

Hermeneutica et Judaica 10



MOC SŁOWA ŻYCIA W PISMACH ŚW. PAWŁA



Bp prof. dr hab. Roman Pindel, Biskup Bielsko-Żywiecki, urodził się 18 listopada 1958 roku w Oświęcimiu. Od 1 października 1986 roku był zatrudniony na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Do przejścia na emeryturę 22 lutego 2024 roku pracę na uczelni bp Roman Pindel łączył z innymi obowiązkami: od sierpnia 2004 roku pełnił funkcję Ojca Duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej, a w latach 2011–2013 był Rektorem tegoż seminarium.

16 listopada 2013 roku papież Franciszek mianował go biskupem diecezji bielsko-żywieckiej. Święcenia biskupie przyjął 6 stycznia 2014 roku w Katedrze św. Mikołaja w Bielsku-Białej.

Moc Słowa Życia
w pismach św. Pawła

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Katedra Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki

Hermeneutica et Judaica • 10

Redaktorzy serii
bp prof. dr hab. Roman Pindel
dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB, prof. UPJPII

Moc Słowa Życia w pismach św. Pawła

redakcja naukowa
Sylwester Jędrzejewski SDB
Roman Mazur SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2024

Projekt okładki
ks. Piotr Góra

Na okładce
Obraz Enrique Simoneta pt. *Ścięcie św. Pawła*
z roku 1887 w Katedrze w Maladze (fot. ks. Piotr Góra)

Recenzje wydawnicze
ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas SCJ
ks. dr hab. Jan Klinkowski, prof. PWT


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

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



ISBN 978-83-8370-061-8 (druk)
ISBN 978-83-8370-062-5 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700625>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel. +48 12 422 60 40, wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>



Arcybiskup Marek Jędraszewski
Metropolita Krakowski

Drodzy Czytelnicy,

Ksiądz Biskup Roman Pindel na swoje zawołanie biskupie wybrał słowa: „Verbum Vitae continentis” – „Trzymajcie się mocno Słowa Życia”. Posługa Słowu Życia była obecna w życiu Księdza Biskupa w czasie jego posługi kapłańskiej, a następnie ojca duchownego i rektora seminarium. Umocnienie w Słowie Życia zapewne wielokrotnie odnajdywał jako wykładowca Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a później Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, gdzie pełnił funkcję kierownika Katedry Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki. To z inicjatywy Jego Ekscelencji powstała niniejsza seria naukowa.

W 1998 roku Jean-Louis Chrétien napisał książkę *Arka słowa*. Całe dzieło miało na celu odpowiedź na pytanie, „jak i dlaczego nasze słowo jest miejscem przyjmowania świata” (J. L. Chrétien, *L'arche de la parole*, Paris 1998, s. 11). Zdaniem Chrétiena dzieje się tak, ponieważ poprzez wypowiedanie słów budujemy arkę Bożemu Słowu, które przy stworzeniu świata obdarowało człowieka wszelkim bytem. Zmarły pięć lat temu francuski fenomenolog, ujawniając swoje inklinacje hermeneutyczne, wskazał głębszą przyczynę takiego stanu rzeczy. Według niego każde „prawdziwe słowo jest wdzięcznością i wychwalaniem tego rodzaju, że sensem języka staje się uwolnienie eucharystii obecnej w sercu każdego bytu” (E. Tourpe, *Jean-Louis Chrétien, L'arche de la parole (Épiméthée)*,

Un vol. 21, 5 × 15 de 205 pp. Paris, Presses universitaires de France, 1998. Prix : 129 FF, „Revue Philosophique de Louvain” 96 (1998) nr 3, s. 554).

Życzę, by zapośredniczona w słowie Eucharystia, pod której osłoną skrywa się Boski Logos, była nieustannym źródłem łask dla wszystkich inspirujących się dorobkiem naukowym ks. bpa prof. Romana Pindla. Niech wierne trwanie przy Słowie Życia przynosi wszystkim głęboką radość, pokój i wdzięczność. Niech Chrystus przybity do krzyża, będąc „najbardziej wymownym słowem miłości” (Franciszek, Encyklika *Dilexit nos*, 46), udzieli wszystkim łaski trwania w Jego Boskim Sercu.

