰.

2. Rola światła i barwy w kompozycji wileńskiego obrazu Jezusa Miłosiernego i jej biblijne osadzenie

Obraz Jezusa Miłosiernego autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego to płótno o wymiarach 260x138 cm. Przedstawia on Jezusa w postawie idącej, ale jakby w momencie zatrzymywania się, by kogoś powitać. Stąd lewa noga Zbawiciela jest wysunięta do przodu, a prawa nieco zgięta w kolanie. Na stopach i dłoniach Jezusa są ukazane blizny po gwoździach użytych w czasie krzyżowania na Golgocie. Cała postać przedstawiona jest na ciemnym tle, w białej, przepasanej pasem szacie, długiej i nieco u dołu sfałdowanej. Prawą rękę Jezus

9 Więcej na temat losów obrazu Bożego Miłosierdzia autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego w: P. Szwe-da, A. Witko, *Obraz Miłosierdzia Bożego i jego tajemnica*, dz. cyt., s. 39–82.

10 Por. W. M. Okrasa, *Patrzyć z wiarą na obraz Jezusa Miłosiernego*, dz. cyt., s. 17–19; A. Fischer, *Zmienne losy Świętego Wizerunku Jezusa*, „Zwiastun Maryi” 9 (2012), s. 7–8.

ma podniesioną na wysokość ramienia i błogosławi nią. Dłoń jest otwarta, a jej palce wyprostowane i swobodnie przylegające do siebie. Natomiast lewą ręką, przy pomocy dwóch palców dłoni, wielkiego i wskazującego, Chrystus uchyla nieco szatę w okolicach serca, skąd wychodzą promienie w różnych kierunkach, ale głównie padają na osobę oglądającą obraz. Na prawo od patrzącego pada promień błądy, a na lewo czerwony. Promienie jakby na kształt przerywanych smug kierują się na widza i lekko na strony, prześwietlając jednocześnie przestrzeń i posadzkę, a częściowo też i ręce Jezusa. Są przezroczyście, tak że widoczne są przez nie pas i szata. Nasycenie promieni czerwienią i białością jest największe u źródła, tzn. w okolicy serca, a następnie powoli się zmniejsza i rozplywa u ich końców. Wzrok Jezusa jest skierowany nieco ku dołowi, uchwycony w sytuacji, jakby patrzył na punkt na ziemi oddalony od niego o kilka kroków. Wyras twarzy Jezusa zaś jest łaskawy i miłosierny, co odpowiada szczegółom wizji, jaką miała s. Faustyna (por. Dz. 47).

Zauważyć trzeba, że układ postaci Chrystusa na obrazie Bożego Miłosierdzia autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego jest frontalny, a oś symetrii postaci pokrywa się z osią symetrii obrazu. Ponadto postać Jezusa zajmuje mniej niż pięćdziesiąt procent powierzchni kompozycji omawianego malowidła. Podstawowymi elementami formalnymi tego obrazu są światło i barwa, które są ze sobą ściśle powiązane. Jedynym „oświetlonym” elementem kompozycji omawianego obrazu jest postać Jezusa, co artysta malarz uzyskał poprzez tło utrzymane w ciemnych barwach, sprawiające tym samym efekt ciemności. Zbudowany dzięki temu silny kontrast światła i ciemności sprawia, że osoba patrząca na obraz ma wrażenie, iż postać Jezusa wypełnia całą kompozycję. Służą temu także liczne efekty światłocieniowe, a miejscem centralnym w kompozycji obrazu Jezusa Miłosiernego jest uchylenie szaty, z którego wydobywają się promienie światła ukierunkowane ku dołowi i uformowane w kształt trójkąta (bez podziału promieni). Sposób rozchylenia szczeliny w szacie Jezusa sprawia, że światło to „wylewa się” ku dołowi oraz ku lewej stronie kompozycji i modeluje za pomocą refleksów świetlnych formę postaci Zbawiciela. Światło pada też z góry, po osi symetrii postaci, oświetla twarz oraz ramiona Jezusa, odbija się w Jego włosach, wywołując owalny refleks nad czołem¹¹.

Ciemne tło obrazu wyraźnie kontrastuje ze świetlistym przedstawieniem postaci Jezusa. Oczywiście w takim zestawieniu kolorów nie chodzi tylko o uzyskanie ciekawego efektu, ale przede wszystkim o pewien zakres znaczeń, jakie można na tej podstawie odczytać. Kolor czarny to symbol nocy,

11 Por. Z. Treppa, *Tajemnice widzialności Boga. Szkice z teologii obrazu*, Kraków 2015, s. 130–132.

zniszczenia, żałoby, śmierci i królestwa umarłych. Jako przeciwieństwo naturalnego światła, w znaczeniu duchowym staje się symbolem grzechu i szatana. Jest odzwierciedleniem chaosu sprzed stworzenia świata¹². Ciemne tło, które otacza postać Jezusa Miłosiernego, może też odsyłać do słów odnotowanych w Ewangelii według św. Łukasza „i mrok ogarnął całą ziemię” (Łk 23, 44), ale wszystko się zmieni „o świcie pierwszego dnia tygodnia” (Mt 28, 1), bo wtedy „Życie roztoczy swój blask jak południe, mrok się przemieni w poranek” (Hi 11, 17).

Widzimy zatem, że dialektyka światła i ciemności to niezwykle ważna zasada kompozycyjna obrazu Jezusa Miłosiernego autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego, która na polu przekazu biblijnego odsyła przede wszystkim do teologii św. Jana, której cechą znamioną jest symbolika światła, nosząca wybitnie koloryt chrystologiczny, gdyż już w Prologu czwartej Ewangelii kanonicznej Jezus jako Logos jest określony jako „światłość prawdziwa” (J 1, 9), a w pierwszej części tej Księgi powie On o sobie: „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12)¹³. Zrozumienie tej metafory wymaga odniesienia się do biblijnej symboliki światła, która opiera się na jego cechach fizycznych: „światło nie ma cech ciała stałego, mimo to jest realne, promieniuje ze źródła; rozprasza ciemności i umożliwia ludziom widzenie; jest źródłem życia”¹⁴. Co więcej, tekst biblijny mówi, iż sam Bóg ukazuje się jako Ten, którego wspaniałość jest podobna do światła, jak czytamy w Księdze Habakuka: „Wspaniałość Jego podobna do światła, promienie z rąk Mu tryskają, w nich to ukryta moc Jego” (Ha 3, 4).

Wróćmy jednak do Prologu Ewangelii według św. Jana, gdzie na określenie światła został użyty termin φῶς – światło, blask, światłość¹⁵. Występuje on w tej perykopie sześć razy, odnosząc się zawsze do Logosu (J 1, 4. 5. 7. 8[2 razy]. 9), będącego określeniem Jezusa, użytym jedynie w tym fragmencie Ewangelii oraz w Pierwszym Liście św. Jana 1, 1 i Apokalipsie 19, 13. W wierszu czwartym i piątym Prologu znajdujemy taką charakterystykę Logosu-Chrystusa: „W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1, 4–5). Fragment ten opisuje Logos w relacji do ludzi. Wyrażenie „w Nim” jest tu określeniem Chrystusa jako

12 Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 115–117.

13 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty biblijne podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań, 2000.

14 L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longmann, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 986.

15 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 647–648.

źródła i początku wszelkiego życia, co koresponduje z główną myślą czwartej Ewangelii kanonicznej podkreślającą, że Jezus po to przyszedł na świat, aby ludziom dać życie (por. J 6, 33; 10, 10). Użyty tu grecki termin ζωή określa przede wszystkim pełne życie w Logosie, o czym można wnioskować choćby na podstawie analogicznego połączenia życie – światło, znajdującego się też w Psalmie 36 (w jego przekładzie na język grecki (LXX) użyto również terminów ζωή – φῶς), gdzie czytamy: „Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości oglądamy światłość” (Ps 36, 10).

Zauważyć trzeba, że w Jezusie objawienie metaforyki światła osiąga swój punkt kulminacyjny i jest jedynym w swoim rodzaju objawieniem Bożej światłości, objawieniem, które rozpoczęło się w chwili stworzenia. Dzięki temu Wcielony Jezus – Logos – ukazuje się jako wypełnienie zapowiedzi proroka Izajasza: „Naród kroczący w ciemnościach ujrział wielką światłość, nad mieszkańcami kraju mroków zabłysło światło” (Iz 9, 1). Rozwinięcie i potwierdzenie tej myśli znajdujemy w piątym wersecie Prologu Ewangelii wg św. Jana, a wyraża ją antyteza światło – ciemność (φῶς – σκοτία), poprzez którą następuje dalsza charakterystyka Logosu w relacji do świata. O ile światło jest tu symbolem samego Jezusa objawiającego swoje bóstwo, o tyle ciemności są symbolem świata, który wobec Jego Wcielenia przyjął wrogą postawę. Przypomnieć trzeba, że św. Jan w swoich pismach często posługuje się kontrastem między światłem i ciemnością, aby przedstawić odmienny styl egzystencji i działania Boga i świata, gdzie ten drugi przez grzech odłączył się od swego Stwórcy, przez co pogrążony jest w cierpieniu i śmierci. Bóg, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8. 16), posłał na świat swojego Jednorodzonego Syna, aby każdemu człowiekowi objawić, na czym polega życie i szczęście Boga i zaprosić go do udziału w nich. Stając się człowiekiem, Jezus pozostał odwiecznym Synem Bożym. Świadczą o tym Jego słowa: „Kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” (J 12, 45). Oznaczają one, że gdy człowiek patrzy na czyny Syna, widzi działającego Boga. Gdy słucha nauki, którą głosi Syn, słyszy głos niewidzialnego Boga. Natomiast gdy kontempluje cierpienie Syna, medytuje nad miłością i miłosierdziem Boga.

W związku z powyższym można powiedzieć, że malarskie wyobrażenie Jezusa Miłosiernego poprzez wpisana w swą kompozycję dialektykę światła i ciemności odsyła naszą myśl do Jezusa-Logosu, który jest światłością w sensie absolutnym: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 9). Wers J 1, 9 mówi bowiem o uniwersalnym działaniu Światłości wobec każdego człowieka bez wyjątku. Co więcej, tylko Jezus-Logos może obdarzać światłością, która w swym najpełniejszym sensie identyfikuje się ze zbawieniem, a ono stanowi istotę przesłania o miłosierdziu

Bożym, jakie zawarte jest w Piśmie Świętym i jakie Jezus na nowo objawił (przypomniął) św. s. Faustynie: „Namawiaj wszystkie dusze do ufności w niepojętą przepaść miłosierdzia Mojego, bo pragnę je wszystkie zbawić. Zdrój miłosierdzia Mojego został otwarty na oścież włócznią na krzyżu dla wszystkich dusz – nikogo nie wyłączyłem” (Dz. 1182). Co więcej, studium *Dzienniczka* pokazuje, że zbawienie jest kulminacją Jezusowego „pragnę” przekazanego s. Faustynie: „Pragnę, pragnę zbawienia dusz” (Dz. 1032). Zgodne jest to w pełni z objawieniem biblijnym, gdyż zbawienie jest ukazane w Biblii jako owoc wielkiej dobroci i miłosierdzia Bożego¹⁶.

Drugim obok światła, równie istotnym elementem formalnym, budującym kompozycję obrazu Jezusa Miłosiernego autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego, a tym samym określone przesłanie tego wizerunku, są zestawienia barw. Ich interpretacja w świetle przekazu biblijnego również wiele wnosi na polu odczytania przekazu teologicznego omawianego wizerunku Jezusa. Dotyczy to przede wszystkim koloru szaty Jezusa oraz barwnych promieni światła wychodzących z uchylenia Jego szaty. Te ostatnie są w *Dzienniczku* s. Faustyny Kowalskiej bardzo precyzyjnie określone jako „jeden czerwony, a drugi błądy” (Dz. 47).

Z całą pewnością swoistym problemem interpretacyjnym, przed jakim stanął Eugeniusz Kazimirowski (a także inni twórcy wizerunków Jezusa Miłosiernego), było malarskie oddanie „bładości” jednego z dwóch promieni wychodzących z uchylenia szaty na piersi Zbawiciela, które należało tak przedstawić, aby nie przekłamać przesłania płynącego z objawienia Jezusa Miłosiernego. Zakładać bowiem trzeba, że to swoiście niejednoznaczne określenie nie zostało użyte przez Apostołą Bożego Miłosierdzia w sposób przypadkowy, gdyż oparte było na wielokrotnie doświadczanej przez nią wizji Jezusa Miłosiernego. Dlatego też uznać trzeba, iż pewnych wskazówek do jego interpretacji dostarcza wileński obraz autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego, gdyż jako jedyny był on systematycznie konsultowany i ostatecznie został zaaprobowany przez Apostołą Bożego Miłosierdzia. Pozwala on ową kategorię „bładości” zinterpretować jako „przezroczystość”, ale nie całkowitą, skoro promienie te odzwierciedlają smugę światła, wyraźnie odcinając się od tła¹⁷.

Natomiast w kategoriach znaczeniowych, bo jak czytamy w *Dzienniczku* s. Faustyny, „te dwa promienie oznaczają krew i wodę – błądy promień ozna-

16 Por. S. Hałas, *Miłosierdzie w Piśmie Świętym*, Kraków 2016, s. 65–68.

17 Por. Z. Treppa, *Tajemnice widzialności Boga...*, dz. cyt., s. 132–133.

cza wodę, która usprawiedliwia dusze; czerwony promień oznacza krew, która jest życiem dusz” (Dz. 299)¹⁸.

Przytoczone wyżej słowa, jak i wyobrażenie malarskie postaci Jezusa Miłosiernego przywołują na myśl następujące słowa odnotowane w Ewangelii wg św. Jana: „Lecz gdy podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali Mu goleni, tylko jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda” (J 19, 33–34). Zaznaczyć trzeba, że przebicie przez żołnierza włócznią boku Chrystusa w czwartej Ewangelii kanonicznej jest wydarzeniem, które nie ma paraleli u synoptyków. Ponadto motyw ten jest ważnym punktem odniesienia w Janowych narracjach o spotkaniach z Chrystusem zmartwychwstałym, gdyż podczas niektórych z nich, jak np. w J 20, 20, Jezus pokazuje uczniom przebite ręce i bok. Te znaki Jego męki pragnie także ujrzeć i dotknąć Tomasz, nieobecny podczas pierwszego spotkania Apostołów z Panem (por. J 20, 25). Natomiast w J 20, 27 Chrystus zachęca wspomnianego ucznia, aby włożył rękę do Jego boku i nie był niewierzącym (ἄπιστος). Elementem łączącym fragment J 19, 33–34 z wymienionymi wyżej spotkaniami ze Zmartwychwstałym jest rzeczownik *πλευρά*, który może oznaczać zarówno bok, jak i żebro¹⁹. W Biblii greckiej (LXX) termin ten występuje w opisie stworzenia kobiety z jednego z żeber Adama (Rdz 2, 21). Zatem jest to miejsce szczególne, bo z niego Bóg wyprowadza nowe życie. Transponując to znaczenie na płaszczyznę czwartej Ewangelii, można je uznać nie tylko za znak potwierdzający śmierć i tożsamość zmartwychwstałego Jezusa (por. J 20, 20.27), ale miejsce, z którego początek bierze nowe życie. To właśnie z przebitego boku Chrystusa wypływają krew i woda (por. J 19, 34). Z czego tę drugą na płaszczyźnie biblijnej można utożsamiać z wodą żywą, o której mówi Jezus w dialogu z Samarytanką (J 4, 10. 14) oraz podczas ostatniego dnia Święta Namiotów (J 7, 37–38).

Wzmianka św. Jana Ewangelisty o natychmiastowym wypłynięciu krwi i wody po przebicciu boku Jezusa jest krótka i precyzyjna. Rzeczownik „krew” oprócz J 19, 34b występuje jeszcze w czwartej Ewangelii kanonicznej pięciokrotnie (por. J 1, 13; 6, 53. 54. 55. 56). Cztery wzmianki zawarte są w mowie eu-

18 „Błędem jest, tak werbalne jak i artystyczne traktowanie drugiego promienia jako białej. Objawienia i kontekst biblijny wyraźnie mówią o bladym promieniu. Nabożeństwo nie może mieć przeto nic wspólnego z polskim nacjonalizmem. W żaden sposób nie można znaleźć w pismach Świętej potwierdzenia teorii, iż wychodzące z boku Zbawiciela promienie oznaczają polskie barwy narodowe” — P. Szweida, A. Witko, *Obraz Miłosierdzia Bożego i jego tajemnica*, dz. cyt., s. 160.

19 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 498; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010, s. 256 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, IV, 2).

charystycznej Jezusa i wskazują na konieczność spożywania ciała i krwi Syna Człowieczego, co jest gwarancją uczestnictwa w życiu wiecznym.

Natomiast rzeczownik „woda” poza fragmentem J 19, 34 występuje w czwartej Ewangelii dwadzieścia jeden razy, z czego aż dziewięciokrotnie we wspomnianej wyżej perykopie opisującej spotkanie Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej (J 4,1–26). Narracja ta ukazuje Chrystusa jak źródło wody żywej: „Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskającej ku życiu wiecznemu” (J 4, 14). Ten ewangeliczny obraz w wymowny sposób uzupełnia fraza zawarta w perykopie opisującej wystąpienie Jezusa podczas Świąta Namiotów: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7, 37–38). W jej lepszym zrozumieniu pomaga przede wszystkim umieszczone bezpośrednio po tych słowach wyjaśnienie: „To zaś powiedział o Duchu, którego mieli wziąć wierzący w Niego. Jeszcze bowiem nie był Duch, ponieważ Jezus jeszcze nie został uwielbiony” (J 7, 39). Znajduje ono swe wypełnienie w godzinie wywyższenia Jezusa na krzyżu. Poprzez ten dobrowolny akt ofiary swego życia za nas udziela On nam wody żywej, która w wierzących ma stać się źródłem wytryskującym ku życiu wiecznemu (por. J 4, 14). Widzimy zatem, że na kanwie powszechnej świadomości woda jest niezbędna dla wzrostu i zachowania życia, budowane jest ewangeliczne pouczenie ukazujące wylanie Ducha Bożego, będącego źródłem życiodajnej siły, tajemniczej, lecz stale odnawiającej się i prowadzącej do doświadczenia pełni życia, do życiodajnego kontaktu z Chrystusem.