+ Marek Jędraszewski

✠ Marek Jędraszewski
Arcybiskup Metropolita Krakowski

Kraków, 24 października 2024



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ks. prof. dr hab. Robert Tyrała
rektor

Ekscelencjo,
Księżę Biskupie,

Jubileusz, który dzięki Opatrzności Bożej dane jest Księdzu Biskupowi przeżywać, z pewnością jest okazją do dziękczynienia Bogu. Jest to także okazja dla nas, by podziękować za znaczący wkład w życie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Gdy Ksiądz Profesor przyjmował święcenia biskupie w 2014 roku, obrał jako swoją dewizę słowa „Verbum Vitae continentis” i – jak widzimy – przez te wszystkie lata to, by trzymać się mocno Słowa Życia, stało się programem pasterskiego posługiwania. Dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II pozostanie Ksiądz Biskup zapamiętamy jako ten, który nauczał z wielką pasją i stał się nauczycielem Słowa Życia zawartego w Piśmie Świętym.

Doktorat napisany pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Tomasza Jelonka, pt. *Chrystus jako Arcykapłan współczujący według Listu do Hebrajczyków*, a zwłaszcza habilitacja, pt. *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21*, jednoznacznie ukierunkowały działania naukowe na Nowy Testament, zwłaszcza na nauczanie św. Pawła. dopełnieniem stała się monografia profesorska pt. *Magia czy Ewangelia. Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*.

Zapisał się Ksiądz Profesor na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II jako kierownik Katedry Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki. Studenci mogliby powiedzieć wiele o ciekawych wykładach z biblistyki. Bardzo owocna była też współpraca ogólnopolska i zagraniczna oraz liczne konferencje naukowe. Dziękujemy za pracę na uniwersytecie w latach 1986–2024, w tym czasie wypromował Ksiądz Profesor 48 magistrów oraz 7 doktorów teologii, a także napisał 20 książek i 72 artykuły naukowe. Tak wiele popularnonaukowych. To wszystko raz jeszcze potwierdza, że „Verbum Vitae continentis”.

Św. Hieronim, pewnie duchowy mistrz dla Księdza Profesora, mawiał: „Pismo Boże często czytaj, a raczej, świętej lektury nigdy z rąk nie wypuszczaj”. A papież Franciszek, przypominając postać tego łacińskiego ojca w 2020 roku, dodawał: „chrześcijaństwo czyni was spadkobiercami niezrównanego dziedzictwa kulturowego, które powinniście objąć w posiadanie. Bądźcie pasjonatami tej historii, która jest waszą. Ośmielcie się spojrzeć na tego niespokojnego młodzieńca Hieronima, który, jak postać z przypowieści Jezusa, sprzedał wszystko, co posiadał, aby nabyć «drogocenną perłę» (Mt 13, 46)”.

Jestem przekonany, że tak się stało w życiu Czcigodnego Jubilata, bo sprzedał wszystko, co miał, i nabył tę drogocenną perłę wiary i rozumienia Pisma. Niech więc Bóg, któremu służy Ksiądz Biskup, da światło Ducha Świętego, potrzebne Boże łaski i zdrowie, a w relacji do drugiego człowieka – otwarte serce i nieustanne trzymanie się Słowa Bożego.

Z wyrazami szacunku i wdzięczności,



Kraków, 4 listopada 2024
Wspomnienie św. Karola Boromeusza



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ks. dr hab. Witold Ostafiński, prof. UPJPII
działek Wydziału Teologicznego

„Największym darem, jaki możemy dać innym,
jest nasza wdzięczność”.

Niezmierny to zaszczyt dołączyć do *tabula gratulatoria* monografii naukowej dedykowanej Księdzu Biskupowi Romanowi Pindlowi z okazji 65. rocznicy urodzin, długoletniemu pracownikowi i przyjacielowi Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, który był związany z naszym środowiskiem naukowym od 1986 do 2024 roku, co daje 40 lat wspólnej drogi. Nie sposób tu nie wspomnieć o jego wybitnym wkładzie w rozwój uczelni, dokonaniach w bibliistyce, nie tylko polskiej, lecz także światowej, oraz o ogromie pracy naukowej, która wydała owoc w postaci imponującego dorobku naukowego. Niech liczby przemówią tu same za siebie: 20 monografii naukowych, ponad 70 artykułów, kilkadziesiąt publikacji popularnonaukowych, setki przeprowadzonych zajęć dydaktycznych.