Warto dodać, że do pominiętego przez synoptyków tekstu mówiącego o wypłynięciu krwi i wody po przebiciu boku Jezusowego (J 19, 33–37) nawiązuje św. Jan w pierwszym swoim liście, gdzie czytamy: „Jezus Chrystus jest tym, który przyszedł przez wodę i krew, i Ducha, nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi. Duch daje świadectwo, bo jest prawdą. Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą” (1 J 5, 6–8). Również na przykładzie analizy tego tekstu widać wyraźnie, że symbolika: woda – Duch Święty związana jest z ofiarą Chrystusa na krzyżu, bez której nie ma zesłania Ducha Świętego i chrztu, o których jest mowa w rozmowie Jezusa z Nikodemem (J 3, 1–15). Chrztost powoduje skutki na mocy spełnionego obrzędu i dzięki zasługom, które wyjednał Chrystus przez swoje cierpienia i śmierć ekspiacyjną na krzyżu, na co wskazuje aluzja do miedzianego węża (J 3, 14).

Widzimy zatem, że spojrzenie w kluczu biblijnym na barwne promienie światła wychodzące z uchylenia szaty na piersi Jezusa, które stanowią ważny

element kompozycyjny obrazu Miłosierdzia Bożego, odsyła naszą myśl do wydarzenia na Kalwarii. Czyni to, aby wskazać, dlaczego konieczne stało się „wylanie” Ducha Świętego i w jaki sposób doszło do wypełnienia się obietnic Starego Testamentu w osobie Jezusa Chrystusa właśnie w tym momencie dziejów świata. Dary Ducha uzdatniają każdego człowieka do życia w obecności Boga. Mówi fragment Księgi Joela, zapowiadający wylanie Ducha na całe stworzenie: „I wyleję Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze będą prorokować. Starsi wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3, 1–2). Czasy, o których mówi prorok Joel, należą do czasów ostatecznych, gdy działanie Ducha będzie jak nigdy obfite. Nastąpiły one z przyjściem Chrystusa, który przez swoje wcielenie, mękę i zmartwychwstanie zbawił ludzkość, a na ludzi został „wylany” Duch Święty. Dzięki temu realizuje się nowy sposób poznania Boga i rodzi się możliwość nowej relacji z Nim, gdyż Duch Święty jest zasadą i przyczyną sprawczą więzi łączącej chrześcijanina z Bogiem czy Jezusem Chrystusem (por. J 7, 37–39; Rz 5, 5; 8, 23–26; 1 Kor 6, 11; Tt 3, 5–7).

Innym elementem widocznym na obrazie Jezusa Miłosiernego, który warto przeanalizować w świetle tekstów biblijnych, jest biała szata Zbawiciela. Jak zauważa Antoni Tronina, w odróżnieniu od klasycznych ikon wschodnich obraz ten charakteryzuje niezwykła dynamika, gdyż ukazuje on Jezusa „nadszłego z przyszłości”, zgodnie z wizją Apokalipsy św. Jana „obleczonego [w szatę] do stóp i przepasanego na piersiach złotym pasem” (Ap 1, 13), a zatem jako arcykapłana dóbr przyszłych (por. Hbr 9, 11), który definitywnie zastąpił niegodnych poprzedników na tym świętym urządzie: „Dlatego musiał się upodobnić we wszystkim do braci, aby stać się miłosiernym, a zarazem wiarygodnym wobec Boga Arcykapłanem, który zgładzi grzechy ludu” (Hbr 2, 17). Autor Listu do Hebrajczyków, prezentując tego Arcykapłana, powie także:

Mając więc arcykapłana wielkiego, który przeszedł przez niebiosy, Jezusa, Syna Bożego, trwajmy mocno w wyznawaniu wiary. Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu. Przybliżmy się więc z ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę w stosownej chwili (Hbr 4, 14–16).

Słowa te znakomicie korespondują z obietnicą Jezusa zapisaną przez Sekretarkę Bożego Miłosierdzia: „Podaję ludziom naczynie, z którym mają przychodzić po łaski do źródła miłosierdzia. Tym naczyniem jest ten obraz z podpisem: Jezu, ufam Tobie” (Dz. 327). W inny miejscu *Dzienniczka* s. Faustyna

z kolei zapisała: „Przez obraz ten udzielać będę wiele łask dla dusz, a przeto niech ma przystęp wszelka dusza do niego” (Dz. 570)²⁰.

Ponieważ obraz Miłosierdzia Bożego, aby był zgodny z objawieniem św. Faustyny, powinien spełniać szereg wymogów związanych z przedstawieniem postaci Zbawiciela, który poza ubraniem w białą szatę musi znajdować się w postawie idąco-stojącej, co wymaga odpowiedniego ustawienia stóp, na rękach i nogach mieć uwidocznione ślady ran, ściśle określony układ rąk (por. Dz. 47), a nawet spojrzenia – „spojrzenie moje z tego obrazu jest takie jako spojrzenie z krzyża” (Dz. 326), co wymagało od artysty malarza dokonania studium odpowiedniego ustawienia głowy Jezusa. Widzimy zatem, że zwrócona została tu uwaga na te same elementy, do których odnosi się autor Apokalipsy św. Jana, charakteryzując Syna Człowieczego, czyli zmartwychwstałego Chrystusa we fragmencie Ap 1, 13–16. Odmalowany zostaje On w tym fragmencie rysami zapożyczonymi z Dn 7, 9, 13; 10, 5n i Ez 43, 2, dzięki czemu ukazuje się jako król, arcykapłan, sędzia i władca Kościoła. Fragment ten mówi jedynie o szacie do stóp, nie precyzując, jakiego ona jest koloru. Symbolicznie jednak oznacza ona godność arcykapłańską Syna Człowieczego, gdyż greckie słowo ποδήρης „(szata) do stóp” w Septuagincie zawsze oznacza szatę arcykapłana (por. LXX: Mdr 18, 24; Syr 27, 8; 45, 81)²¹.

Biel w wielu miejscach Pisma Świętego ma znaczenie symboliczne, bo w naturalny sposób oznacza czystość i nieskalanie (Ap 3, 5; 6, 11; 14, 14; 20, 11). Odzienie z białego płótna jest też ubiorem ludzi świętych (Ap 19, 8). Najprawdopodobniej symbolika przypisywana bieli sprawiła również, że kapłani w Świątyni Jerozolimskiej nosili szaty sporządzone z białego lnu (Wj 28, 39). Ponadto w niektórych przypadkach biel traktowana jest również w Biblii jako kolor królewski. Aswerus, pragnąc zaimponować swym bogactwem, wyprawił siedmiodniową ucztę w komnatach udekorowanych tkaninami z białego lnu (Est 1, 6). Mardocheusz został ubrany w szaty królewskie w kolorach niebieskim i białym (Est 8, 15). Warto też wspomnieć o Przedwiecznym z wizji Daniela o Synu Człowieczym, który również pojawia się w śnieżnobiałej szacie: „Szata Jego była biała jak śnieg, a włosy Jego głowy jakby z czystej wełny. Tron Jego był z ognistych płomieni, a jego koła – płonący ogień” (Dn 7, 9). W tym wypadku jednak biel oznacza rzeczywistość transcendentálną i nadprzyrodzoną.

20 Por. A. Tronina, *Biblijne przesłanie obrazu Miłosierdzia Bożego*, „Verbum Vitae” 3 (2003), s. 256–257, 260–266.

21 Por. J. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, Częstochowa 2012, s. 117 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, XX).

Znamienne natomiast jest to, że chociaż w ikonografii zmartwychwstały Jezus jest przedstawiany w białej chwalebnej szacie, opisy ewangeliczne nie podają takiej informacji. Białe szaty znajdujemy natomiast w narracji synoptyków o przemienieniu Jezusa (Mk 9, 2–8; Mt 17, 1–8; Łk 9, 28–36). Ewangelista Marek, opisując w Mk 9, 3 odzienie Jezusa (gr. τὰ ἱμάτια), używa dwóch terminów: στίλβοντα (lśniące) i λευκά (białe). Przymiotnik λευκός może być tłumaczony jako jasny, błyszczący, biały²² i zawiera w sobie ideę świecenia się, co czyni go terminem bliskim znaczeniowo z przywołanym już w tym opracowaniu greckim wyrazem φῶς (światło). W tradycji biblijnej w białych ubraniach ukazują się postacie niebiańskie, jak ma to miejsce choćby w przypadku zwiastowania chwały zmartwychwstania Jezusa (Łk 24, 4; J 20, 12) czy opisu Jego wniebowstąpienia (Dz 1, 10). Dostatecznie częste wzmianki o białych szatach są też w Apokalipsie św. Jana, wyrażając zbawienie ofiarowane przez Jezusa oraz atrybut zastępów niebieskich (Ap 3, 4. 18; 4, 4; 7, 9. 13–14; 19, 14). Zatem biały i lśniący ubiór przemienionego Jezusa jest oznaką boskiej godności Jezusa i Jego przynależności do niebiańskiej rzeczywistości. Dodatkowo podkreśla to wzmianka św. Marka Ewangelisty, że tak piękna biel Jego szaty nie jest sprawą rąk ziemskich rzemieślników – foluszników²³. Z kolei w paralelnym tekście św. Mateusza Ewangelista porównuje biel szaty przemienionego Jezusa do światła (Mt 17, 2), co przywołuje na myśl samego Boga, który jest „odziany we wspaniałość i majestat, światłem okryty jak płaszczem” (LXX: ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον, Ps 104 [103], 1c–2a). Natomiast Łukasz Ewangelista, opisując szatę przemienionego Jezusa (Łk 9, 29), wykorzystuje termin ἐξαστράπτων (błyszczący, lśnić, promieniować²⁴), który dosłownie można przetłumaczyć jako „lśniło bielą jak błyskawica” i najprawdopodobniej stanowi aluzję do Wj 19, 16, gdzie błyskawice towarzyszą objawieniu się Boga na Synaju, lub nawiązanie do apokaliptycznych wizji w Ez 1, 4. 7; Dn 10, 6; 12, 3, w których błyskawica lub blask ognia stanowią atrybut chwały Bożej²⁵. Zatem użycie przez św. Łukasza terminu ἐξαστράπτων ukazuje Jezusa w blasku majestatu Bożego oraz jest oznaką

22 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 192.

23 Folusznik, po grecku γυαφεύς. Termin ten przywołuje także tłumaczenie greckie Starego Testamentu (LXX — Septuaginta) w 2 Krl 18, 17; Iz 7, 3; 36, 2. Praca tego rzemieślnika polegała na przygotowaniu tkanin przed wykonaniem z nich odzieży, a także na czyszczeniu ubrań. Foliowanie (np. wełny) polegało na spłisnieniu materiału i zagęszczaniu włókien na potrzeby produkcji sukna. Więcej na ten temat zawodu folusznika w czasach antycznych — por. Z. Kaczmarek, *Ubiór czyni Rzymianina? Styl życia, folusznicy i romanizacja rzymskiej prowincji Panonii (I–III wiek n.e.)*, „Studia Europaea Gne-snensia” 21 (2020), s. 19–35.

24 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 205.

25 Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1–11*, Częstochowa 2011, s. 492 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, III, 1).

Jego prawdziwej chwały. Zatem wizja s. Faustyny, w której widzi ona Jezusa odzianego w białą szatę, oraz powstałe na jej podstawie wyobrażenie malarzkie podkreślają, że ukazana jest tu boska natura Jezusa ze wszystkimi jej atrybutami.

3. Inne treści obrazu Jezusa Miłosiernego a przekaz biblijny

Według wskazówek udzielonych w akcie mistycznym św. s. Faustynie „spojrzenie moje [Zbawiciela] z tego obrazu jest takie jako spojrzenie z krzyża” (Dz. 326). W związku z tym rodzi się pytanie: czy oczy Jezusa na obrazie Miłosierdzia Bożego powinny być skierowane ku dołowi, a nie wprost na widzów? Dlaczego Chrystus nie powinien patrzeć przed siebie? Czy artysta jest w stanie namalować spojrzenie Jezusa „z krzyża”? Tekstem biblijnym, który może pomóc w zrozumieniu tej kwestii, są słowa odnotowane przez św. Jana Ewangelistę: „A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa, i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: «Niewiasto, oto syn Twój». Następnie rzekł do ucznia: «Oto Matka twoja». I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie” (J 19, 25–27).

Fragment ten umożliwia nam spojrzenie na Matkę Pana i ucznia, którego On miłował, oczyma samego Jezusa z wysokości krzyża. Jest on zarazem zaproszeniem do kontemplacji spełnienia się najgłębszego pragnienia Jezusa, czyli wchodzenia w świętą miłość ukrzyżowanego Boga do człowieka, zamykającą się w przestrzeni wyznaczonej przez moment, kiedy „Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia” (J 19, 26), a podwójnym „rzekł” (J 19, 26–27), które do każdego z nich wypowiada. Jest to chwila zbawczego objęcia ich wzrokiem pełnym miłości. Co więcej, w zbawczym planie Boga, jaki ukazuje św. Jan Ewangelista, krzyż zajmuje centralne miejsce. Jest to punkt szczytowy rozgrywającego się dramatu, gdy wszechmogąca „niemoc” miłości Boga przyjmuje na siebie grzechy całego świata i wszelkich czasów, aby zaprosić każdego człowieka do udziału w ostatecznym zwycięstwie. Wywyższenie Jezusa, odbywające się na ołtarzu krzyża, to również moment intronizacji ukrytego Króla, który „dokonał” (por. J 19, 28) swojego odkupieńczego dzieła.

Również utrwalony na obrazie Jezusa Miłosiernego gest rąk i usytuowanie stóp nie są przypadkowe. Usytuowanie stóp, a nawet całej postaci Zbawiciela w przestrzeni obrazu powinno być przez widza odbierane jako wychodze-

nie Jezusa naprzeciw odbiorcy. Przywołuje to na myśl scenę z Wieczernika i spotkanie Zmartwychwstałego ze zgromadzonymi tam Apostołami: „Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, tam gdzie przebywali uczniowie, gdy drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął pośrodku i rzekł do nich: «Pokój wam!»” (J 20, 19), których swoiste powtórzenie znajdujemy kilka wersetów dalej, gdzie czytamy: „A po ośmiu dniach, kiedy uczniowie Jego byli znowu wewnątrz [domu] i Tomasz z nimi, Jezus przyszedł mimo drzwi zamkniętych, stanął pośrodku i rzekł: «Pokój wam!»” (J 20, 26). W obu przywołanych wersetach zostaje podkreślona inicjatywa samego Jezusa, który jako zmartwychwstały Pan przychodzi do swoich uczniów. Jego przyście rozpoczyna nowy czas ich życia, zostają oni wezwani, aby wyjść z „grobu” lęku i niewiary do życia w mocy Zmartwychwstałego. Ewangelista podkreśla, że Jezus staje pośrodku swych uczniów, przez co wymownie wskazuje, że Chrystus pragnie być w centrum ich życia i swoim światłem oświetlać mroki ich codzienności. Innym elementem wskazującym związek tego biblijnego fragmentu z wyobrażeniem malarskim Jezusa Miłosiernego może być ciemne tło obrazu, nawiązujące do pory dnia (wieczór), w której rozgrywa się w Wieczerniku niniejsza scena opisywana przez Jana Ewangelistę. Zamknięte z obawy przed Żydami drzwi oraz zapadające ciemności wskazują na sytuację lęku, osamotnienia, rozczarowania i braku nadziei. W zamyśle kompozycyjnym obrazu Jezusa Miłosiernego takie rozwiązanie może naprowadzać widza do uznania własnej ludzkiej kondycji naznaczonej przemijaniem, śmiercią, grzechem, ale przecież także poszukiwaniem i tęsknotą za ratunkiem, który niesie to, co dokonało się w wielkanocny poranek: „On uwolnił nas spod władzy ciemności i przeniósł do królestwa swego umiłowanego Syna, w którym mamy odkupienie – odpuszczenie grzechów” (Kol 1, 13–14).

Zauważyć trzeba, że usytuowanie dłoni na obrazie Jezusa Miłosiernego autorstwa Eugeniusza Kazimirowskiego w pełni odpowiada wizji przekazanej przez s. Faustynę Kowalską: „Jedna ręka wzniesiona do błogosławieństwa, a druga dotykała szaty na piersiach” (Dz. 47). Znamienne dla tego konsultowanego przez Apostołą Bożego Miłosierdzia wyobrażenia malarskiego Jezusa Miłosiernego jest „zatrzymanie” prawej dłoni w takiej pozycji, aby została ukazana w końcowej fazie aktu błogosławieństwa. Semantyka tak przedstawionego gestu jest taka, aby widz mógł odebrać go jako rzeczywistnienie się tego faktu. Nadgarstek prawej dłoni Zbawiciela znajduje się bowiem na wysokości linii, którą domyślnie wyznaczają palce lewej dłoni, a koniuszki palców wpisują się w linię ramion. Dzięki ukazaniu gestykulacji Zbawiciela w bardzo przemyślany sposób artysta malarz wprowadza emanu-

jący spokojem ład i harmonię kompozycyjną, które skłaniają osobę patrzącą na obraz Jezusa Miłosiernego do kontemplacji²⁶.

Chcąc zrozumieć wpisana w obraz Bożego Miłosierdzia ideę błogosławieństwa, warto odnieść się do perykop biblijnych ukazujących Jezusa błogosławiącego dzieci:

Przynosili Mu również dzieci, żeby ich dotknął; lecz uczniowie szorstko zabraniali im tego. A Jezus, widząc to, oburzył się i rzekł do nich: «Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże. Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego». I biorąc je w objęcia, kładł na nie ręce i błogosławił je (Mk 10, 13–16, por. Mt, 19, 13–15; Łk 18, 15–17).

Znamienną cechą dziecięcej mądrości jest posłuszeństwo i ufność pokładana przede wszystkim w rodzicach czy innych osobach dorosłych. Jezus stawia taką postawę za wzór dla tych, którzy chcą mieć udział w królestwie Bożym i chcą korzystać z owoców Bożego błogosławieństwa. Dodać trzeba, że Markowe opowiadanie o Jezusie błogosławiącym dzieci wyróżnia się ukazaniem Go jako pełnego emocji i uczuć, co wyrażone zostaje za pomocą greckiego czasownika ἀγανακτέω, użytego w celu ukazania gwałtownej irytacji (oburzenia)²⁷. Obraz o tyle jest ciekawy, że z jednej strony widzimy Jezusa oburzonego na uczniów, a z drugiej – przepełnionego ogromną czułością, kiedy bierze dzieci w swe objęcia i błogosławi je. Mateusz Ewangelista powie tylko: „Jezus rzekł” (Mt 19, 14) oraz „Włożył na nie ręce i poszedł stamtąd” (Mt 19, 15), św. Łukasz zaś, opisując tę scenę, zdaje się zupełnie nie zwracać uwagi na emocje, jakie towarzyszą Jezusowi. One są jednak ważne, gdyż budują swoistą dynamikę tej sceny, ale także wymownie wskazują, że gniew Pana ujawnia się tylko wobec zatwardziałości serca, a dla tych, którzy pokładają w Nim ufność, zachowuje On radosne oblicze i łagodność.

Przywołany wyżej fragment biblijny rzuca też pewne światło na wolę Zbawiciela wyrażoną w objawieniu, jakie miała s. Faustyna Kowalska, aby Jego wizerunek opatrzeć podpisem „Jezu, ufam Tobie”. Zaznaczyć trzeba, że istota tego podpisu nie wymaga tych trzech konkretnych słów, ale formuły, która wyrażałaby sens ufności i zawierzenia, co jest zgodne z przekazem ewangelicznym.

²⁶ Por. Z. Treppa, *Tajemnice widzialności Boga...*, dz. cyt., s. 139–140.

²⁷ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 3.

Podsumowanie

Nadawcą komunikatu zakodowanego w obrazie Bożego Miłosierdzia jest Jezus, przedstawiający się jako Bóg Przebaczący i Miłosierny oraz jako światło zdolne przewyciężyć ogarniające człowieka ciemności grzechu. Adresatem obrazu jest człowiek pragnący otworzyć się na to Światło (por. Dz. 848). Taka postawa jest poprawną odpowiedzią na Jezusowy apel o właściwe odczytanie treści obrazu Bożego Miłosierdzia, a potwierdzają to następujące słowa zapisane przez s. Faustynę w *Dzienniczku*: „Nie w piękności farby ani pędzla jest wielkość tego obrazu, ale w łasce mojej” (Dz. 313).

Widzimy zatem, że wartość obrazu ukazującego Jezusa Miłosiernego – Syna Bożego – zawiera się w Bożej łasce, usposabiającej do kontemplacji wizerunku Chrystusa, nie zaś w ludzkich usiłowaniach artystów, aby oddać w swoim dziele coś z niedoścignionej Bożej doskonałości. Nie można jednak uznać za nieważne, w jaki sposób ukazał się Jezus w objawieniach mistycznych s. Faustynie, skoro On sam domagał się od niej wykonania obrazu „według rysunku” (wzoru), by nie pominąć niczego, co jest istotne w jego przekazie, który jak widzimy, jest zgodny z orędziem biblijnym, choć podkreślić trzeba, że *Dzienniczek* nie zawiera jakichkolwiek cytatów biblijnych czy egzegezy, a treści w nim podejmowane pochodzą wprost z objawienia od Jezusa.

W ramach podsumowania warto jeszcze spróbować odpowiedzieć, jak w kluczu biblijnym przedstawia się Jezusowa prośba skierowana do św. s. Faustyny Kowalskiej: „Wymaluj obraz według rysunku, który widzisz, z podpisem: Jezu, ufam Tobie. Pragnę, aby ten obraz czczono najpierw w kaplicy waszej i na całym świecie” (Dz. 47).

Biblia pokazuje, że człowiek potrzebuje znaku uobecniającego to, co niewidzialne. Funkcję taką pełniły w religii Izraela symbole kultowe, będące znakami obecności Boga. Do takich symboli należały np. macewy (stele) (por. Rdz 28, 10–18; 31, 45. 51–52; 35, 20; Wj 24, 4; Joz 24, 26–27) oraz Arka Przymierza z kapporet (przeblagalnią) (por. Wj 25, 10–22)²⁸. Dodać trzeba, że Bóg, będąc obecnym (manifestując swoją obecność) w symbolu kultowym jak np. kapporet, był od niego całkowicie niezależny²⁹. Co więcej, w kontekście podejmowanego zagadnienia kapporet należy uznać za godne omówienia

28 Więcej o historii i znaczeniu Arki Przymierza — por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I–II, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 313–318.

29 Por. A. Marino, *Storia della legislazione sul culto delle immagini dall'inizio fino al trionfo dell'Ortodossia*, Pontificium Institutum Orientale. Facultas Juris Canonici Orientalis, [Tesi di laurea], Roma 1981, s. 71–72.

starotestamentalne odstępstwo od zapisanego w Dekalogu zakazu czynienia obrazów. Było to najświętsze miejsce, bo złota pokrywa Arki Przymierza służyła do spotkania z Bogiem, gdyż w Księdze Wyjścia czytamy: „Tam będę się spotykał z tobą i sponad przebłagalni i z pośrodku cherubów, które są ponad Arką Świadcstwa, będę z tobą rozmawiał o wszystkich nakazach, które dam za twoim pośrednictwem Izraelitom” (Wj 25, 22). W Biblii znajdujemy także informację na temat wyglądu przebłagalni:

dwa też cheruby wykujesz ze złota. Uczynisz zaś je na obu końcach przebłagalni. Jednego cheruba uczynisz na jednym końcu, a drugiego cheruba na drugim końcu przebłagalni. Uczynisz cheruby na końcach górnych. Cheruby będą miały rozpostarte skrzydła ku górze i zakrywać będą swymi skrzydłami przebłagalnię, twarze zaś będą miały zwrócone jeden ku drugiemu. I ku przebłagalni będą zwrócone twarze cherubów (Wj 25, 18–20).

Analizując ten tekst, Joseph Ratzinger zauważa, że wizerunki tych tajemniczych istot chroniących przebłagalnię, czyli miejsce Bożego objawienia, wolno było wyrzeźbić tylko po to, aby ukryć tajemnicę obecności samego Boga. Dodać trzeba, że w myśl typologii biblijnej kapporet, zagubiony od czasów niewoli babilońskiej, należy uznać za swoistą zapowiedź Paschy Chrystusa. Wskazują na to słowa św. Pawła zawarte w Liście do Rzymian: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania przez wiarę mocą Jego krwi” (Rz 3, 25a), gdzie ukrzyżowany Chrystus przedstawiony jest jako nowe „narzędzie przebłagania”. W ten sposób w Jezusie Bóg w pełni objawia swe oblicze³⁰.

Myśl ta według Josepha Ratzingera wybrzmiewa szczególnie w teologii ikony Zmartwychwstania Chrystusa, co ujmuje on w następujący sposób:

Wschodnia ikona Zmartwychwstania Chrystusa nawiązuje do tego wewnętrznego związku pomiędzy Arką Przymierza i Paschą Chrystusa, gdy ukazuje Chrystusa stojącego na ozdobionej krzyżem płycie, która oznacza grób, a jednocześnie zawiera w sobie odniesienie do kapporet Starego Przymierza. Do Chrystusa otoczonego przez cheruby zbliżają się kobiety, które przyszły do grobu, żeby Go namaścić. Zachowany został tu wprawdzie podstawowy obraz Starego Testamentu, lecz z perspektywy zmartwychwstania otrzyma on nową postać i nowy punkt centralny – Boga, który nie skrywa się już całkowicie, lecz ukazuje się w postaci swego Syna³¹.

30 Więcej na temat wyrażenia „Chrystus obrazem Boga”, znajdującego się w Listach św. Pawła i Ewangelii według św. Jana — por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 595–596.

31 Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 105–106.

Również obraz Jezusa Miłosiernego znajduje mocne osadzenie biblijne, co starano się wykazać w niniejszym opracowaniu, odnosząc się do specyficznych okoliczności powstania i kompozycji tego wizerunku. Bezdyskusyjnie obraz Bożego Miłosierdzia dołącza do innych wyobrażeń malarskich przedstawiających Zbawiciela i przynależy do istoty chrześcijańskiego kultu. Jezusowy nakaz jego wykonania odsyła do tajemnicy Wcielenia. Co więcej, w jego pięknie wyraża się tajemnica niewidzialnego Boga, który dzięki temu wkracza w nasz świat zmysłów. Dlatego nie powinno dziwić, że symbol kultowy ciągle jest obecny w wierzeniach i kulturze ludzkiej, bowiem był i jest on potrzebny człowiekowi, aby zbliżyć się do tajemnicy Boga.



NIEMOŻLIWOŚĆ NAWRÓCENIA CZY MIŁOSIĘRDZIE BOŻE?

Sytuacja grzeszników według Listu do Hebrajczyków

Podczas lektury Listu do Hebrajczyków można napotkać kilka niepokojących fragmentów tej księgi, które zdają się mówić o niemożliwości odpuszczenia grzechów. Takimi stwierdzeniami są choćby: „Nie można bowiem tych – którzy raz zostali oświeceni, a nawet zakosztowali daru niebieskiego i stali się współuczestnikami Ducha Świętego [...], a [jednak] odpadli – odnowić ku nawróceniu”¹ (Hbr 6, 4–6a) czy też „Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma trawić opornych” (Hbr 10, 26–27). Pobieżna lektura tego typu wypowiedzi może prowadzić do wniosku, że List do Hebrajczyków, a przynajmniej jego część, sprzeciwia się nauce o miłosierdziu Bożym – przymocie, który jest tak mocno akcentowany w dzisiejszym nauczaniu Kościoła. Właśnie ten rozdźwięk, zarysowujący się między treścią przytoczonych wersetów a innymi fragmentami Biblii, mówiącymi bardzo wyraźnie o Bożym miłosierdziu, stał się inspiracją do podjęcia badań nad zagadnieniem Bożego miłosierdzia w Liście do Hebrajczyków.

Jednak już wstępne poszukiwania wykazują, iż w samym liście do Hebrajczyków znajdują się także miejsca podejmujące w sposób bardzo wyraź-

¹ Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, Poznań 2000 [Biblia Tysiąclecia; dalej jako BT].

ny i pozytywny temat miłosierdzia Boga². Z tego to powodu, aby rozwikłać wspomnianą trudność wersetów sugerujących brak odpuszczenia grzechów, wystarczy ograniczyć się do przesłedenia wyłącznie treści Listu do Hebrajczyków, bez konieczności odwoływania się do innych fragmentów Pisma Świętego. Omówieniu zostaną poddane najpierw te urywki, które wskazują na miłosierdzie Boga, a następnie szczegółowo będą analizowane kłopotliwe miejsca zdające się przeczyć temu wspnianemu przymiotowi Boskiemu. Takie zestawienie pozwoli na wydobycie rzeczywistego przesłania o miłosierdziu Bożym, jakie płynie z tej księgi Nowego Testamentu.

1. Wspnianie Bożego miłosierdzia ukazana w Liście do Hebrajczyków

W Liście do Hebrajczyków znajdują się dwa fragmenty wprost mówiące o Bożym miłosierdziu. Pierwszy z nich to Hbr 2, 17–18:

¹⁷Dlatego musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem w tym, co się odnosi do Boga – dla prześlania za grzechy ludu. ¹⁸Przez to bowiem, co sam wycierpiał poddany próbie, może przyjść z pomocą tym, którzy jej podlegają.

Werset Hbr 2, 17 wskazuje, że Jezus musiał się upodobnić do braci (ludzi) „pod każdym względem”. Wyjaśnienie tego, co należy rozumieć poprzez wyrażenie „pod każdym względem” (κατὰ πάντα – dosł. „we wszystkich [aspektach]”), można znaleźć w poprzedzających wierszach, podejmujących zagadnienie solidarności Chrystusa z ludźmi. Mianowicie Hbr 2, 14 mówi, że skoro ludzie mają udział we krwi i w ciele, dlatego i Jezus także bez żadnej różnicy otrzymał w nich udział. Wyrażenie „otrzymać udział we krwi i w ciele” jest semityzmem, który oznacza przyjęcie ludzkiej natury. Co więcej, omawiany werset daje nam również dwa powody, dla których zaistniała konieczność przyjęcia przez Chrystusa ludzkiego ciała. Po pierwsze, dzięki wcieleniu Jezus

2 W Liście do Hebrajczyków trzykrotnie pojawiają się terminy przynależące do dość szerokiej gamy słownictwa związanego z miłosierdziem. Są to: przymiotnik ἐλεήμων (Hbr 2, 17), rzeczownik ἔλεος (Hbr 4, 16) oraz rzeczownik οἰκτιρμός (Hbr 10, 28). Pierwsze dwa wymienione miejsca mają wydzźwięk pozytywny i zostaną poddane bardziej szczegółowej analizie w pierwszej części artykułu. Natomiast trzecie wskazane wystąpienie słownictwa związanego z miłosierdziem mówi o braku miłosierdzia i bezwzględnej karze śmierci za przekroczenie Prawa Mojżeszowego. Więcej na temat terminologii miłosierdzia zob.: J. Czerny, *Nowotestamentalna teologia miłosierdzia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987) nr 1, s. 19–26, <https://doi.org/10.21906/rbl.1363>.

mógł zostać arcykapłanem wstawiającym się za ludem (por. Hbr 5, 1), a po drugie, jak wskazuje werseł Hbr 2, 18, będąc człowiekiem, doświadczył cierpienia i prób, i dlatego może przyjść z pomocą ludziom, gdy ci znajdują się w trudnych sytuacjach – szczególnie wówczas, kiedy są oni poddani pokusom oraz popadają w grzech. Zatem dzięki swojemu człowieczeństwu mógł stać się kapłanem, i to kapłanem miłosiernym i wiarygodnym³ (ἐλεήμων... καὶ πιστὸς ἀρχιερέυς)⁴.

Jak więc wynika z tego fragmentu, Jezusowe miłosierdzie przejawia się we współczuciu ludziom, gdyż dzięki temu, że został człowiekiem, wie, z jakimi trudnościami oni się borykają. Z tego też powodu jest On pośrednikiem między nimi a Bogiem – kapłanem, który dokonuje przebłagania za ich grzechy. Żadne dotychczasowe ofiary nie były w pełni skuteczne, dlatego też poświęcił On siebie samego, gdyż jedynie Jego ofiara – prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka – mogła skutecznie zmasać grzechy (por. Hbr 10, 1–18)⁵. Trzeba więc stwierdzić, że ta zbawcza ofiara Chrystusa jest również wyrazem Jego miłosierdzia i, co ważne, List do Hebrajczyków, przedstawiając ją jako wypełnienie obrzędów Dnia Przebłagania, poświęca jej wiele miejsca (por. np. Hbr 8, 1–9, 28). Zatem mimo tego, że, jak już wspomniano, w tej księdze Nowego Testamentu są raptem dwa miejsca wprost mówiące o Bożym miłosierdziu, to należy zauważyć, iż List ten dość sporo miejsca poświęca Bożemu dziełu zbawienia, które jest owocem m.in. i tego wspaiałego przymiotu Boga.

Drugim ze wspomnianych fragmentów Listu, zawierających wyraźną wzmiankę o Bożym miłosierdziu, jest Hbr 4, 15–16:

³Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz poddanego próbie pod każdym względem podobnie [jak my] – z wyjątkiem grzechu. ⁴Przybliżmy się więc z ufnością do tronu łaski, abyśmy doznali miłosierdzia i znaleźli łaskę pomocy w stosownej chwili.

Pierwszym dość mocno nasuwającym się spostrzeżeniem jest to, że werseł Hbr 4, 15 także odwołuje się do myśli zawartej w analizowanym wyżej fragmencie Hbr 2, 17–18. Występuje w nim bowiem stwierdzenie, iż Chrystus poprzez wcielenie stał się podobny do nas we wszystkim (identyczne wyrażenie κατὰ πάντα), także w tym, że został poddany próbie, ale z dodaniem pewne-

3 Najbliższy kontekst wskazuje, że termin πιστός należy raczej tłumaczyć jako „wiarygodny”, a nie jak BT – „wierny”.

4 Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie wstęp i komentarz*, Lublin 1998, s. 39–40, 42–43 (Biblia Lubelska).

5 Por. A. Vanhoye, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*, Roma 1989, s. 50–51 (Subsidia Biblica, 12); R. Brown, *The Message of Hebrews. Christ above All*, Leicester 1982, s. 94.

go zastrzeżenia, które dokładnie brzmi „bez grzechu” (χωρίς ἁμαρτίας). Nie oznacza to, iż był On poddany wszystkim próbom oprócz tych, które mogłyby się wiązać z popełnieniem grzechu, bo Ewangelie jasno mówią o próbie kuszenia Jezusa. To doprecyzowanie wskazuje, że nie popełnił On grzechu, toteż nie doświadczył na sobie skutków swojej własnej winy moralnej, dzięki czemu złożona przez Niego ofiara jest doskonała⁶.

Biorąc to wszystko pod uwagę, autor Listu w wersecie Hbr 4, 16 wzywa: „Przybliżmy się z ufnością do tronu łaski”. Tron niewątpliwie oznacza miejsce zasiadania Boga. Jest to tron łaski, bo to właśnie Bóg jest jej źródłem. Omawiane wezwanie można zatem odczytywać jako „stańmy w obecności Boga, który jest dawcą łaski”⁷.

Pewną wskazówką pomagającą zrozumieć, na czym ma polegać to przybliżenie się do Boga, jest termin παρησία, który Biblia Tysiąclecia przełożyła jako „ufność”, natomiast słowo to etymologicznie oznacza „mówienie wszystkiego” i przeważnie jest tłumaczone jako „szczerść” czy też „otwartość”⁸. Dlatego można powiedzieć, że wezwanie „Przybliżmy się z otwartością do tronu łaski” należy rozumieć jako zachętę do bycia w bliskiej relacji z Bogiem⁹, a jak mówi druga część tego werseku, dzięki niej chrześcijanie będą mogli otrzymać miłosierdzie i znaleźć łaskę, których owocem jest skuteczna i adekwatna „pomoc w stosownej chwili” (εὐκαιρος βοήθεια). Powstaje pytanie: czym jest owo odpowiednie wsparcie i kiedy jest ten czas, w którym ono nadchodzi? Jedni egzegeci widzą tu Bożą pomoc w trakcie prób i pokus, a inni Boże miłosierdzie wysłużone ofiarą Chrystusa, okazane na sądzie ostatecznym¹⁰. Niezależnie od tego, która z tych możliwości jest właściwa, można powiedzieć, że analizowany urywek Listu wskazuje na Bożą inicjatywę wobec grzeszników.