Bp prof. dr hab. Roman Pindel dał się poznać jako wybitny pracownik naukowy i dydaktyk, a według relacji i wspomnień studentów – wykładowca zawsze bardzo dobrze przygotowany do zajęć, umiejący doskonale przekazać nie tylko wiedzę, lecz także umiłowanie słowa Bożego, co znalazło wyraźną kontynuację w przyjętej przez Jubilata dewizie biskupiej „*Verbum Vitae continentes*” – „Trzymajcie się Słowa Życia”, zaczerpniętej z Listu św. Pawła do Filipian.

Jako dziekan Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie mam więc zaszczyt w imieniu swoim oraz wszystkich pracowników, studentów i całej społeczności Wydziału Teologicznego skierować w stronę Jubilatą serdeczne wyrazy wdzięczności wyrażone w tych prostych słowach: dziękujemy i Bóg zapłać!

Życzymy Księdzu Biskupowi wielu łask Bożych, pokoju ducha, czasu na osobiste refleksje oraz dalsze zgłębianie słów Pisma Świętego.

Z serdecznym podziękowaniem oraz zapewnieniem o pamięci i modlitwie,

Handwritten signature in blue ink, reading "ks. Witold Ostafiński".

ks. dr hab. Witold Ostafiński, prof. UPJPII
dziekan Wydziału Teologicznego

Przedmowa

Niniejszy 10 tom serii wydawniczej Hermeneutica et Judaica upamiętnia 65. rocznicę urodzin ks. bpa prof. Romana Pindla. Biskup bielsko-żywiecki, który sprawuje pieczę pasterską nad powierzoną mu diecezją od 2014 roku, jest znanym i cenionym biblistą, naukowcem oraz popularyzatorem Biblii i wiedzy biblijnej, duszpasterzem, wychowawcą i moderatorem. Środowisko biblijne zawdzięcza Jubilatowi bardzo wiele. Od 1986 roku jest bardzo cenionym wykładowcą Papieskiej Akademii Teologicznej, a następnie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Na Wydziale Teologicznym tegoż uniwersytetu pełni funkcję kierownika Katedry Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki. Pod jego opieką, jako promotora, powstawały magisteria i doktoraty. Ksiądz biskup był recenzentem w przewodach doktorskich, habilitacyjnych oraz w procedurach o nadanie tytułu profesora. Sam skorzystałem z kompetencji naukowej i ogromnej życzliwości Jubilata, był bowiem jednym z recenzentów w moim przewodzie o tytuł profesora. Długa lista publikacji – zarówno tych drukowanych, jak i tych, które wykorzystują współczesne środki przekazu (audiobooki, e-booki) – w postaci książek, artykułów naukowych i popularnonaukowych, homilii, recenzji, odezów czy listów biskupich, pozwala nam dostrzec w księdzu biskupie człowieka, który na co dzień żyje Słowem Bożym i dla którego jest Ono przedmiotem zarówno badań naukowych, jak i „aktualnym słowem Bożym”. Cała działalność Jubilata jest znakomitą ilustracją słów

z dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku – *Interpretacji Biblii w Kościele* – przypomnianych także przez papieża Benedykta XVI w jego posynodalnej adhortacji *Verbum Domini*: „W swojej pracy interpretacyjnej egzegeci katoliccy nie powinni nigdy zapominać, że tym, co interpretują, jest Słowo Boże. Ich zadanie nie kończy się wraz z rozróżnieniem źródeł, określeniem form lub wyjaśnieniem zabiegów literackich. Cel ich pracy zostaje osiągnięty dopiero wtedy, gdy wyjaśnią sens tekstu biblijnego jako aktualnego słowa Bożego” (33). Aktualizacyjny charakter Słowa Bożego jest przejawem mocy tego Słowa. Wielu badaczy studiuje Biblię jako jeden z pomników literatury starożytnej, na równi np. z *Enuma Elis* czy *Gilgameszem*, zapominając przy tym, że Biblia jest Słowem, które wciąż trwa i nadal kształtuje miliony ludzi na całym świecie nie tylko w ich zachwycie nad jego pięknem, lecz także w ich codzienności, wyborach, poszukiwaniach i powrotach do Boga, w ich wierze i nadziei, wiodących do miłości Boga i bliźniego.