Zatem przesłaniem obu omówionych fragmentów jest to, że Chrystus dzięki temu, iż stał się człowiekiem, rozumie ludzi, współczuje im i dlatego złożył siebie jako doskonałą ofiarę przebłagalną, która zgładziła ich grzechy. Jej owo-

6 Por. S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz – ekskursy*, Poznań 1959, s. 164 (Pismo Święte Nowego Testamentu, X).

7 Por. W. L. Lane, *Hebrews 1–8*, Dallas 1991, s. 114–115 (Word Biblical Commentary, 47a).

8 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 472.

9 Niektórzy komentatorzy, biorąc pod uwagę to znaczenie słowa παρησία oraz to, że czasownik προσέρχομαι – „przybliżyć się” – w LXX pojawia się często w kontekście kultycznym, widzą tu wezwanie do wytrwałej modlitwy. Por. C. R. Koester, *Hebrews. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2010, s. 295 (The Anchor Yale Bible, 36); W. L. Lane, *Hebrews 1–8*, dz. cyt., s. 115. Kontekst nie wyklucza takiego rozumienia, ale też mocno go nie potwierdza, zatem nie jest pewne, czy chodzi tu o modlitwę, czy też o jakąś inną formę osiągnięcia bliskości Boga (np. kult chrześcijański).

10 Por. P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1993, s. 270–271 (The New International Greek Testament Commentary); R. Bogacz, *Jezus Arcykapłan – Λογός źródłem miłosierdzia według Hbr 4, 12–16*, „Polonia Sacra” 7 (2003) nr 12, s. 102–103.

cem jest także bliski dostęp ludzi do Boga oraz zapewnienie otrzymania Bożej pomocy, gdy będą oni jej potrzebowali. Wszystko to jest wynikiem udzielonego poprzez osobę Chrystusa Bożego miłosierdzia, dającego chrześcijanom nadzieję na przebaczenie im ich grzechów i win oraz pojednanie z Bogiem¹¹.

Jeśli przedstawione wersety dają takie piękne i pełne nadziei przesłanie, to jak sprawa ma się z tymi trudnymi wersetami, które zdają się sugerować możliwość zaistnienia sytuacji, w jakich grzechy nie mogą być odpuszczone? Czy List do Hebrajczyków zawiera wskazania będące w sprzeczności z innymi pouczeniami tej księgi? Znalezienie odpowiedzi na te pytania wymaga dokładniejszego przyjrzenia się tym niepokojącym tekstom.

2. Fragmenty Listu do Hebrajczyków sugerujące możliwość nieodpuszczenia grzechów

Ukazawszy to, że List do Hebrajczyków w sposób dość ewidentny przedstawia ideę miłosierdzia Bożego, warto teraz zająć się tymi trudnymi fragmentami zdającymi się mówić o niemożliwości odpuszczenia grzechów. Pierwszym z dwóch¹² najbardziej niepokojących tekstów tej nowotestamentowej księgi jest Hbr 6, 4–6:

⁴Nie można bowiem tych – którzy raz zostali oświeceni, a nawet zakosztowali daru niebieskiego i stali się współuczestnikami Ducha Świętego, ⁵zakosztowali również wspólności słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, ⁶a [jednak] odpadli – odnowić ku nawróceniu. Krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko.

11 Por. R. Bogacz, *Jezus Arcykapłan – Λογός źródłem miłosierdzia...*, dz. cyt., s. 103.

12 Oprócz dwóch trudnych niżej omówionych tekstów pewne problemy rodzi także Hbr 12, 15–17: „Baccie[...], aby się nie znalazł jakiś rozpustnik i bezbożnik, jak Ezaw, który za jedną potrawę sprzedał swoje pierworodztwo. A wiecie, że później, gdy chciał otrzymać błogosławieństwo, został odrzucony, nie znalazł bowiem sposobności do nawrócenia, choć go szukał ze łzami”. Jedni badacze widzą w tym tekście przykład ilustrujący problematykę poruszoną w omówionych poniżej tekstach. Por. D. A. de-Silva, *Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews – Client Relationships*, „Journal of Biblical Literature” 115 (1996) nr 1, s. 108, <https://doi.org/10.2307/3266820>. Jednak inni komentatorzy zauważają, że w kontekście Rdz 27, 30–40 w przypadku Ezawa nie można mówić o prawdziwej chęci nawrócenia, lecz o chęci „odmiany” zaistniałej sytuacji. Przy takiej interpretacji ten tekst nie mówi o braku możliwości nawrócenia, lecz staje się raczej wskazówką dla tłumaczy, by terminu μετάνοια nie tłumaczyć automatycznie religijnym terminem „nawrócenie” (jak np. w BT), lecz pierwotnym znaczeniem „zmiana decyzji”, „zmiana sposobu myślenia”. Por. P. Kasiłowski, *Nie tak jak Ezaw (Hbr 12, 14–17)*, „Studia Bobolanum” 1 (2001) nr 2, s. 106–107; P. Wańczyk, *Wpatrzeni w Jezusa. Życie chrześcijan w świetle Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2015, s. 47–48. Z powodu wątpliwości, czy ten tekst rzeczywiście mówi o niemożliwości pokuty, nie będzie on szerzej omawiany.

Na początku trzeba ustalić, kogo dotyczy niemożliwość „odnowienia ku nawróceniu”. Odnosi się ona po pierwsze do „tych, którzy raz zostali oświeceni”, a więc do ochrzczonych, bo w pismach pierwotnego Kościoła właśnie sakrament chrztu niejednokrotnie jest nazywany oświeceniem. Po drugie, doprecyzowując, w analizowanym fragmencie jest mowa o tych chrześcijanach, którzy pomimo tego, iż zakosztowali w swoim życiu duchowych darów płynących z przyjęcia chrztu¹³, to „[jednak] odpadli”. Termin παραπίπτω przetłumaczony tutaj jako „upaść” jest hapax legomenonem Nowego Testamentu, natomiast znaczenie tego czasownika wyjaśniają jego wystąpienia w LXX, w których oznacza „zgrzeszyć”, „zaciągnąć winę” czy też „sprzeniewierzyć się”¹⁴.

Jak wskazuje tekst, tych oświeconych/ochrzczonych, którzy upadli/zgrzeszyli, nie można „odnowić ku nawróceniu” (ἀνακαινίζειν εἰς μετανοίαν). Powstaje w tym miejscu pytanie: czy ta niemożliwość nawrócenia jest obiektywna, a więc niezależna od zaistniałych okoliczności? Na to pytanie trzeba odpowiedzieć przecząco, gdyż kilka wersetów wcześniej w Hbr 6, 1 nauka o pokucie za uczynki martwe (μετανοία ἀπὸ νεκρῶν ἔργων – dosł. odwrócenie się od uczynków martwych) jest określona jako fundament. Autor Listu zakłada zatem, że porzucanie grzechów i pokuta są podstawą chrześcijańskiego życia i że adresaci doskonale o tym wiedzą.

Nasuwa się więc pytanie, jakie okoliczności mogą powodować tę niemożliwość nawrócenia, o której mowa w omawianym tekście? Pewną wskazówką pomagającą rozwiązać tę zagadkę jest ostatnia część wersetu Hbr 6, 6: „Krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko”. Użyte w tekście greckim imiesłowy czasu teraźniejszego¹⁵ wskazują, iż ten stan „krzyżowania w sobie Chrystusa i wystawiania Go na pośmiewisko” trwa i być może ma charakter ciągły. Można zatem wnioskować, że ci ochrzczeni,

13 Na potrzeby niniejszego artykułu nie ma konieczności przeprowadzania bardziej szczegółowych rozważań dotyczących określeń z Hbr 6,4–5, które w sposób dość poetycki opisują „duchowe korzyści” wynikające z chrztu. Streścić je można następująco: oświecenie = chrzest; zakosztowanie daru niebieskiego = możliwość przyjmowania Eucharystii lub ogólnie doświadczenie życia nadprzyrodzonego; współuczestnictwo w Duchu Świętym = doświadczenie działania Ducha Świętego; zakosztowanie wspaniałości słowa Bożego = poznanie Ewangelii jako Dobrej Nowiny o tym, co Bóg zdziałał dla człowieka; zakosztowanie mocy przyszłego wieku = już obecna możliwość antycypacji w czasach ostatecznych. Por. J. Szlaga, *Nawrócenie i pokuta w Liście do Hebrajczyków*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 38 (1995) nr 1–2 (149–150), s. 66–68.

14 Warto również dodać, że fragmenty LXX, w których występuje to słowo, wskazują na zerwanie przez grzesznika więzi z Bogiem, ale również zakładają możliwość nawrócenia. Por. R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Kraków 2006, s. 228–229 (List do Hebrajczyków, 2).

15 Zastosowanie w tekście greckim participium praesentis (ἀνασταυρῶν i παραδειγματίζων) wskazuje na równoczesne trwanie tych czynności (ponownego krzyżowania i wystawiania na pośmiewisko) z czynnością wyrażoną czasownikiem głównym zdania (Ἀδύνατον – „nie można” – elizyjne orzeczenie imienne; dosł. „niemożliwym jest”).

k którzy poprzez swój grzech odpadli i zerwali więź z Bogiem, nie chcą się nawrócić. Doświadczyli oni wszystkich dóbr wynikających z dzieła zbawczego Chrystusa, a jednak je zlekceważyli i pozostają w tym stanie. Tak więc to nie obiektywna przeszkoda, lecz ich własna dyspozycja braku chęci podjęcia pokuty i przemiany swojego życia sprawia niemożliwość ich nawrócenia¹⁶. Takie wnioski płynące z tego fragmentu łączą się z prawdą o tym, że Bóg w swojej miłości szanuje wolną wolę¹⁷ każdego człowieka, także tego, który Go odrzuca. I właśnie tą myśl kontynuuje drugi z tych niepokojących fragmentów listu, a mianowicie Hbr 10, 26–31:

²⁶Jeśli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ²⁷ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma trawić opornych. ²⁸Kto przekracza Prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie [zeznania] dwóch albo trzech świadków. ²⁹Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbezczeszczył krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski. ³⁰Znamy przecież Tego, który powiedział: Do Mnie [należy] pomsta i Ja odpłacę. I znowu: Sam Pan będzie sędził lud swój. ³¹Straszna to rzecz wpaść w ręce Boga żywego.

Ponownie zaczynając od określenia, kogo dotyczy opisana sytuacja¹⁸, trzeba stwierdzić, że odnosi się ona do chrześcijan – tych, którzy są „po otrzymaniu pełnego poznania prawdy”, a więc po przyjęciu wiary w Jezusa. Jak wskazuje tekst, gdy wierzący po chrzcie dobrowolnie grzeszą, to nie ma dla nich ofiary przebłagalnej za grzechy. To stwierdzenie nie może jednak oznaczać niesku-

16 Por. G. L. Cockerill, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids–Cambridge 2012, s. 274–276 (The New International Commentary on the New Testament). Inna interpretacja, odmienna od wyżej podanej, wskazując na słowo ἅπαξ, czyli „jeden raz” (odnoszące się do terminu „ochrzczeni”), na użycie czasowników w aoryście (wskazujących na jednorazowość wymienionych czynności) oraz na wystąpienie słowa ἀνακαινίζω – „odnowić” (powiązanego z przymiotnikiem καινός – „zupełnie nowy”) – podkreśla wyjątkowość ontologicznej przemiany dokonującej się podczas przyjęcia sakramentu chrztu. Jednocześnie ten sposób rozumienia tego fragmentu w wyrażeniu „ponownie odnowić ku nawróceniu” sugeruje mowę o powtórnym chrzcie. Chrzest jest aktem jednorazowym, Nic więc dziwnego, że autor Listu stwierdzały: „Nie można bowiem [...] ponownie odnowić ku nawróceniu”. Por. J. Szłaga, *Nawrócenie i pokuta w Liście do Hebrajczyków*, dz. cyt., s. 68–70. Taki sposób rozumienia tego tekstu również byłby wyjaśnieniem, wskazującym, że w omawianym tekście nie ma mowy o niemożliwości nawrócenia. Jednak taka interpretacja „powtórnochrzcielna” nie odpowiadałaby kolejnemu, paralelnemu fragmentowi z Hbr 10, 26–31.

17 Termin „wolna wola” jest terminem filozoficznym i jako taki nie pojawia się w Piśmie Świętym. Natomiast należy zauważyć, że sama idea szanowania przez Boga wyborów człowieka jak najbardziej pojawia się na kartach Biblii (por. np. Pwt 30, 15–20).

18 Rozpoczęcie tej perykopy stwierdzeniem sformułowanym w pierwszej osobie liczby mnogiej „jeśli dobrowolnie grzeszymy” wynika z użycia homiletycznego sposobu wypowiedzi, jaki w Liście do Hebrajczyków jest stosowany we fragmentach zawierających tzw. zachęty.

teczności ofiary Chrystusa, gdyż wersety Hbr 7, 24–28 wyraźnie mówią o jej doskonałości. W analizowanym fragmencie autorowi chodzi raczej o to, że ofiara Chrystusa nie ma znaczenia w sytuacji, gdy ktoś uparcie trwa w stanie grzechu¹⁹, i to nie jakiegoś drobnego grzechu, lecz jest tu mowa albo o apostazji, albo o innym jawnym grzechu, który jest antyświadcstwem i wskazuje, że taki człowiek ma za nic dokonane przez Chrystusa odkupienie²⁰. Zatem ponownie dotykamy kwestii wolnej woli. Jeśli człowiek odrzuca dar zbawienia i świadomie zrywa relację ze swoim Stwórcą, to Bóg potrafi tę decyzję uszanować.

Stwierdzenie o dobrowolnym grzeszeniu przywołuje na myśl²¹ zawarty w Starym Testamencie podział grzechów kultycznych na odpuszczalne, czyli popełnione niechcący, oraz nieodpuszczalne, a więc popełnione umyślnie i z pełną świadomością (por. Lb 15, 22–31), przy czym za popełnienie tych drugich przewidziana była kara wydalenia ze wspólnoty²². Jednak autor Listu nie poprzestaje na tym i, podnosząc napięcie, wprowadza nową myśl, wyrażoną tutaj za pomocą argumentacji *qual wahomer*. Najpierw przypomina kolejne starotestamentowe przepisy, mówiące o bezwzględnej karze śmierci za złamanie Prawa Mojżeszowego (por. Hbr 10, 28), by w końcu zadać kluczowe pytanie: „Pomyślcie, o ileż surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbzcześcił krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski?” (Hbr 10, 29). Jest tu zatem pokazane, że już stare przymierze było rzeczywistością tak cenną, iż za jego zlekceważenie groziła kara śmierci, a przecież jeśli ktoś zlekceważy nowe, doskonałe przymierze, to będzie zasługiwał na karę jeszcze większą²³!

Biorąc pod uwagę tak poważne konsekwencje wzgardzenia Chrystusem i Jego dziełem zbawczym, hagiograf wprowadza też temat sądu Bożego. Ci lu-

19 Gramatyka grecka wersetu Hbr 10, 26 potwierdza, że brak możliwości odpuszczenia grzechów jest spowodowany dobrowolnym grzeszeniem. W tekście oryginalnym warunek „jeśli dobrowolnie grzeszymy” sformułowany jest z wykorzystaniem składni *genetivus absolutus*, a fakt, iż użyty w niej imiesłów ἀμαρτανόντων (w „jeśli [...] grzeszymy”) jest w czasie teraźniejszym, wskazuje jego równoczesne trwanie z czasownikiem głównym zdania οὐκ ἐτι [...] ἀπολείπεται („już nie ma [...] ofiary”).

20 Trudno jednoznacznie stwierdzić, na czym miały polegać ten grzech – jest to kwestia szeroko dyskutowana i nie wiadomo, czy kiedykolwiek badaczom uda się osiągnąć porozumienie w tej materii. S. McKnight po przeprowadzeniu analizy zagadnienia grzechu w Liście do Hebrajczyków formuluje trzy następujące wnioski: (1) grzech ten jest popełniony umyślnie i świadomie; (2) ma charakter trynitarny – jest odrzuceniem Boga (Ojca), Syna i Ducha Świętego); (3) łączy się z decyzją o odrzuceniu etyki płynącej z Bożych wskazań. Por. S. McKnight, *The Warning Passages of Hebrews: A Formal Analysis and Theological Conclusions*, „Trinity Journal” 13 (1992) nr 1, s. 39–40.

21 Podobieństwo to zasadza się na antonimicznych określeniach dotyczących grzeszenia: ἐκουσίως (dobrowolnie) w Hbr 10, 26 i pojawiającym się w LXX (Kpł 4, 1–2. 13. 22. 27; 5, 14–15) ἀκουσίως (dobrowolnie, przez nieuwagę).

22 Por. W. L. Lane, *Hebrews 9–13*, Dallas 1991, s. 292 (Word Biblical Commentary, 47B).

23 Por. A. C. Mitchell, *Hebrews*, Collegeville 2007, s. 218–221 (Sacra Pagina Series, 13).

dzie, którzy dobrowolnie i poważnie grzeszą, trwają w jakimś przerażającym oczekiwaniu na karę (por. Hbr 10, 27), która rzeczywiście zostanie wymierzona (por. Hbr 10, 30)²⁴. Nic zatem dziwnego, iż autor Listu, mówiąc o sytuacji tych, którzy odrzucają miłość Boga, konkluduje: „straszna to rzecz wpaść w ręce Boga żywego” (Hbr 10, 31). To stwierdzenie nie oznacza, że Bóg poprzez ukaranie ich będzie się na nich mścił. On uszanuje ich wolny wybór, ale wynikiem podjętych przez nich decyzji będzie ich wieczne potępienie i w tym sensie zostaną oni ukarani.

Podsumowując przeprowadzone analizy, trzeba stwierdzić, iż w Liście do Hebrajczyków idea Bożego miłosierdzia jest wyraźnie zarysowana. Jezus – Arcykapłan miłosierny – rozumie nas i nam współczuje. Dokonane przez Niego dzieło zbawcze umożliwia nam bliski dostęp do Boga oraz daje zapewnienie otrzymania pomocy w chwilach trudności i prób. A wszystko to ma uzasadnienie antropologiczne – Chrystus wstawia się za nami (por. Hbr 7, 25; 9, 24), gdyż poprzez wcielenie doświadczył wszystkiego, co jest powiązane z ludzką kondycją, wszystkiego z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15). Jednakże właśnie dzięki temu mógł On złożyć doskonałą ofiarę przebłagalną za nasze grzechy.