Księga ta nosi tytuł *Moc Słowa Życia w pismach św. Pawła*. Wpisuje się on znakomicie w zawołanie biskupie Jubilata „*Verbum Vitae continentes*” („Trzymający się mocno Słowa Życia”), które można potraktować jako zachętę nawiązująca do słów św. Pawła z Listu do Filipian: „Trzymajcie się mocno Słowa Życia, abym mógł być dumny w dniu Chrystusa, że nie na próżno biegłem i nie na próżno się trudziłem” (Flp 2, 16). Sam Jubilat jest wierny temu zawołaniu, tzn. jest trzymający się Słowa Życia, ale zarazem chce w swojej posłudze odgrywać rolę świętego Pawła. W pracy naukowej znakomicie zauważa rolę ludzkich autorów tekstów biblijnych, którzy swoimi umiejętnościami, chociażby retorycznymi, potrafili uwypuklić moc Słowa Bożego. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć rozprawę habilitacyjną księdza biskupa pt. *W obronie Prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21*. Jest to słowo, które nieustannie oddziałuje na zwyczajnego odbiorcę, a także na twórców kultury, stąd w analizach Jubilata nie brakuje artykułów poświęconych „historii oddziaływania tekstu” (*Wirkungsgeschichte*). Cała refleksja Jubilata podkreśla moc Słowa. Często ta refleksja jest prowokacyjna, tak jak prowokacyjne jest Słowo Boże, o którym autor Listu do Hebrajczyków mówi, że jest „żywe i skuteczne, ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha,

stawów i szpiku, zdolne osądzić zamiary i myśli serca” (Hbr 4, 12). Taki charakter mają audiobooki Jubilata – można w tym miejscu wspomnieć tylko niektóre tytuły: *Być dobrym czy wierzącym?*, *Czy to już magia, czy jeszcze religia?*, *Uzdrowienie przez Słowo Boże*, *Czy tylko Bóg może pomóc?* – które uwypuklają prawdę, przypominaną przez Benedykta XVI: „Prędzej czy później okazuje się, że posiadanie, przyjemność i władza nie są zdolne zaspokoić najgłębszych pragnień serca człowieka. On bowiem do budowy własnego życia potrzebuje solidnych fundamentów, które trwają również wtedy, gdy zabraknie ludzkich pewników. Rzeczywiście «słowo Twe Panie, trwa na wieki, niezmiennie jak niebiosas», a wierność Pana trwa «z pokolenia na pokolenie» (Ps 119 [118] 89–90), i dlatego człowiek budujący na tym słowie, buduje dom własnego życia na skale (por. Mt 7, 24)”¹.

Niniejsza publikacja zawiera różne teksty, które skupiają się zarówno na problematyce egzegetycznej bliskiej Jubilatowi, jak i wielu innych tematach. Stanowią one owoc wysiłku wielu osób w poznawaniu i zgłębianiu Słowa Życia. Są one wyrazem wdzięczności i uznania całego środowiska biblijnego. Księżę Biskupie Romanie, już teraz możesz być – parafrazując słowa św. Pawła – dumny, że nie na próżno biegłeś i nie na próżno się trudziłeś, skoro Twoja posługa Słowu Bożemu pobudziła wielu do refleksji i obyś był taki dumny również „w dniu Chrystusa” ze wszystkich, których spotkałeś w swojej posłudze Słowu. Do tych życzeń przyłączają się wszyscy bibliści zrzeszeni w Stowarzyszeniu Biblistów Polskich, którego i Ty, Księżę Biskupie, jesteś członkiem. *Ad multos annos.*

ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki
przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich




¹ Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, 10.

Pisma św. Pawła jako główny motyw badań prowadzonych przez biskupa Romana Pindla

Sylwester Jędrzejewski SDB

 <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106>  sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Roman Mazur SDB

 <https://orcid.org/0000-0002-8192-9262>  roman.mazur@upjp2.edu.pl
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Seria wydawnicza Katedry Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie prezentuje swój 10 tom. Pierwszy ukazał się w 2008 roku, jeszcze w Papieskiej Akademii Teologicznej, i był realizacją zamysłu o prezentacji prac pracowników i studentów katedry. Jednym z celów było powstanie platformy do prezentacji badań sygnalnych doktorantów, wybranych tekstów z ich prac oraz pokazywanie zagadnień, którymi zajmują się pracownicy katedry. Innym celem było publikowanie wystąpień badaczy z polskich i zagranicznych ośrodków akademickich, uczestniczących w sympozjach organizowanych przez katedrę, poświęconych refleksji nad nauce papieskiej oraz dokumentem Papieskiej Komisji Biblijnej dotyczącym zagadnień biblijnych i teologicznych. Pomysłodawcą takiej strategii, realizowanej z pomocą ks. Sylwestra Jędrzejewskiego SDB, był ówczesny kierownik katedry ks. prof. dr hab. Roman Pindel, dziś biskup bielsko-żywiecki. Dziesiątym tomem serii chcemy uhonorować i podkreślić zasługi ks. bpa prof. dra hab. Romana Pindla w akademickiej