Oprócz wspaniałych fragmentów mówiących o miłosierdziu Bożym księga ta zawiera także wersety, które przy zbyt pobieżnej lekturze mogą sugerować niemożliwość odpuszczenia grzechów. Przeprowadzone analizy wykazują jednak, iż teksty te nie mówią o obiektywnej niemożności pokuty, lecz wskazują na możliwość zaistnienia sytuacji, w których ludzie po przyjęciu chrztu odwrócą się od Boga, wzgardzą Nim i dobrowolnie będą w takim stanie trwać. Wówczas z racji ich zatwardziałości nawrócenie będzie niemożliwe. Jeśli nie zmienią swojej postawy, to spotka ich wieczna kara, bo Bóg, mimo tego, że jest miłosierny i pragnie ich zbawienia, jednocześnie szanuje ich wolną wolę.

Stan zlekceważenia Boga i porzucenia wiary przez ludzi nie pojawia się jednak ot tak, lecz jest skutkiem stopniowego odchodzenia od Boga i od wiary. Stąd też w wielu miejscach Listu do Hebrajczyków autor wzywa do trwania mocno w wierze i życia w bliskiej relacji z Bogiem (por. Hbr 2, 1–4; 3, 12–14; 6, 10–12; 10, 21–25. 35–39; 12, 1–3. 25; 13, 20–21).

24 Wielu egzegetów, komentując dwa omówione trudne fragmenty, wskazuje, iż ich ostry wydźwięk wynika z przyjętej przez autora Listu strategii retorycznej, mającej na celu wstrząśnięcie słuchaczami. Jednakże sam fakt konieczności zastosowania przez hagiografa tak surowych ostrzeżeń wskazuje na to, że konsekwencje zlekceważenia Boga i dobrowolnego życia w grzechu są naprawdę poważne. Por. P. S. Perry, *Making Fear Personal: Hebrews 5.11–6.12 and the Argument from Shame*, „Journal for the Study of the New Testament” 32 (2009) nr 1, s. 99–125, <https://doi.org/10.1177/0142064X09339645>; B. Nongbri, *A Touch of Condemnation in a Word of Exhortation: Apocalyptic Language and Graeco-Roman Rhetoric in Hebrews 6:4–12*, „Novum Testamentum” 45 (2003) nr 3, s. 265–279.



EWANGELIZACJA SAMARYTAN

Przejście od misji Jezusa do misji uczniów (J 4, 1–42; Dz 8, 5–25)

Ewangelizacja Samarytan przez Jezusa jest konsekwencją Jego spotkania z Samarytanką, która uosabia bałwochwalczych Samarytan, wykluczonych z Bożych obietnic. W narracji J 4, 1–42 możemy wyróżnić dwie główne sceny: w pierwszej mamy dialog z kobietą (J 4, 7–26), w drugiej zaś z uczniami (4, 31–38). Te dwa dialogi, które na pierwszy rzut oka wydają się bez związku ze sobą również poprzez *intermezzo* (por. ww. 27–30), w rzeczywistości okazują się powiązane¹. Drugi pozostaje w funkcji pierwszego. Wspomniane dwie części poprzedza wprowadzenie (por. ww. 1–6), które mówi o okolicznościach spotkania Jezusa z Samarytanką. Całość zamyka zakończenie (por. ww. 39–42) ukazujące wiarę Samarytan w Jezusa i ich trwanie przy Jezusie. Jezus objawia się w obydwu dialogach jako gorliwy ewangelizator Samarytan, który pragnie, aby Jego misja była kontynuowana przez uczniów. Jego apel zostanie podjęty w Dz 8, 5–24.

1. Tło spotkania

Jezus, dowiedziawszy się, że faryzeusze posądzali Go o konkurencyjną działalność względem Jana Chrzciciela, postanawia opuścić Judeę i udaje się do Galilei (por. w. 3), czyli terytorium bardziej wolnego i mniej kontrolowanego przez żydowskie autorytety. Podróż Jezusa do Galilei określa czasownik $\delta\epsilon\iota$ –

¹ Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008, s. 186.

„trzeba”, „jest konieczne” (w. 4). Były dwie drogi prowadzące na północ Palestyny. Jedna dłuższa i ulubiona przez Żydów wiodła przez Beisan (Bet Sze’an), pozwalając uniknąć obszaru Samarii związanego z nieczystością. Druga zaś była krótsza i wiodła przez Samarię². Konieczność przekroczenia Samarii nie wynikała więc z faktu, że istniała tylko jedna droga, lecz wypływała z woli Bożej (por. J 3, 7). Spotkanie z Samarytanką było zatem w Bożym planie. Jezus przybywa do Sychar (w. 5), miasta samarytańskiego, które nigdzie nie jest wspomniane w Starym Testamencie i dotąd nie zostało zidentyfikowane przez poszukiwania archeologiczne. W Talmudzie wymienia się „Suchar” lub „Sychar”³. Prawie wszystkie manuskrypty Janowe odnotowują nazwę „Sychar”, stare wersje syryjskie zaś (sy^{s.c}) przytaczają „Sychem”, także Hieronim identyfikuje miejsce, w którym Jezus spotkał Samarytankę, z Sychem. Powołuje się przy tym na niektóre teksty biblijne (por. Rdz 33, 19; Joz 24, 32), gdzie jest mowa o pobycie Jakuba w Sychem⁴. Poza tym Stary Testament nie wspomina o obszarze, który Jakub podarowałby swojemu synowi Józefowi.

Jezus siedział przy studni (πηγή — „studnia”, „źródło”, „strumień”). Identyfikuje się ją ze studnią Jakuba (por. w. 6). Również o tym szczególnie nie wspomina tradycja biblijna⁵. W Starym Testamencie studnia jest miejscem spotkań, przede wszystkim miłosnych. Sługa Abrahama znalazł przy studni Rebekę dla Izaaka (Rdz 24), Jakub spotkał Rachelę (Rdz 29, 1–14), Mojżesz poznał Seforę (Wj 2, 14. 22). Poza tym studnia ma wiele znaczeń. Jest symbolem Prawa⁶, wychowania (por. Prz 5, 15), poznania⁷. Powodem zatrzymania się Jezusa było Jego zmęczenie opisane imiesłowem czasu przeszłego (*perfectum*) κεκοπιᾶκώς pochodzącym od czasownika κοπιᾶω („zmęczyć się”, „pracować aż do wyczerpania”), który należał w pierwotnym Kościele do słownictwa misyjnego (razem z κόπος — „zmęczenie”, „trud”). Paweł używa tych dwóch terminów, opisując pracę misyjną (por. 1 Kor 3, 8; 15, 10; Kol 1, 29; 1 Tes 3, 5) lub aktywność we wspólnocie (1 Kor 16, 16; 1 Tes 5, 12; 1 Tm 4, 10; 5, 17; por. Dz 20, 35). Czasownik ten pojawia się jeszcze dwukrotnie w tej perykopie, w końcowej sentencji Jezusa dotyczącej misji w Samarii: „Ja was wysłałem żąc to, nad czym wyście się nie natrudzili (κεκοπιᾶκατε). Inni się natrudzili (κεκοπιᾶκασι), a w ich

2 Por. Józef Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae* 20, 118; *Vita Iosephi* 269.

3 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 192. Autor powołuje się na: Sota, 49b.

4 Por. Hieronim, *Epistulae* 108, 13.

5 Późniejsza literatura żydowska zna tradycję: „Kiedy nasz ojciec Jakub wznosił kamień z górnego otworu studni, wówczas studnia wylała [...]. Tak wylewała się przez dwadzieścia lat” (Rdz 28, 10) — *Biblia Aramejska. Targum Neofiti 1 – Księga Rodzaju*, tłum. i oprac. M. S. Wróbel, Lublin 2014, s. 265.

6 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 193. Autor powołuje się na Kodeks Damasczeński 6, 2–14.

7 Por. Filon, *De Somnis* 1, 6; 2, 271.

trud (κόπον) wyście weszli” (w. 38). Wzmianka o zmęczeniu Jezusa może czynić aluzję do klimatu misyjnego, który wyróżnia całą tę perykopę⁸. Narracja zatrzymuje się na porze spotkania, aby nadać jej ważność: „Było to około szóstej godziny” (w. 6). W Ewangelii Janowej kilka razy zwraca się uwagę na porę wydarzeń w celu podkreślenia ich znaczenia (por. J 1, 39; 4, 52; 19, 14). Niewiasta przychodzi zaczerpnąć wody w czasie samej spiekoty. Tekst nie wymienia jej imienia, lecz jedynie pochodzenie. Dialog ma na celu przerwanie klimatu nieufności i nieprzyjaźni, który wyróżniał relacje pomiędzy Żydami a Samarytanami⁹. Spotkanie Jezusa z Samarytanką ma charakter osobowy, dokonuje się bez obecności pośredników. W całej perykopie nie ma żadnej relacji pomiędzy kobietą a uczniami, którzy towarzyszą Jezusowi. Szczegół ten jest godny zauważenia w całej strategii narracyjnej opisu¹⁰.

2. Woda żywa

Inicjatywa dialogu należy do Jezusa, który rozpoczynając rozmowę z Samarytanką, łamie ówczesne bariery (por. w. 9) dotyczące płci (rabin nie mógł rozmawiać poza domem nawet ze swoją żoną), rasy (Samarytanie byli rasą mieszaną), narodowości (Samarytan uważano za obcych) i religii (Samarytanie uchodzili za schizmatyków, ludzi nieczystych)¹¹. Spośród tych barier najważniejsza dotyczyła płci. Jezus prosi o wodę: „Daj Mi pić” (w. 8) i jednocześnie objawia się jako Dawca wody żywej (ὕδωρ ζῶν), która jest Bożym darem (por. w. 10). W tradycji biblijnej i żydowskiej woda¹² jest między innymi

8 Por. J. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni. Commentario*, Roma 2016, s. 186.

9 Samaria jest nazwą, którą król izraelski Omri nadał swojej nowej stolicy (por. 1 Krl 16, 24). W 722 roku Samarię zdobyli Asyryjczycy. Samarytanie byli spadkobiercami dwóch grup: reszty Izraelitów, która nie została wywieziona po upadku królestwa północnego w roku 722, oraz kolonistów przywiedzonych z Babilonii i Medii przez asyryjskich zdobywców Samarii (por. 2 Krl 17, 24–41). Po powrocie z niewoli babilońskiej Żydzi odrzucili zaproponowaną przez Samarytan współpracę przy odbudowie świątyni i murów Jerozolimy. Samarytanie wybudowali więc (ok. 330 roku przed Chrystusem) na górze Garizim własną świątynię rywalizującą ze świątynią jerozolimską. W 128 roku przed Chrystusem najwyższy kapłan żydowski Jan Hirkan spalił ją, lecz niemal natychmiast została podniesiona z gruzów, aby nadal konkurować ze świątynią świętego miasta. Wrogość wobec Samarytan miała swoje źródło w ich wymieszaniu etnicznym, synkretyzmie, kanonie Pisma zredukowanym do Pięcioksięgu, kwestiach dotyczących prawomocności kapłaństwa i miejsca kultu. Schizma dopełniła się, gdy Manasses, bratanek najwyższego kapłana Jojady, poślubił córkę zarządcy Samarii Sanballata (por. Ne 13, 28; Józef Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae* 11, 297–347).

10 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 194.

11 Por. G. Segalla, *Vangelo secondo Giovanni*, w: *Il Nuovo Testamento, I Quattro Vangeli*, t. 1, Torino 1988, s. 917.

12 Woda jest znakiem: zbawienia — „Wy zaś z weselem wodę czerpać będziecie ze źródeł zbawienia” (Iz 12, 3; por. 55, 1–3; Ez 47, 1–12), życia — „Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości

obrazem Ducha: „Bo rozleję wody po spragnionej glebie [...]. Przeleję Ducha mego na twoje plemię” (Iz 44, 3). W tekście tym woda i Duch są wobec siebie paralelne, nadto w oryginale hebrajskim czasownik רָצַף (*yācaq*) odnosi się zarówno do wody, jak i Ducha. Woda żywa proponowana Samarytance oznacza więc Ducha Świętego. Prawda ta znajduje potwierdzenie w Ewangelii Janowej w sentencji Jezusa: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: «Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był dany, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (ww. 7, 37–39). Z tego tekstu widać wyraźnie, że wodę żywą utożsamia się z Duchem Świętym. Dialog rozwija się jak zawsze w Ewangelii Janowej poprzez interwencję rozmówcy, który wyraża swoje niezrozumienie. Nie wiasta nie pojmuje prawdziwego znaczenia słów Jezusa. Przyjmuje je w sensie dosłownym. Dla Samarytanki fakt, że Jezus poprosił ją, aby dała Mu się napić, oznacza, iż nie dysponuje żadnym narzędziem, by nabrać wody. Nazywa Jezusa „Panem” (w. 11), ale w jej ustach brzmi ten tytuł grzecznościowo i nie ma nic wspólnego z Jego ukrytym mesjańskim statutem. Samarytanka czyni tonem ironicznym porównanie między swoim rozmówcą a Jakubem, który razem ze swymi synami i bydłem pili z tej studni (por. w. 12). Zestawienie Jakub – Jezus zmierza w tekście do ukazania różnej jakości wody, którą mogą ofiarować. Należy zauważyć, że Samarytanka, mówiąc o studni Jakuba, nie posługuje się terminem πηγή („studnia”, „źródło”, „strumień”), lecz stosuje określenie φρέαρ („studnia”, „cysterna” – por. ww. 11. 12). Słowo πηγή odnosi się teraz do wody „wytryskującej ku życiu wiecznemu” (w. 14)¹³, którą dysponuje Jezus.

Jest różnica między źródłem a studnią (cysterną). Źródło jest żywe, studnia zaś zawiera wodę stojącą. Zrozumienie tej różnicy ułatwia nam interpretacja żydowska „wody ze studni”. W Kodeksie Damasceńskim stwierdza się: „Bóg przypomniał sobie przymierze z przodkami i wzbudził od Aarona ludzi inteligentnych, a od Izraela ludzi mądrych. Pozwolił usłyszeć swój głos i wykopali studnię: studnię wydrążoną z zasad [...]. Studnią jest Prawo, a tymi, którzy ją wykopali, są nawróceni z Izraela, ci, którzy wyszli z ziemi Judy i skazali się na

oglądamy światłość” (Ps 36, 10; por. Wj 17, 1–7; Lb 20, 2–11; Prz 3, 14), mądrości – „Słowa ust ludzkich są wodą głęboką, potokiem obfitym jest źródło mądrości” (Prz 18, 4; Syr 15, 3; 24, 20. 22–25; *Księga Henocha etiopska* 48, 1; 49, 1), relacji oblubieńczych – „Ogrodem zamkniętym jesteś, siostró ma, oblubienico, ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym. Tyś źródłem mego ogrodu, zdrojem wód żywych spływających z Libanu” (Pnp 4, 12. 15; por. Prz 5, 15–18) i samego Boga – „Bo podwójne zło popełnił mój naród: opuścili Mnie, źródło żywej wody, żeby wykopać sobie cysterny, cysterny popękane, które nie utrzymują wody” (Jr 2, 13; por. 17, 13). W tradycji żydowskiej Filon opisuje logos za pomocą obrazu wody. Por. Filon, *De Somnis* 2, 242; *De posteritate Caini* 129.

13 Czasownik ἄλλομαι – „skakać”, „drgać”, „poruszać się”, „wytryskiwać” – wskazuje na szybki ruch (por. Dz 3, 8; 14, 10).

wygnanie w ziemi Damaszku¹⁴. Studnia ze stojącą wodą symbolizuje Prawo (por. J 2, 6), które wraz z przyjściem Jezusa osiągnęło kres, zatrzymało się. Nastąpił teraz czas udzielania się Ducha Świętego. Są różni dawcy wody (Jakub, Jezus), są też różne jej skutki. Woda naturalna gasi pragnienie, ale tymczasowo¹⁵. Woda, którą daje Jezus, ma efekt stały. Jest nim Duch Święty, który syci człowieka i kieruje jego pragnienia ku życiu wiecznemu.

3. Pięciu mężów

Zgodnie ze stylem dialogu Janowego Samarytanka okazuje, że nie zrozumiała propozycji Jezusa. Przyjęła Jego słowa w sposób utylitarny. Prosi o proponowaną jej wodę, aby już więcej nie przychodzić po nią do studni (por. w. 15). W dalszym ciągu dialogu Jezus zmienia argument. Mówi o sytuacji małżeńskiej Samarytanki. Również w tym przypadku przejmuje inicjatywę, prosząc ją, aby przyprowadziła swojego męża (por. w. 16). Kobieta odpowiada w sposób lakoniczny, odnosząc się jedynie do swej aktualnej sytuacji. Uwaga Jezusa o pięciu mężach Samarytanki (por. w. 18) staje się bardziej zrozumiała, gdy się bierze pod uwagę, że tradycja żydowska nie dopuszczała, aby ktoś mógł zawrzeć więcej niż trzy małżeństwa¹⁶. Wielu dostrzeżało symbolikę w pięciu mężach Samarytanki. Orygenes uważał, że pięciu mężów reprezentuje Pięcioksiąg, jedynie akceptowany spośród ksiąg Starego Testamentu przez Samarytan¹⁷. Niektórzy powoływali się na 2 Krl 17, 24, gdzie jest mowa o osadnikach przybyłych do Samarii, którzy pochodzili z pięciu miast i wyznawali swoje kultury pogańskie¹⁸. W pięciu mężach dostrzegano także pięć bóstw pogańskich, ponieważ hebrajski termin בַּעַל (Ba'al) oznaczał nie tylko męża, pana, lecz także pogańskie bóstwo¹⁹. Samaria reprezentowana przez kobietę rozmawiającą z Jezusem czciła w przeszłości pięć bóstw (por. Oz 2, 15: „Ześlę na nią karę za dni Baalów, gdy im paliła kadzidło”). Termin בַּעַל („mąż”, „pan”) stosowano także do Boga. Zatem Bóg, którego Samaria ma teraz, nie jest jej

14 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 197. Autor przytacza Kodeks Damasceński 6, 2–5.

15 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 197.

16 Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 2, *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München 1964, s. 437; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 464 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, IV/1).

17 Por. Orygenes, *Commentarii in evangelium Ioannis XIII*, 43–48.

18 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 200.