posłudze myślenia. Serdeczne podziękowanie składamy Wielkiemu Kanclerzowi naszego Uniwersytetu arcybiskupowi prof. drowi hab. Markowi Jędraszewskiemu za skierowane słowo do czytelników i do biskupa Romana Pindla. Środowisko biblijne w Polsce wyraża swoją wdzięczność w liście przesłanym przez prezesa Stowarzyszenia Bibliistów Polskich – ks. prof. dra hab. Dariusza Koteckiego. Społeczność Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie reprezentuje słowo rektora ks. prof. dra hab. Roberta Tyrały i dziekana Wydziału Teologicznego ks. dra hab. Witolda Ostafińskiego, prof. UPJPII. Wyrazy wdzięczności składamy również autorom zaprezentowanych tekstów.

Tytuł *Moc słowa życia w pismach św. Pawła* odzwierciedla zakres i tematykę badań prowadzonych przez ks. bpa prof. Romana Pindla. Prezentację jego drogi akademickiej i dorobku naukowego przedstawił ks. Piotr Góra w *Naukowym curriculum vitae ks. bpa prof. Romana Pindla*.

O. Tomasz M. Dąbek OSB przedmiotem swojej refleksji uczynił biskupią dewizę ks. bpa prof. Romana Pindla, wziętą z Flp 2, 16: „Verbum Vitae continentes” – „Trzymać się mocno Słowa Życia”. W Starym Testamencie życie było podstawową cechą i darem Jedyne Boga. W analizie tekstów biblijnych z *Corpus Joanneum* autor wskazał na różne znaczenia Słowa Życia. Ich zwieńczeniem jest Słowo Życia w Osobie Jezusa Chrystusa. Poprzez przytoczenie i analizę tekstów z *Corpus Paulinum*, zawierających czasownik ἐπέχω, o. Dąbek wysnuł wnioski, że trwanie przy Słowie Życia skutkuje owocnością pasterskich zadań, spełnianych w Kościele przez pasterzy, teologów, biblistów, katechetów, a także chrześcijańskich rodziców. Warunkiem spełnienia misji jest szukanie głębszego rozumienia Objawienia Bożego, aby trwając przy nim, skutecznie je przekazywać.

Ks. Wojciech Węgrzyniak w tekście *Paweł w Psalmach? Rz 3, 10–18 a Ps 14* postawił sobie cel znalezienia wzajemnych referencji między Ps 14, 1–3 i Rz 3, 10–18. Św. Paweł niejednokrotnie odwoływał się w swoich listach do Pisma, także do Psalmów. Jednakże interesującą kwestią jest ewentualny wpływ Pawła na przekaz Ps 14 w tradycji chrześcijańskiej. Cytacje Ps 14 przez Pawła w Rz mają formę kateniczną. Autor rozpatrzył najpierw sytuację tekstualną Ps 14, 1–3 i Rz 3, 10–18.

Wziął pod uwagę Kodeks Leningradzki i różne jego warianty – Septuagintę w różnych wersjach manuskryptów i recenzji, przekłady łacińskie i wersje: arabską, saidzką, bohairydzką oraz etiopską. Szczegółowo przeanalizował także pod względem tekstualnym Rz 3, 10–18. Następnie dokonał komparatystycznej analizy zbieżnych wersetów obu tekstów. Dostrzegł m.in. dość swobodny – czasem pomijający – sposób cytowania Psalmu 14 w Liście do Rzymian oraz zmiany liczby pojedynczej na mnogą zaimków, zmiany szyku, a także wierność terminologii hebrajskiej w greckim przekładzie. Niektóre rozbieżności wyjaśnił celem retorycznym stosowanym przez Pawła. W końcowej części tekstu autor publikacji postawił kilka hipotez mogących wyjaśniać wskazane zbieżności i rozbieżności między Rz 3, 1–18 i Ps 14, 1–3. Zaproponował uznanie zależności polegającej na przyjęciu, że Paweł jest najprawdopodobniej autorem kompilacji wziętej z Psalmu 14 w Liście do Rzymian. Sam Psalm 14 przechował się zaś w tradycji chrześcijańskiej z zachowaniem tak sformułowanej przez Pawła cytacji.