19 Por. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von F. Buhl, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1962, s. 107, 5.

mężem (Panem). Samarytanie nie zachowali swej wyłącznej więzi z Bogiem²⁰. Ich jahwizm był zanieczyszczony. Ogólnie można stwierdzić, że pięciu mężów wyraża bałwochwalstwo Samarytan. Samarytanka rozpoznaje w Jezusie proroka w tym sensie, że obnażył jej sytuację egzystencjalną (por. w. 19). Jezus jest natomiast prorokiem w znaczeniu głębszym, ponieważ zgodnie z innymi posłanymi w tradycji biblijnej naraża się na krytykę Samarytan z powodu zde-maskowania ich bałwochwalczych perwersji²¹.

4. Garizim czy Jerozolima?

W dalszym ciągu dialogu Samarytanka, rozpoznawszy Jezusa jako proroka, pyta o Jego zdanie na temat miejsca kultu (por. w. 20). Nieprzypadkowo w jej pytaniu pojawia się czasownik $\delta\epsilon\iota$ wskazujący, jak wiemy, na wolę Bożą. Interesuje ją zatem, jaki jest plan Boży odnośnie do dwóch tradycji religijnych. Wyrażenie „na tej górze” (w. 20) w ustach Samarytanki stanowi odniesienie do Garizim²² – miejsca, w którym należy czcić Boga zgodnie z niektórymi tekstami biblijnymi wspominającymi Abrahama (por. Rdz 12, 6–7) i Jakuba (por. Rdz 33, 20). Na wspomnianej górze zostało wypowiedziane błogosławieństwo nad ludem (por. Pwt 11, 29). Sam Bóg domagał się w Księdze Powtórzonego Prawa jedyne miejsce kultu (por. Pwt 12, 5). Okazała się nim Jerozolima (por. 2 Krn 6, 6; 7, 12; Ps 78, 68).

Na zarysowany przez Samarytankę konflikt Jezus odpowiada czterema spójnymi sentencjami, zapowiadając czas, w którym kult nie będzie związany ani z terytorium samarytańskim, ani z żydowskim. Jezus koncentruje się na „godzinie”, w której góra Garizim oraz Jerozolima utracą swoje prawo do bycia przestrzenią poświęconą Bogu. Termin $\acute{\omicron}\rho\alpha$ („godzina”) ma wielkie znaczenie w Ewangelii Jana. Oprócz tego, że określa konkretny czas (por. 1, 39; 4, 6. 52. 53), wskazuje przede wszystkim na zbawczy moment śmierci i zmartwychwstania

20 Por. J. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 180.

21 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 201.

22 Józef Flawiusz opowiada, że Samarytanie prosili i otrzymali od Aleksandra Wielkiego upoważnienie, na mocy którego mogli wznieść własne sanktuarium. Aleksander Wielki podbił Dariusza w 332 r. i chcąc odwdziżyć się Samarytanom za wsparcie, pozwolił Sanballatowi zbudować świątynię na górze Garizim (por. Józef Flawiusz, *Antiquitates Iudaicae* 11, 302–303.322–324.347). Antioch Epifanes dedykował ją Zeusowi Kseniosowi (por. 2 Mch 6, 2). Świątynia ta została zniszczona – jak już zauważyliśmy – przez najwyższego kapłana Jana Hirkana w 128 r. przed Chr. Echo niezgody między Żydami i Samarytanami dostrzegamy w: Syr 50, 25–26; Józef Flawiusz *Antiquitates Iudaicae* 18, 29–30. Według tradycji samarytańskiej z górą Garizim są związane niektóre fundamentalne wydarzenia z historii biblijnej: stworzenie Adama, budowa ołtarza po potopie przez Noego, ofiara Izaaka, sen Jakuba, pochowanie patriarchów i Józefa. Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 201–202, przyp. 34.

Jezusa (J 2, 4; 5. 25. 28. 35; 7, 30; 8, 20; 11, 9; 12, 23. 27; 13, 1; 16, 32; 17, 1; 19, 14) oraz określa popaschalną misję Kościoła (por. J 16, 2. 4. 21. 25). Ewangelista łączy z terminem „godzina” czasownik ἔρχομαι – „przychodzić”, „przybywać”. Wyrażenie „nadchodzi godzina” pojawia się prawie zawsze w ustach Jezusa i oznacza bliską lub natychmiastową realizację Jego uwielbienia (por. J 4, 23; 5, 25. 28; 7, 30; 8, 20; 12, 13; 13, 1; 16, 2. 4. 21. 25. 32; 17, 1). Wyrażenie „nadchodzi godzina” (w. 21) wraz z dopowiedzeniem „i już jest” (w. 23) wskazuje na inaugurację czasów ostatecznych²³. Jezus rozpoczyna w nich nowy kult, który ma ścisły związek z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Nowy kult nie wiąże się już z miejscem, lecz z uwielbieniem Ojca w Duchu i prawdzie (por. w. 23). Termin „duch” nie oznacza tutaj wnętrza człowieka, wskazuje natomiast na Ducha Świętego. Prawda zaś nie wyraża w naszym przypadku szczerości²⁴. W Ewangelii Janowej prawda jest jednym z Jezusa imion (por. J 14, 6: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem”). Nadto jest pojęciem teologicznym²⁵, dotyczy objawienia, które przyniósł Jezus na temat Ojca (por. 1, 18). Duch i prawda są ściśle ze sobą powiązane. Tworzą tzw. hendiadę²⁶, czyli jedno pojęcie wyrażone przez dwa wyrazy połączone spójnikiem. Drugi termin pozwala zrozumieć pierwszy. Wyrażenie „w Duchu i prawdzie” oznacza „w Duchu prawdy”. Duch prawdy wskazuje drogę do całej prawdy. Doprowadza do Jezusa i Jego objawienia dotyczącego Ojca. Czcić Ojca w Duchu i prawdzie (czyli w Duchu prawdy) oznacza więc poznać Jezusa oraz Jego objawienie na temat Boga. Jest to dzieło Ducha Świętego w nas. Takich właśnie czcicieli pragnie Ojciec, ponieważ jest Duchem, tzn. że daje nam Ducha²⁷ i uzdalnia do tego typu czci. Krwawe ofiary ustają, kult jest odtąd sprawowany na wyższym poziomie, w sposób bardziej duchowy.

Samarytanka nie jest postacią indywidualną, lecz reprezentuje cały lud Samarytan: „Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, ponieważ zbawienie bierze początek od Żydów” (w. 22). Zaimek osobowy „wy” stanowi przeciwieństwo do „my” odnoszącego się do Żydów. W ten sposób uwidacznia się różnica między tymi dwoma narodami (Samarytanie – Żydzi). Żydzi wiedzą, Kogo czczą, Samarytanom brak tej świadomości. Termin Ἰουδαίου („Żydzi”) określa często w czwartej Ewangelii przywódców będących w opozycji wobec Jezusa. Natomiast tutaj „Żydzi” oznaczają cały naród, z którym

23 Por. S. A. Panimolle, *Lettura Pastorale del Vangelo di Giovanni*, t. 1, Bologna 1999, s. 395.

24 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni* (Capitoli 1–4), Torino 1990, s. 494.

25 Por. J. Beutler, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 181.

26 Por. X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, (Capitoli 1–4), dz. cyt., s. 495.

27 Z tekstu wynika, że Bóg jest Duchem Świętym, czyli jest z Nim identyczny. Późniejsza teologia wyjaśni, że chodzi o identyczność natury, a nie Osób. Por. U. Vanni, *Vangelo secondo Giovanni. Passi scelti*, Roma 1988, s. 84.

Bóg rozpoczął historię zbawienia. Podkreślenie roli Żydów w tym dziele („zbawienie bierze początek od Żydów” – w. 22) odpowiada także strategii narracyjnej tekstu. Stanowi punkt wyjścia, aby przekonać wspólnotę Janową do misji względem Samarytan²⁸.

5. Autoprezentacja Jezusa

Wydaje się, że Samarytanka odcina się od słów Jezusa, stwierdzając, że jest świadoma przyjscia Mesjasza²⁹, który pouczy, jak żyć w więzi z Bogiem. Oczekiwanie na Mesjasza wśród Samarytan przyjmuje odmienny odcień w porównaniu z oczekiwaniem wśród Żydów. Oczekiwany był nazywany *taheb* („ten, który przychodzi”, „ten, który powraca”)³⁰. Za pomocą tego określenia wskazywano nie na mesjasza króla, lecz mesjasza proroka (por. Pwt 18, 15). Samarytanka wyraża swe przekonanie, że najważniejszym zadaniem Mesjasza będzie dydaktyka (ἀναγγέλλω – „oznajmić”, „zapowiadać”). Ma on udzielić wyczerpujących wskazań dotyczących sposobu i treści kultu. Jezus odpowiada Samarytance za pomocą formuły „Ja jestem” (ἐγώ εἰμι), która służy w literaturze starotestamentowej jako autoprezentacja Boga (por. Wj 3, 14; Iz 41, 4; 42, 8; 43, 10. 11. 13; 51, 12; 52, 6)³¹. Czwarta Ewangelia stosuje oprócz tytułów chrystologicznych występujących w tradycji synoptycznej (Syn Boży, Chrystus, Syn Człowieczy) także to wyrażenie i tym samym podkreśla transcendencję Jezusa na równi z transcendencją Boga (por. J 6, 20; 8, 24. 28. 58; 13, 19; 18, 5. 6. 8). Formule „Ja jestem” towarzyszy w naszym przypadku wyrażenie ὁ λαλῶν σοι (dosłownie: „mówiący z tobą”). W grece biblijnej czasownik λαλέω („mówić”) ma dostojne znaczenie. Jest jednym z terminów wskazujących na Boże objawienie (por. Hbr 1, 1–2). Jezus wyznaje zatem Samarytance, że jest transcendentnym Mesjaszem i ma misję objawiania Boga.

28 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 203.

29 Określenie Μεσσίας („Mesjasz”) występuje w Nowym Testamencie jedynie tutaj oraz w J 1, 41, gdzie Andrzej zwraca się do Szymona Piotra, mówiąc mu o Jezusie. Μεσσίας został tam przetłumaczony za pomocą χριστός („Chrystus”), który pojawia się bardzo często w Ewangelii Janowej. Jest to jeden z terminów najlepiej interpretujących tożsamość Jezusa, jak można to zauważyć w pierwszej konkluzji czwartej Ewangelii: „Te zaś [znaki] zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem” (ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός – J 20, 31). Odkrycie, że Jezus jest Mesjaszem, stanowi dla Jana najważniejszą treść wiary w Niego.

30 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 206.

31 Por. R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, t. 1, Chippenham 1984, s. 442.

6. Intermezzo

Samarytanka opuszcza miejsce i pozostawia dzban (por. w. 28), do którego miała zaczerpnąć wody i zanieść do domu. Termin ὕδρῖα – „dzban” – oznacza także „stągiew na wodę” (por. J 2, 6–7). Fakt, że opis zatrzymuje się na pozornie mało znaczącym szczególe, jakim jest dzban, świadczy, że odgrywa ważną rolę w tej perykocie. Samarytanka, zostawiając dzban, zrywa z Prawem³², do którego nawiązuje ὕδρῖα w znaczeniu stągwi zawierającej stojącą wodę. Nasz kontekst dotyczący studni potwierdza tę interpretację. Pozostawiony dzban z wodą pełni zatem na poziomie symbolu podobną funkcję jak stągiew. Zgodnie z misyjną perspektywą Jana Samarytanka przyjmuje rolę pośrednika wobec ludu (por. w. 28b), który dopiero później spotka się z Mesjaszem³³. Zaproszenie, które kieruje do swoich rodaków, opiera się na doświadczeniu (w. 29). Czasownik ὁράω – „widzieć” – należy do słownictwa wiary w Ewangelii Janowej i opisuje pierwszy kontakt z osobą Mesjasza. Samarytanka mówi o Jezusie jako człowieku. Po raz pierwszy w narracji czwartej Ewangelii pojawia się w relacji do Niego określenie ἄνθρωπος („człowiek”). W tradycji synoptycznej nie dostrzegamy tego typu odniesienia. W niektórych przypadkach ἄνθρωπος wyraża ograniczoność kondycji ludzkiej, która nie pozwala rozpoznać w Nim godności Mesjasza (por. J 9, 16. 24; 10, 33; 18, 29; 19, 5). W innych posiada sens ogólny i opisuje istotę ludzką (J 7, 46; 8, 40; 9, 11; 11, 47. 50; 18, 14. 17), natomiast w naszym przypadku ἄνθρωπος wpisuje się w proces poznania Jezusa (por. 9, 11). Celem autora jest stwierdzenie nie tylko Jego Boskiej tożsamości, lecz także ludzkiej.

Samarytanka ogłasza, że Jezus zna jej przeszłe życie. Na bazie tego doświadczenia przypuszcza, że ten nieznanemu prorok jest Chrystusem. Nie wyznaje jednak czystej wiary w Jezusa, lecz jedynie zakłada Jego mesjańską tożsamość. Samarytanka nie jest więc pewna własnej opinii, odsyła tę kwestię do swoich rodaków³⁴. Chociaż przyjmuje rolę tej, która obwieszcza, to w rzeczywistości

32 Por. J. Mateos, J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1995, s. 227.

33 Tę samą dynamikę dostrzegamy zarówno w scenie powołania, gdzie uczniowie poznają Jezusa za pośrednictwem drugiej osoby (por. J 1, 35–51), jak i w opisie, w którym niektórzy Grecy, zwracając się do Filipa, proszą, aby mogli zobaczyć Jezusa (por. J 12, 21).

34 Partykuła pytajna μήτι („czy”) pojawia się w zdaniach, na które oczekuje się normalnie odpowiedzi zaprzeczającej, może też wyrażać mocną wątpliwość. W naszym przypadku zakłada się jednak odpowiedź pozytywną. Mamy więc do czynienia z wyjątkiem, w którym μήτι tłumaczy się jako „może”. Por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984, § 427, 2.

jej przekaz nie jest rezultatem głębokiego przyłgnięcia do wiary³⁵. Zaproszenie Samarytanki znajduje swój rezonans wśród Samarytan, którzy wychodząc z miasta, kierują się do miejsca, gdzie znajduje się Jezus (por. w. 30). Charakteryzuje ich czasownik ἔρχομαι łączący się w tekście z przyimkiem πρὸς („iść w kierunku”). Konstrukcja ἔρχομαι πρὸς wyróżnia postawę ucznia (por. J 1, 47). Tekst już teraz zaznacza fakt, który nastąpi. Samarytanie staną się uczniami Jezusa.

7. Wiara Samarytan w Jezusa

Wiara w Jezusa rodzi się ze spotkania z Nim, ale zaszczepia się dzięki słowu i świadectwu ludzkich pośredników. Słowo i świadectwo Samarytanki sprawiły, że wielu spośród Samarytan uwierzyło w Jezusa. W czwartej Ewangelii świadectwo odgrywa znaczącą rolę, aby uwierzytelnić Jego mesjańską tożsamość (por. np.: J 1, 7. 8. 15. 32. 34; 5, 36. 37. 39; 8, 18; 15, 26. 27; 19, 35). Świadectwo Samarytanki zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w społeczności żydowskiej kobiety nie mogły składać świadectwa. Przysługiwało ono jedynie mężczyznom³⁶. Treść świadectwa Samarytanki jest wyrażona w sposób bezpośredni: „Powiedział mi wszystko, co uczyniłam” (w. 39). W interpretacji Janowej słowa te obnażają bałwochwalstwo Samarytan.

Spotkanie Jezusa z Samarytanami (por. w. 40) opisują dwa czasowniki: ἔρχομαι oraz μένω mające wielkie znaczenie w teologii ucznia w Ewangelii Janowej (por. 1, 39). Wyrażenie ἔρχομαι πρὸς („iść w kierunku”) wskazuje ruch opisujący przyłgnięcie do Jezusa, natomiast termin μένω – „trwać”, „pozostać” – ilustruje stan stabilności i wewnętrznej intymności pomiędzy uczniem a Jezusem³⁷. Wartość trwania przy Jezusie jest szczególnie wyeksponowana, ponieważ to sami Samarytanie proszą Jezusa, aby pozostał z nimi. Czasownik ἐρωτάω – „prosić” – będący w czasie przeszłym niedokonanym (*imperfectum*) akcentuje intensywny i przedłużony charakter ich prośby. Uwaga dotycząca pobytu w ciągu dwóch dni, chociaż odpowiada bardzo krótkiemu czasowi, służy podkreśleniu trwania Samarytan przy Jezusie i wzrostowi ich wiary. Wiara w Jezusa oparta na słuchaniu Słowa sprawia, że nie ma już jedyne-go ludu będącego adresatem obietnic Bożych. Mesjasz Jezus wzywa wszyst-

35 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 209.

36 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 215, przyp. 67. Autor powołuje się na: b. Kiddushin 80b.

37 Jezus zaprasza swoich, aby nie tylko do Niego przyszli, lecz by trwali z Nim (por. J 6, 56; 15, 4. 5. 6. 7. 9. 10. 16).

kich, aby stali się Jego słuchaczami. Fakt, że Samarytanie usłyszeli i słyszą (ἀκηκόαμεν w czasie przeszłym *perfectum*, por. w. 42) Słowo Boże bezpośrednio od Jezusa, kładzie nacisk na ważność wiary opartej nie tyle na świadectwie, co na przedłużonym kontakcie ze Słowem Bożym³⁸.

W czasie trwania z Jezusem Samarytanie doszli do wiary, że Jezus jest naprawdę „Zbawicielem świata”³⁹ (ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου – w. 42). Określenie to odnosiło się w świecie hellenistycznym zarówno do bóstwa (Zeus, Asklepios, Izyda, Serapis), jak i do cesarzy (Cezar, Hadrian, Wespazjan, Trajan)⁴⁰. Tytuł σωτήρ („Zbawiciel”) stanowi echo starotestamentowych wyznań wiary (por. np. Iz 12, 2; 43, 3; Za 9, 9) i jest bardzo znaczący, ponieważ pojawia się na ustach Samarytan, czyli osób wykluczonych ze zbawienia obiecanego Izraelowi. Aby dać możliwość przyłgnięcia do słowa również tym, którzy nie należą do Izraela, Jezus jest już nie tylko Chrystusem, Synem Bożym lub Synem Człowieczym, lecz także Zbawicielem świata, przekraczającym narodowe granice⁴¹. Przysłówek „prawdziwie” (ἀληθῶς – w. 42) należący do pola semantycznego związanego z prawdą (por. J 1, 47; 6, 14; 7, 26. 40; 8, 31; 17, 8), potwierdza całkowite i wypływające z przekonania przyłgnięcie Samarytan do Jezusa. Pytanie na końcu tej narracji o wiarę Samarytanki w Jezusa nie ma już sensu. Kobieta jako reprezentantka Samarytan dochodzi do wiary razem ze swoimi rodakami. Jej droga rozpoczyna się poprzez bezpośrednie spotkanie z Jezusem, potrzebuje jednak konfrontacji z innymi. Samarytanie również potrzebują jej mediacji, aby wejść w osobisty kontakt z Jezusem⁴².