Ks. Dariusz Sztuk SDB w tekście *Trynomia prawdy, miłości i wolności w Liście do Galatów. Uniwersalizm i skuteczność pawłowego przekonywania* zinterpretował nierozdzielność trynomii, którą zawiera List do Galatów: prawdę, miłość i wolność. Każdy z tych elementów, jakkolwiek semantycznie może być autonomiczny, w praktyce pastoralnej tworzy organiczną jedność z pozostałymi. Ponieważ apostoł Paweł stanął przed koniecznością przypomnienia Galatom o jedynej drodze, którą jest Jezus Chrystus, wskazał adresatom boskie pochodzenie Ewangelii jako argument własnego, apostołskiego „ja”. Owo „ja” oznacza życie oddane bezgranicznie Bogu w Chrystusie. Wezwanie do wolności oparte jest na doświadczeniu wyzwolenia, którego doznał apostoł i którego skutkiem jest przybrane synostwo. Wskazuje ono na wolność wewnętrzną człowieka. Miłość w nauczaniu Pawła w Liście do Galatów oscyluje zaś wokół Ducha Świętego i zawsze przewyższa wszystkie znamiona apostołskiej gorliwości. Paweł starał się nie tylko nakreślić obraz-ikonę Jezusa Chrystusa w sercach powierzonych mu ludzi (Ga 3, 1), lecz przede wszystkim także wszczepić ewangeliczne wartości i nauczyć ich myślenia kategoriami Jezusa. Tylko taki model działania będzie współcześnie apostołsko skuteczny.

Ks. Roman Bogacz w publikacji *Mądrość Boża i mądrość ludzka w pawłowym orędziu do Koryntian w 1 Kor 1, 17–3, 4* postawił pytania: Czy jest mądrość Boża? Czy człowiek może ją poznać? Czy myśl ludzka może podążać za sposobem myślenia Boga? Czy może jednak chrześcijanin pomimo wysiłków ku zjednoczeniu z Duchem Świętym posługuje się logiką podobną do logiki świata? Paweł nie miał zamiaru popisywać się słowem, ale z całą mocą, a zarazem pokorą chciał głosić Chrystusa i Jego Ewangelię. W swojej posłudze odwoływał się do świętych tekstów Izraela i Tradycji. Jednakże w centrum swojej argumentacji apostoelskiej stawiał moc krzyża Chrystusa i ukrzyżowania Jezusa. Retoryczność argumentacji Pawła oscyluje wokół przesłania płynącego z krzyża Chrystusa – krzyż jest mądrością Bożą. Na podstawie takiej mądrości Paweł zaadresował swoje przesłanie parenetyczne do wierzących w Koryncie. Pokazał, jak i w czym ludzka logika całkowicie różni się od Bożej. Mądrość Boża objawia się w zgorszeniu krzyża, wobec którego nic nie znaczą bogactwo i uznanie tego świata.

Ks. Mariusz Rosik dokonał refleksji nad zagadnieniem: *Kwestia spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom w świetle Pierwszego Listu do Koryntian*. Problem dotyczący spożywania kupionych pokarmów, np. na targu, uprzednio złożonych pogańskim bóstwom, miało głównie konsekwencje moralne i społeczne. Jednakże łączy się to z problemem doktrynalnym, którym był zakaz idolatrii. Niemałe znaczenie w tej kwestii odegrał także rozwój demonologii, zwłaszcza w poglądach wyrażanych w apokaliptyce i w Nowym Testamencie. Argumentacja Koryntian, że wiedza o nieistnieniu bożków uprawnia do spożywania takich pokarmów, została przez Pawła przeciwstawiona moralnemu świadectwu, by nie dawać w ten sposób sposobności „słabym chrześcijanom” do utwierdzania się w przekonaniu o wystarczającym poziomie życia chrześcijańskiego. Jeśli spożywanie takiego pokarmu miałoby stać się dla kogoś przyczyną zgorszenia, należało go unikać. Ponadto Paweł sprzeciwiał się radykalnie „picie z kielicha demonów”, przeciwstawiając je „stołowi Pana”. Kwestia pokarmów ofiarowanych bożkom była istotna dla Koryntian z praktycznego punktu widzenia. Chodziło o zachowanie więzów rodzinnych i społecznych mimo zróżnicowania – nawet w gronie rodziny – wierzących w Chrystusa i wyznawców kultów pogańskich.