8. Dialog Jezusa z uczniami

Uczniowie zwracają się do Jezusa „rabbi”. Termin ῥαββι wyraża zazwyczaj cześć, natomiast gdy posługują się nim uczniowie Jezusa, wówczas jest oznaką pewnego ich dystansu wobec Niego (por. J 1, 38; 9, 2; 11, 8). Powściągliwość tę można wytłumaczyć zakłopotaniem z powodu rozmowy Jezusa z kobietą z Samarii. Uczniowie proszą Go, aby jadł. Zachęta ma wydzźwięk natarczywy, który akcentuje czasownik ἐρωτάω – „prosić” – wyrażony w czasie niedoko-

38 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 216; F. J. Moloney, *The Gospel of John*, red. D. J. Harrington, Collegeville 1998, s. 149.

39 Świat ma tutaj znaczenie antropologiczne i wyraża całą ludzkość.

40 Por. Józef Flawiusz, *De bello Iudaico* 3, 459. Por. także: A. T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John*, red. M. D. Hooker, Grand Rapids 2013, s. 181; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1, (Kapitel 1–10), Stuttgart 2004, s. 185, przyp. 84.

41 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 217.

42 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 217.

nanym (*imperfectum*), podkreślającym trwanie. Jezus odpowiada, że żywi się pokarmem, którego uczniowie nie znają (por. w. 32). Zgodnie ze stylem dialogu Jana, opierającym się na niezrozumieniu, uczniowie zakładają, że Jezus ma na myśli pożywienie materialne, zaspokajające głód fizyczny. Nie są zdolni pojąć, o jaki pokarm chodzi. W tradycji sapiencjalnej pokarm symbolizował dar mądrości („Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam” – Prz 9, 5; por. Syr 24, 19–20), natomiast w teologii czwartej Ewangelii oznacza pełnienie woli Ojca i doprowadzenie do końca Jego dzieła (por. w. 34). Wola Boża nie jest tylko refleksją nad planem Bożym, lecz również jego spełnianiem. Dla Jezusa wypełnić wolę Tego, który Go posłał, oznacza rozpocząć misję wśród Samarytan⁴³, która musi być kontynuowana przez uczniów, chociaż są wobec niej zdystansowani. Przejdźcie w dialogu od stwierdzenia Jezusa o pełnieniu woli Bożej do opinii uczniów na temat czasu żniw można wytłumaczyć jedynie znaczeniem tego ostatniego obrazu⁴⁴. Jak to ma często miejsce w opisach Jana, również słowo „żniwo” ma podwójne znaczenie. Dla uczniów wiąże się ze zbiorem, natomiast dla Jezusa oznacza ewangelizację w świecie Samarytan, którą należy podjąć od chwili spotkania z jego reprezentantką. Uczniowie, powołując się na cykl natury, zauważają, że zbiór ziarna będzie możliwy za cztery miesiące⁴⁵. Spostrzeżenie to odzwierciedla ich dystans wobec dzieła głoszenia w Samarii, poprzedzony milczeniem wobec Samarytanki, z którą dialogował Jezus. W przeciwieństwie do nich Jezus stwierdza bliskość żniwa, czyli nagłą potrzebę misji⁴⁶.

Efektom żniwa jest radość. W tradycji biblijnej Izajasz zapowiada: „Pomnożyłeś radość, zwiększyłeś wesele. Rozradowali się przed Tobą, jak się radują we żniwa” (Iz 9, 2). Również psalmista ogłasza: „Którzy we łzach sieją, żąć będą w radości” (Ps 126, 5). „Żniwiarz otrzymuje zapłatę” (w. 36) – wyrażenie „otrzymać zapłatę” ma swój synonim w „zebrać owoc”, czyli pozyskać ludzi dla wiary. Zapłata żniwiarza, którą utożsamia się z owocem, jest radosną odpłatą również dla siejącego. Czas mesjański wyróżnia radość, czyli stan du-

43 Por. H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, Tübingen 2005, s. 273.

44 Żniwa w opisach apokaliptycznych oznaczają sąd lub koniec świata (por. Mt 13, 30. 39; Mk 4, 29). Por. G. R. Beasley-Murray, *John*, Mexico City 2000, s. 63. Obraz żniwa ma również inne, misyjne znaczenie, widoczne we wprowadzeniu do mowy misyjnej w Mt 9, 37–38: „Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo” (por. także Łk 10, 2).

45 Kalendarz z Gezer (X w. przed Chr.) zaznacza, że czas między siejbą a zbiorem obejmuje cztery miesiące. Żniwa w okolicy Sychem rozpoczynały się od połowy maja (jęczmień) do połowy czerwca (pszenica). Spotkanie Jezusa z Samarytanką można więc datować na styczeń lub początek lutego. Por. R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979, s. 228.

46 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 213. Kontakt chrześcijaństwa z Samarytanami potwierdza także tradycja Łukaszowa (por. Łk 9, 51–56; 10, 30–37; 17, 11–19; Dz 8, 4–25).

cha, który łączy siewcę i żniwiarza. Jedynie w ostatniej sentencji (por. w. 38) można uchwycić sens obrazów zastosowanych przez Jezusa. Wybranymi, aby dokonać żniwa, są uczniowie, którzy otrzymują status posłanych. Czasownik ἀποστέλλω określa tutaj po raz pierwszy relację pomiędzy Jezusem a posłanymi uczniami. Posłanie to pojawia się jeszcze kilka razy zarówno w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa: „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem” (J 17, 18), jak i w nakazie skierowanym przez Zmartwychwstałego do wspólnoty wierzących: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21). Zastosowanie we wszystkich tych trzech przypadkach czasownika ἀποστέλλω pozwala zrozumieć, że nie tylko ziemski Jezus, lecz przede wszystkim Chrystus zmartwychwstały zwraca się do popaschalnej wspólnoty chrześcijańskiej, aby jej przypomnieć o misyjnej powinności⁴⁷. Uczniowie uczestniczą w ostatnim stadium historii zbawienia. „Inni” przed nimi natrudzili się, siejąc słowo Boże. Przymiotnik w funkcji rzeczownika ἄλλοι („inni”) odnosi się zapewne do proroków posyłanych do winnicy Pańskiej⁴⁸, samego Jezusa oraz Jana Chrzciciela, który działał w Samarii (por. J 3, 23)⁴⁹. Istnieje zatem kontynuacja w Bożym planie, który obejmuje przeszłość i przyszłość z Jezusem w samym centrum. Dialog Jezusa z uczniami miał na celu nie tylko ukazać im sens spotkania z samą Samarytanką, lecz zmierzał w kierunku zmotywowania ich, aby kontynuowali rozpoczętą przez Niego misję w Samarii.

Ewangelizacyjna działalność Jezusa w Samarii została podjęta przez Filipa (por. Dz 8, 5–13), jednego z siedmiu diakonów (por. Dz 6, 1–7), oraz apostołów Piotra i Jana (por. Dz 8, 14–25). W teologicznej wizji Łukasza ewangelizacja Samarii była skutkiem prześladowania, które rozproszyło chrześcijan z Jerozolimy. W fakcie tym kryje się Boże działanie, które potrafi wyciągnąć ze zła dobro. W ten sposób realizuje się druga część programu Chrystusa zawartego w Dz 1, 8: „Będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi”.

9. Filip jako ewangelizator Samarii oraz demoniczny wpływ Szymona Maga

Misję w Samarii prowadził w pierw Filip, hellenista (por. Dz 6, 5), który również musiał opuścić Miasto Święte z powodu prześladowań w Kościele jero-

47 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni...*, dz. cyt., s. 214.

48 Por. S. A. Panimolle, *Lettura Pastorale del Vangelo di Giovanni*, t. 1, dz. cyt., s. 401.

49 Niektórzy komentatorzy, sugerując się najbliższym kontekstem, dostrzegają w „innych” jedynie Jezusa i Samarytankę. Por. C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, t. 1, Grand Rapids 2012, s. 626.

zolimskim. Samaria⁵⁰ była stolicą regionu o tej samej nazwie. Herod Wielki nazwał ją Sebaste, czyli „Augusta” – na cześć cezara Augusta⁵¹. Zamieszkivali ją przede wszystkim Grecy oraz rzymscy weterani wojenni. Filip głosił Chrystusa Samarytanom, czyli, jak wiemy, nieortodoksyjnym Żydom⁵². Łukasz po raz pierwszy w Dz mówi o tłumach zasłuchanych w słowa Filipa (por. w. 6). Nie wspomina zaś o ludzie. Ten bowiem termin (λαός) jest zarezerwowany dla Izraela oraz wierzących. Samarytanie w optyce Łukasza nie należą do prawdziwego Izraela⁵³. Czasownik προσέχω – „uważać na coś”, „Ignąć do kogoś” (por. Dz 16, 14) – sugeruje słuchanie otwarte na wiarę, natomiast przysłówek ὁμοθυμαδόν opisuje postawę jednomyślną. Samarytanie w prezentacji Łukasza są więc ogólnie ukazani jako podatni na przyjęcie Ewangelii. Opozycja pochodzi w Dz niemalże jedynie od Żydów⁵⁴. Tłumy mogły zobaczyć liczne uzdrowienia i słyszeć krzyki duchów nieczystych, które wychodziły z opętanych (por. w. 7). Łukasz wylicza dwa typy uzdrowień, które odnosiły się wcześniej do Jezusa (por. Łk 7, 21; 8, 2; 9, 1), teraz zaś towarzyszą głoszeniu słowa przez Filipa: egzorcyzmy i przywrócenie zdrowia fizycznie chorym. W Filipie działa

50 Wydaje się, że Łukasz myśli raczej o Samarii aniżeli Sychem. Ten problem nie jest do końca rozstrzygnięty w egzegezie tego tekstu. Por. G. Schneider, *Apostelgeschichte. Einleitung, Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40*, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 487. Nadto debata dotyczy problemu krytyki tekstualnej. Tekst odnosi się albo do konkretnego miasta w Samarii poprzedzonego przez rodzajnik określony [τῆν] πόλιν τῆς Σαμαρείας lub do miasta w sensie ogólnym bez rodzajnika πόλιν τῆς Σαμαρείας. Pierwszy wariant potwierdzają: P⁷⁴, a, A, B, 1175, natomiast drugi sugerują: C, D, E, Y, 33 1739. Samaria jest dystryktem w NT, dlatego w. 5 może wskazywać na konkretne miasto w Samarii (Samarię – mającą znaczenie polityczne – lub Sychem – będące centrum religijnym). Świadectwa zewnętrzne są tak mocne, że przemawiają za obecnością rodzajnika, niemniej krytyka wewnętrzna przemawiałaby za jego pominięciem. Lekcja bez rodzajnika „do pewnego miasta w Samarii” harmonizuje z w. 8: „Wielka radość zapanowała w owym mieście (ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ). Brak rozstrzygnięcia sprawił, że w tekście pojawia się rodzajnik określony w nawiasie. Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 1971, s. 355–356. W naszych analizach opowiedzieliśmy się za miastem Samarią. Z Dz 8, 14 „Samaria przyjęła słowo Boże” wynikałoby, że chodzi o miasto Samarię. Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, s. 410.

51 Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 408; F. F. Bruce, *The Book of the Acts. Revised Edition*, Grand Rapids 1988, s. 165. Grecki σεβαστός był ekwiwalentem łacińskiego *augustus* – „boski”, „czcigodny”, „dostojny”, „święty”.

52 Samarytanie nie byli popularni wśród Żydów, którzy oskarżali ich o niewierność, i traktowali ich jak wadliwą półrasę. Samarytańskie córki uważano za nieczyste, oskarżano je o dokonywanie aborcji. Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, s. 340. Autor powołuje się na *Nidda* 7, 4. Jeść chleb z Samarytaninem było równoznaczne z jedzeniem świni. Por. D. L. Bock, *Acts*, Grand Rapids 2007, s. 324. Żydzi żyjący w czasach Jezusa twierdzili, że Samarytanie nie mają żadnego przykazania, ani nawet resztek przykazania, dlatego są zdegenerowani i obskurni. Praktycznie oznaczało to, że Samarytanie w I w. byli zrównani z poganami. Por. J. Jeremias, *Σαμαρεία, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von G. Kittel, in Verbündung mit zahlreichen Fachgenossen*, Hrsg. G. Friedrich, Bd. 7, Stuttgart 1964, s. 91.

53 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 340.

54 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 340.

moc Zmartwychwstałego. Wyzwalające dzieło zapoczątkowane przez Jezusa rozciąga się więc także na misję popaschalną. Dokonane uzdrowienia wzbudzają radość. Zazwyczaj *χαρά* – „radość” – odnosi się u Łukasza do człowieka nawróconego (por. Łk 15, 7. 10; Dz 15,3). W naszym przypadku Ewangelista nie przedstawia jej jeszcze jako skutku nawrócenia Samarytan, ponieważ wpiery musi dojść do konfrontacji z „mocą” Szymona. Radość Samarytan wypływa także z faktu, że Filip głosił im orędzie Jezusa, ukazując Go jako Mesjasza⁵⁵.

Łukasz pozostawia na pewien czas postać Filipa i koncentruje się na działalności Szymona, który uprawiając magię⁵⁶, wprawiał w zdumienie⁵⁷ mieszkańców Samarii (por. ww. 9. 11), zanim przybył do tego miasta ewangelizator. Łukasz opisuje wpiery aktywność Filipa, następnie Szymona, aby później mogli się spotkać ze sobą. Konfrontacja między nimi była nieunikniona. Magiczne praktyki były bowiem rozpowszechnione w starożytności, szczególnie wśród pogan, czyli także w zhellenizowanej Samarii. W Nowym Testamencie jedynie Łukasz zajmuje się tym problemem i zaznacza całkowitą odmienność chrześcijaństwa od magii. Trudno było ją zdefiniować (działanie za pomocą sił wyższych niż naturalne) i odróżnić od praktyk synkretycznego hellenizmu. Wiara chrześcijańska dostrzegała w niej demoniczny wpływ⁵⁸. Szymon jest ukazany w podwójnym aspekcie: z jednej strony Łukasz ze względów apologetycznych podkreśla jego oszałamiającą zdolność jako maga, aby uwypuklić później niezwykle wielkość oraz nadzwyczajną i wyższą moc Zmartwychwstałego, z drugiej zaś Szymon jest tylko magiem, który od razu wzbudza u czytelnika negatywny odbiór⁵⁹. Samarytanie byli pod mocnym wrażeniem Szymona, który podobnie jak Teodas uważał się (por. Dz 5, 36) za kogoś wyjątkowego⁶⁰. W w. 10 Łukasz określa go jako „wielką moc Boga” (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη). Przymiotnik *μεγάλη* jest rodzaju żeńskiego („wielka”) i odnosi się do *δύναμις* – „moc”. Autor chciał przez to wyrazić, że Szymon nie tylko był nazwany „wielką mocą Boga”, ale rzeczywiście za taką uchodził albo

55 Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 410.

56 Szymon jest określony jako *μαγέυων* – „uprawiający magię”. Mag (*μάγος* – por. Dz 13, 6. 8) etymologicznie łączy się z perskim „magha” – „władza”. Pierwotnie termin *μάγος* wskazywał na członka szerepu kapłańskiego wśród Medów, którzy praktykowali codzienny kult ognia. W grece okresu hellenistycznego miał znaczenie nie tylko „perskiego kapłana ognia”, ale także „mistrza”, „maga”, a nawet „szarlatana”. W Dz *μάγος* oznacza „maga”, natomiast *μαγεία* – „sztuki magiczne”. Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 410.

57 Czasownik *εὐχισθῆμι*, który charakteryzował działalność Szymona, oznacza: „oszałamiać”, „wprawiać w zdumienie”, „odebrać rozum”, „pozbawić przytomności”.

58 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 341.

59 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 341.

60 Wyrażenie od „najmniejszego do największego” (w. 10) wskazuje na całość i podkreśla jeszcze bardziej sukces maga i jego uznanie przez wszystkich.

sam uważał, że taką jest. Określenie „wielka moc” nie jest wyjaśnione przez Łukasza. Pojawia się natomiast w późniejszych tekstach gnostycznych, nie ma jednak żadnej gwarancji, że gnostycyzm był czymś oczywistym w czasach Łukasza⁶¹. Na podstawie w. 10 Szymon był często nazwany mianem „Szymon Mag” i uznawany za pierwszego gnostyka, reprezentanta gnozy przedchrześcijańskiej⁶². Jednak takiej identyfikacji nie ma u Łukasza. W późniejszej tradycji Szymon staje się pierwszym heretykiem, założycielem sekty szymonian, która czciła go jako boga⁶³.

W w. 12 Łukasz ponownie powraca do postaci Filipa (por. ww. 5–8) i ukazuje rezultat jego misji, zgodnie ze schematem: głoszenie – słuchanie Słowa – wiara – chrzest – dar Ducha Świętego. Ewangelista nie mówi już o cudach. Prawdziwa wiara rodzi się ze słuchania, nie zaś z cudownych interwencji. Łukasz kładzie nacisk na proklamację słowa (por. Dz 13, 12). Przedmiotem głoszenia Filipa jest królestwo Boże oraz imię Jezusa Chrystusa. Królestwo Boże w w. 12 tworzy paralelizm do imienia Jezusa Chrystusa. Wobec tego głosić królestwo oznacza obwieszczać osobę Jezusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie. Dzięki ewangelizacji dokonanej przez Filipa Samarytanie otworzyli się na wiarę i przyjmowali chrzest. Szymon nie tylko stracił swych wielbicieli, ale również sam stał się chrześcijaninem. Potwierdza to zastosowane słownictwo: „uwierzył i został ochrzczony” (ἐπίστευσε καὶ βαπτισθεὶς – w. 13). Dla trzeciego ewangelisty przemiana Szymona jest autentyczna, nie zaś udawana. Jego zainteresowanie cudotwórczą mocą (por. Dz 8, 18) zaraz po nawróceniu objawia jedynie intencję narracyjną Łukasza, aby przygotować spotkanie Szymona z Piotrem (por. w. 20). Dlatego np. rodzące się pytanie, czy wspólnota nie zauważyła braku szczerości u Szymona, wykracza poza ramy tekstu⁶⁴.