O. Dariusz Kasprzak OFM Cap w tekście zatytułowanym *Soteriologia Teodoreta z Cyru w „Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian”* dokonał analizy *Komentarza* w kluczu soteriologicznym. Patrystyczna interpretacja Listu do Rzymian autorstwa Teodoreta, uznawanego za najwybitniejszego przedstawiciela szkoły antiocheńskiej, łączy wykorzystanie typologii i alegorii z nawiązaniem do idei platońskich. *Komentarz* Teodoreta ma charakter systematycznej analizy, słowo po słowie, całego Listu do Rzymian. Autor posłużył się przy tym innymi tekstami Pawła. Doszedł do wniosku, że zbawienie dokonane w Jezusie obejmuje wszystkich ludzi, zarówno Żydów, jak i Greków, tych, którzy tego zbawienia pragną i przyjmują wiarę w Jezusa. Zbawienie rozumiał zaś jako usprawiedliwienie wszystkich ludzi od winy ich grzechu rajskiego. Dokonało się ono w ludzkiej naturze Jezusa, wolnej od jakiegokolwiek grzechu, złożonej w Jego ofierze za nas. W ten sposób Jezus uwolnił naszą naturę od zaciągniętego w naturze długu grzechu. Teodoret w mądrościowym stylu oznajmił, że Bóg jako sprawiedliwy Sędzia w stosownym czasie wymierzy karę każdemu, kto przekracza prawo, jednakże zwleka i okazuje cierpliwość, czekając na nawrócenie. Wobec tych, którzy nie chcą iść za prawdą, Teodoret za Pawłem zapowiadał Boży gniew i oburzenie. Krytykował przy tym religijny formalizm tych Żydów, którzy odwołują się jedynie do swego pochodzenia. Teodoret lokował się w fundamentalnym stwierdzeniu soteriologii Nowego Testamentu: wszyscy ludzie zgrzeszyli (i ci żyjący pod prawem naturalnym, i ci żyjący pod prawem objawionym), a jedyną ich zasługą za te występki jest możliwa kara. Zbawienie ludzi od ich grzechów, będące częścią tajemniczych Bożych zamysłów lub zarządzeń, realizuje się na drodze łaski, darmowo, „przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie”. W ten sposób Teodoret podążał teologicznie za Pawłowym rozumieniem ekonomii zbawienia, a duszpastersko podkreślał kwestię osobistego wyboru człowieka za Bogiem, dokonywanego w wierze.

Ks. Stanisław Witkowski MS przeanalizował *Duchowy testament Apostoła Narodów (Dz 20, 17–38; 2 Tm 4, 1–8)*. Dwie perykopy ukazały Pawła jako model, wręcz paradygmat apostołowski, gromadzący wokół siebie tych, którzy mają posługiwać wspólnotom. Punktem wyjścia jest służba Panu wyrażająca się w zależności od Boga. Proklamacja

Ewangelii nieodłącznie wiąże się z bezinteresownością i z gotowością na cierpienia z powodu różnych doświadczeń. Nacisk położony na powszechne głoszenie Ewangelii wydaje się reakcją na jej elitarność, jak to niektórzy pojmowali. Paweł z miłości do Chrystusa jako głosiciel Ewangelii był gotów wyrzec się życia. Skuteczność jej głoszenia prowadziła bowiem do zbawienia dzięki życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Wzywał zatem starszych, którzy byli opiekunami i nadzorcami Kościoła, do czujności, aby ich postawa oraz nauczanie korespondoowało z jego stylem. Paweł był bowiem świadomy, że niebezpieczeństwo kryje się w samych wspólnotach. Jednakże ich mocą jest przyjęte przez wierzących słowo łaski, w którym działa sam Bóg. Dystans Pawła i wierzących wobec bogactw to wyrazisty znak autentyczności apostołatu. W przesłaniu adresowanym do Tymoteusza, oprócz zachęt mających charakter instrukcji pastoralnych, Paweł nalegał na głoszenie słowa Ewangelii, które miało służyć obronie prawdy. Powinien więc głosić „w porę i nie w porę”, aby wspólnota była wierna aż do końca, jakkolwiek Paweł był świadomy tego, że pojawi się wielu pseudonauczycieli. Paweł pragnął, by Tymoteusz był przede wszystkim człowiekiem prawdy, który wypełni swoją misję, gdy pozostanie do dyspozycji dla każdego oraz dla wszystkich. Dokonał w ten sposób – jak można sądzić – syntezy swego życia. Kościół potrzebował wyraźnego punktu odniesienia i znalazł go w osobie Pawła.