Łukasz przedstawia Szymona jako chrześcijanina, są jednak historyczne wątpliwości, czy rzeczywiście Szymon nim był. Starożytne świadectwa temu przeczą. Ireneusz przekazuje, że Szymon udawał, iż przyjął chrześcijaństwo⁶⁵. Również Euzebiusz informuje, że Szymon symulował wiarę w Chrystusa aż

61 Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 411.

62 Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 411.

63 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, s. 343. Justyn Męczennik, który pochodził z Samarii i urodził się w Flavia Neapolis (starożytne Sychem, obecnie Nablus), przekazuje, że rodzinnym miastem Szymona była samarytańska Gitta, ale nie określa Szymona jako gnostyka (por. Justyn, *Apologia* 1, 26, 1–6; 1, 56, 2; *Dialogus cum Tryphone* 120, 6; Ireneusz, *Adversus haereses* 1, 23, 1–2; 1, 16; 1, 20). Gnostycyzm datuje się na połowę II w., chociaż jest możliwe, że w Nowym Testamencie znajdują się elementy protognostyczne, jednak żaden z nich nie jest jasny ani jednoznaczny. Historyczna postać Szymona nie jest nam dobrze znana, ale nie ma to znaczenia dla funkcji, jaką mu przypisuje Łukasz w Dz. Por. L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, red. D. J. Harrington, Collegeville, Minnesota 1992, s. 152.

64 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 345.

65 Por. Ireneusz, *Adversus haereses* 1, 23, 1.

do tego stopnia, że dał się ochrzcić⁶⁶. Łukasz ma jednak swoje cele. Nic nie wspomina o konflikcie, który w sposób konieczny musiał powstać w zetknięciu się misji chrześcijańskiej z Szymonem i w ogóle magią. Chce natomiast podkreślić fakt, że nie ma porównania między proklamacją chrześcijańską, której towarzyszą znaki, a praktyką magii. Wyższość i autentyczność misji chrześcijańskiej nie podlegają dyskusji. Tłum, zafascynowany wcześniej magicznymi sztukami Szymona, teraz kroczy za Filipem i podziwia jego cuda i znaki. Łukasz zaznacza, że Szymon był zawsze blisko Filipa (por. w. 13), mimo to ten ostatni znika w sposób nieoczekiwany ze sceny, ustępując miejsca Piotrowi i Janowi.

10. Misja Piotra i Jana w Samarii

Nawrócenie Samarytan Łukasz przedstawia w sposób ogólny: „Samaria przyjęła słowo Boże”, czyli stała się chrześcijańska (por. Dz 11, 1; 17, 11; por. także Łk 8, 13; 1 Tes 1, 6)⁶⁷. W języku pierwotnego Kościoła dany region uchodził za chrześcijański, gdy znajdowały się w nim wspólnoty chrześcijańskie (por. Rz 15, 26; 2 Kor 9, 2)⁶⁸. Apostołowie, czyli grono Dwunastu, którzy pozostali w Jerozolimie (por. Dz 8, 1), posłali do Samarii Piotra i Jana (por. w. 14), zatem dwóch najbardziej reprezentatywnych członków. Jan, podobnie jak w Dz 3, 1, nie odgrywał żadnej aktywnej roli i nie będzie już później wymieniany w Dziejach jako ewangelizator (por. Dz 12, 2). Motywem posłania uczniów nie było ustanowienie hierarchii albo troska o zachowanie ortodoksji, lecz pragnienie, aby Kościoły w Samarii miały jedność z Kościołem założonym na fundamencie Apostołów⁶⁹.

Dz 8, 16–17 mają swoją paralelę w 19, 5–6 obejmującą chrzest w imię Jezusa oraz nałożenie rąk⁷⁰, które przekazuje Ducha Świętego. Z chrztem Łukasz łączy przebaczenie grzechów, natomiast dar Ducha wiąże się z modlitwą i nałożeniem rąk. Były to dwa momenty tego samego rytualnego, dwa aspekty, które teraz Łukasz oddziela, mając na uwadze pouczenie, jakiego chce

66 Por. Euzebiusz, *Historia ecclesiastica* 2, 1, 11.

67 Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 412.

68 Por. E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, Göttingen 1968, s. 254, przyp. 4.

69 Por. J. Dupont, *Nouvelles Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984, s. 311n.

70 Nałożenie rąk jest gestem, który Kościół przejął z judaizmu i posługiwał się nim przy różnych okazjach: udzielając chrztu (por. Dz 8, 17; 19, 6), posyłając na misję (por. Dz 13, 3), powierzając komuś urząd (por. Dz 6, 6), modląc się o uzdrowienie (por. Dz 5, 12; 9, 12. 17; 28, 8). Nie chodzi tutaj o znak czy symbol, lecz o gest, który uświadamia, że apostołowie jako słudzy Słowa posłani przez Zmartwychwstałego przyjęli moc (δύναμις), którą można przekazać ochrzczonym. Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 347.

udzielić⁷¹: nawróceni Samarytanie wchodzą pełnoprawnie do Kościoła założonego na apostołach⁷². Łukasz zatem oddziela, aby jednoczyć⁷³. Nie należy izolować rytu nałożenia rąk od kontekstu chrzcielnego i uznawać go jako prawo wyłącznie zarezerwowane dla apostołów. W Dz 19, 17 Ananiasz dokonuje tego samego rytu, nakładając ręce na Szawła.

Postawa Szymona jest niewytłumaczalna (por. w. 18), wzięwszy pod uwagę, że przyjął chrzest i otrzymał Ducha Świętego, podobnie jak apostołowie i inni Samarytanie. Wciąż manifestuje znaki swej nieodrodzonej natury⁷⁴. Nie interesuje go więcej władza czynienia cudów, lecz możliwość przekazywania Ducha innym i zapewne związany z tym prestiż⁷⁵. Dar ten chciał nabyć za pieniądze (por. ww. 18. 20), dlatego też od jego imienia pochodzi symonia, czyli handel dobrami duchowymi. Żądanie Szymona ma rodowód szatański (por. Łk 4, 6), dlatego zostało tak surowo ocenione przez Piotra (por. w. 19). Piotr podobnie jak w przypadku Ananiasza i Safiry (por. Dz 5, 1–11) demaskuje zło zagnieżdżone w sercu Szymona: „Twoje pieniądze razem z tobą niech będą na zgubę” (τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν – w. 20). Wyrażenie to inspirowane jest Biblią. Zguba (ἀπώλεια) jest synonimem śmierci, piekła (por. Iz 34, 12; Ba 4, 6; Syr 51, 2), czyli przeciwieństwem zbawienia. Całość zaś przytoczonej formuły oznacza przekleństwo⁷⁶, które zawiera również wyłączenie ze wspólnoty (ekskomunikę⁷⁷) w przypadku braku skruchy. Formuła „nie masz części ani losu” (οὐκ ἔστιν σοὶ μερίς οὐδὲ κληροσ – w. 21) odnosiła się pierwotnie przede wszystkim do lewitów, którzy nie mieli udziału ani dziedzictwa w Izraelu (por. np. Pwt 12, 12; 14, 29). W naszym zaś kontekście oznacza, że Szymon nie ma uczestnictwa w „słowie”, które oznacza tutaj proklamację chrześcijańską (por. np.: Dz 4, 4. 29; 6, 4; 8, 4. 21; 11, 19). Serce Szymona nie jest więc prawe przed Bogiem (por. LXX Ps 77, 37).

Piotr nawołuje Szymona do nawrócenia (por. w. 22)⁷⁸. Apostoł rozumie, że chrzest chrześcijański nie usuwa całkowicie tendencji do zła. W przypadku Szymona skłonność ta objawiła się w intencji jego serca, aby nabyć za prymitywny materializm rzeczywistość całkowicie duchową. Wyrażenie „żółć gorzka” (w. 23) nawiązuje do Dt 29, 17, gdzie między innymi czytamy: μή τις

71 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 347.

72 Por. F. F. Bruce, *The Book of the Acts...*, dz. cyt., s. 170.

73 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 347.

74 Por. F. F. Bruce, *The Book of the Acts...*, dz. cyt., s. 171.

75 Por. F. F. Bruce, *The Book of the Acts...*, dz. cyt., s. 171.

76 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 350.

77 Por. K. Kliesch, *Apostelgeschichte*, Stuttgart 1986, s. 77; E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 305.

78 Grecka μετάνοια – nawrócenie – zakłada podwójny ruch: skrucenie serca, żal za popełnione winy (odwrócenie się od zła) oraz zwrot ku Bogu.

ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρία, czyli dosłownie: „niech nie będzie między wami korzenia rosnącego w górę w żółci i gorzkości”. Obraz ten pojawia się w kontekście napomnienia, aby nie ulec bałwochwalstwu. Piotr stwierdza zatem pośrednio, że Szymon jest idolatrą, uważa, że pieniądze są ponad darami duchowymi. Natomiast syntagma σύνδεσμος⁷⁹ ἀδικίας (w. 23) jest aluzją do Iz 58, 6, gdzie czytamy, na czym polega prawdziwy post. Jednym z jego elementów jest wezwanie λυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας, czyli „rozwiąż cały węzeł nieprawości”. W naszym przypadku σύνδεσμος ἀδικίας wskazuje, że Szymon jest związany przez nieprawość, czyli przez nią opanowany, uwięziony. Jedynie Bóg może go wyzwolić zarówno z bałwochwalstwa, jak i nieprawości. Słowa Szymona „módlcie się za mną” sugerują, że zwraca się do Piotra i Jana, którego obecność jest wspomniana w sposób pośredni. Łukasz kładzie nacisk na „wy”⁸⁰. Szymon prosi zatem o wstawiennictwo Kościoła. Można ten fakt rozumieć jako znak pokory z jego strony (por. Łk 18, 14b) albo interpretować w sensie całkowitej porażki magii zmuszonej uznać wyższość władzy apostołskiej. Jego prośbę należy traktować jako szczerą, wpływającą z prawdziwej skruchy⁸¹. Opis Łukasza kończy się łaskawie dla Szymona, w przeciwieństwie do późniejszej tradycji o jego apostazji⁸². Ewangelista kończy epizod działalności misyjnej w Samarii, posługując się ogólnym summariem dającym wrażenie zakończenia misji. Dwaj apostołowie, wracając do Jerozolimy, skąd zostali posłani, ewangelizowali także samarytańskie wioski (por. w. 25). Naśladowali zatem zwyczaj Jezusa i Jego uczniów (por. Łk 8, 1; 9, 6; 13, 22).

Podsumowanie

Perykopy J 4, 1–42 oraz Dz 8, 5–25 poruszają temat ewangelizacji Samarytan uważanych przez Żydów za schizmatyków. Misja wśród nich jest ważnym etapem, prelude do proklamacji słowa Bożego całemu światu. Ewangelizatorem Samarii *par excellence* jest Jezus, który spotykając się z Samarytanką, objawił jej prawdę o żywej wodzie, czyli Duchu Świętym, którego jest Dawcą. Komunikuje jej, że Prawo w porównaniu do Ducha jest jak stojąca woda, która nie ma świeżości. Duch zaś jest jak źródło, żywy strumień, który pul-

79 Termin σύνδεσμος oznacza węzeł, przewiązanie, wiązkę.

80 Por. C. K. Barrett, *Acts. A. Shorter Commentary*, London–New York 2002, s. 122.

81 Kodeks Bezy dodaje po słowach „Módlcie się za mną do Pana, aby nie spotkało mnie nic z tego, coście powiedzieli” kolejne zdanie: „Ten Szymon wiele płakał i nie przestawał” (oj polla klaiwn ou dielimpanten).

82 Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli...*, dz. cyt., s. 414.

suje i sprowadza cele człowieka do pragnienia życia wiecznego. Samarytanie w osobie Samarytanki dowiadują się o nowym kulcie w Duchu i prawdzie, niezwiązanym z konkretnym miejscem, lecz z poznawaniem Jezusa i Jego objawienia o Ojcu. Wyznanie Samarytan, że Jezus jest Zbawicielem świata, stanowi *climax*⁸³ wszystkich atrybutów zastosowanych wobec Jezusa w ciągu całej narracji: „Żyd” (w. 9), „Pan” (w. 11), „prorok” (w. 19), „Mesjasz”, „Chrystus” (w. 25), „Ja jestem” (w. 26), „Chrystus” (w. 29), „człowiek”. Określenia te ukazują wzrastającą świadomość Samarytanki i Samarytan w poznawaniu ich Rozmówcy i przyniosły owoc w postaci przyłgnięcia do prawdziwej wiary. Misja Jezusa domagała kontynuacji i przewyciężenia dystansu uczniów wobec bałwochwalczej Samarii. Dz 8, 5–25 ukazują ewangelizację miasta Samarii dzięki działalności diakona Filipa oraz apostołów Piotra i Jana. Apel Jezusa został zatem podjęty. Samaria, będąca pod wpływem i urokiem Szymona Maga, opowiedziała się za chrześcijańską wiarą. Proklamacja królestwa Bożego, czyli osoby Jezusa Chrystusa, okazała się mocniejsza od magicznych sztuk Szymona. Apostołowie Piotr i Jan przekazali Samarytanom Ducha Świętego, tym samym potwierdzili jedność między Kościołem w Samarii a Kościołem założonym na fundamencie apostołów. Łukasz ukazał, że żadna demoniczna moc nie ma takiej władzy, aby powstrzymać pochod prawdziwej wiary⁸⁴. Aby to uwypuklić, podporządkował historię związaną z Szymonem Magiem własnym teologicznym celem.

83 Por. J. H. Neyrey, *The Gospel of John*, Cambridge 2007, s. 99.

84 Por. także K. Pilarczyk, *Szymon Mag w Dziejach Apostolskich (8, 4–25). Miejsce narracji w strukturze księgi i jej znaczenie*, w: *Dobrze jest dziękować Panu (Ps 92, 2). Księga Jubileuszowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 70. rocznicę urodzin*, red. J. Kręciłło, B. Strzałkowska, Warszawa 2021, s. 527.



SPIS TREŚCI

- 7 ♦ *Przedmowa*
- 11 ♦ *Gratulacje*
- 13 ♦ *Na 40-lecie pracy w naszym seminarium*
- 15 ♦ *Sylwetka i bibliografia Jubilata*
- 25 ♦ *Wykaz publikacji*

- 31 ♦ ks. Roman Bartnicki ♦ *Poprzednik Jezusa – Jan Chrzciciel (Mk 1, 1–8 i par.)*
- 49 ♦ ks. Marcin Chrostowski ♦ *Zdrada czy dowód miłości?*
- 65 ♦ Tomasz Maria Dąbek OSB ♦ *Uczeń Piotra i Pawła, wierny, zwięzły Przekaziciel Dobrej Nowiny*
- 77 ♦ Andrzej S. Jasiński OFM ♦ *Agonia Jerozolimy (Jr 1–6)*
- 93 ♦ ks. Tomasz Jelonek ♦ *Kalendarz żydowski*
- 115 ♦ Anna Emmanuela Klich OSU ♦ *Przebity bok Jezusa (J 19, 31–37)*
- 129 ♦ Antoni Kordowisko OFM ♦ *Apostoł słowa Bożego*
- 139 ♦ Wojciech Kosek ♦ *Typologia zanurzenia w Mojżesza (Chrystusa) (1 Kor 10, 1–2) jako źródło nauczania św. Pawła o Eucharystii*
- 159 ♦ ks. Marcin Kowalski ♦ *Lew w starciu z orłem*
- 193 ♦ ks. Artur Malina ♦ *Czy Ewangelia według św. Marka mówi o sercu Jezusa?*
- 205 ♦ Franciszek Mickiewicz SAC ♦ *Jezus jako Mesjasz w J 10, 22–30*
- 217 ♦ Aleksandra Nalewaj ♦ *Dialogue between the New Testament and the Old Testament in light of the Meeting at the Well (John 4:1–42)*
- 231 ♦ Joanna Nowińska SM ♦ *Wielopłaszczyznowość παραρρησία w postawie Jezusa w Ewangelii według św. Jana*
- 247 ♦ ks. Nikos Skuras ♦ *Służba Bogu jako wynik relacji osobowej do Ojca*
- 269 ♦ ks. Antoni Tronina ♦ *Mojżesz, Jezus i dom Boży (Hbr 3, 1–6)*
- 283 ♦ Anna Maria Wajda ♦ *Elementy symboliki biblijnej na wizerunku Jezusa Miłosiernego pędzla Eugeniusza Kazimirowskiego*
- 305 ♦ Paweł Wańczyk ♦ *Nieemożliwość nawrócenia czy miłosierdzie Boże?*
- 315 ♦ Stanisław Witkowski MS ♦ *Ewangelizacja Samarytan*

Siedemdziesiąte urodziny ks. prof. dr. hab. Stanisława Hałasa SCJ pragniemy uczcić księgą pamiątkową. Jest to wyraz naszej wdzięczności dla Jubilata, który całe życie poświęcił formacji biblijnej duchownych i świeckich studentów — najpierw Papieskiej Akademii Teologicznej, a następnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Po uzyskaniu stopnia doktora nauk biblijnych w 1989 roku na Biblicum w Rzymie powrócił do Polski i zgłosił się do pracy na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej. Dał się poznać jako człowiek o szerokich horyzontach i ogromnej wiedzy, posiadający bardzo solidny warsztat badawczy Pisma Świętego, dobry i koleżeński, a wobec swoich słuchaczy — bardzo ojcowski. [...] Zawsze był mocno wyczulony na prawdę, dobro i piękno. Dało się to zauważyć w solidnie przygotowanych zajęciach. Prezentacje zawsze były dopracowane i odpowiednio zilustrowane, aby mogły zachwycić słuchaczy. Zwracał uwagę na detale, które pomagały zrozumieć przedstawiane obrazy. Chcąc ukazać wielkość budowli, dla zobrazowania perspektywy starał się prezentować zdjęcia, na których były elementy znane słuchaczom. Niezwykle dbający o wierność Kościołowi w przekazywanych prawdach. Ilekroć dochodziły do niego wiadomości o jakichkolwiek nieprawidłowościach, mocno je przeżywał i po bratersku piętnował.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-63241-52-0



9 788363 24 1520