Ks. Bogdan Zbroja w przedstawieniu zatytułowanym *Zwycięska walka prawdziwości nad fałszem w Apokalipsie*, przyjrzał się zagadnieniu prawdy w kanonicznej księdze Apokalipsy. Jakkolwiek w tym natchnionym tekście samo słowo ἀλήθεια nie wystąpiło, jednakże w Apokalipsie zawarto derywat ἀληθινός, któremu przeciwstawione zostały przeciwieństwa: *pseudēs, pseudos, pseudomai*. W Listach do Siedmiu Kościołów (Ap 2–3) wspólnoty w Filadelfii i w Laodycei wezwano do poprawy i wytrwania w wierności oraz odwrócenia się od samozachwytu. Takie wezwanie wynikało z miłości Jezusa do Kościoła. Wzywał On także do prawdomówności (ἀληθινός) w imię Prawdomównego, Świętego i Prawdziwego Boga. Prawdomówny i Sprawiedliwy Bóg osądzał także Wielką Nierządnicę, która znieprawiła swoim nierządem całą ziemię. Anioł wyjaśniający apokaliptykowi wizję stwierdził, że słowa

te prawdziwie są Boże. Zasiadający na białym koniu „Wierny i Prawdziwy” sądził wiernie i sprawiedliwie. W innym obrazie zasiadający na tronie Bóg, dokonujący nowego stworzenia, zaświadczył, że Jego słowa są „wiarygodne i prawdziwe”. Rajskie szczęście zbawionych, zgodnie ze słowami anioła, także będzie wiarygodne i prawdziwe. Prawdziwości tej przeczą kłamcy podający się za apostołów, okazali się bowiem oszustami. Dlatego mniających siebie samych apostołami trzeba dokładnie weryfikować. Jednak oni też mają jeszcze czas i są wezwani do nawrócenia. Do nieba bowiem, do Nowego Jeruzalem, nie wejdzie nikt, kto kłamie i oszukuje.

Dopełnieniem *Hermeneutica et Judaica* 10, zgodnie z zakresem tej serii wydawniczej: *hermeneutica* oraz *judaica*, są dwa teksty umieszczone w grupie *Varia*. Ks. Sylwester Jędrzejewski SDB przedstawił tekst: *Intertekstualność w egzegezie biblijnej*. Dzięki odwołaniu się do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* zauważył odniesienie do zjawiska intertekstualności rozumianej jako „tekst w tekście” lub „powiązania wewnątrztekstowe”. Papieska Komisja Biblijna potraktowała intertekstualność jako metodę hermeneutyczną. Autor omówił zatem intertekstualność jako zjawisko literackie obecne w literaturze jako takiej, a nie tylko w Biblii. Dostrzegł jej ograniczenia i zagrożenia dla stosowania w egzegezie biblijnej. Odniósł się do dekonstrukcjonizmu jako nurtu postmodernistycznego podejścia do tekstów i szerzej, do kultury. Atomizacja tekstów literackich, także tekstów biblijnych, może pozbawić je obiektywizmu. Skutkiem byłby brak prawdy historycznej, ale też – zwłaszcza w odniesieniu do Biblii – brak objawionej prawdy obiektywnej. Ponieważ teksty biblijne zawierają w sobie intertekstualną relacyjność między znakiem a jego sensem, metoda intertekstualna nie może dotyczyć wyłącznie literackiego poziomu. Badanie struktur tekstu musi respektować zasady hermeneutyki biblijnej umożliwiające wydobyć z tekstu głębi wieloznaczności i relacyjnej wieloznaczności, bez zagrożenia subiektywizmem.



Drugi tekst w grupie *Varia* jest autorstwa pracownika katedry ks. Sylwestra Jędrzejewskiego SDB i doktora wypromowanego w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – ks. Adriana Mętela. Nosi tytuł: *Drzewo w Edenie*

w *Księdze Jubileuszy*. Księga Jubileuszy jest prawdopodobnie najbardziej wpływową ze wszystkich ksiąg niekanonicznych napisanych przez Żydów w końcowym okresie Drugiej Świątyni. Jednocześnie jest skarbnicą starożytnej interpretacji biblijnej. Prawdopodobnym motywem powstania księgi było zwalczanie negatywnego odczytywania historii. W ramach reinterpretacji m.in. tekstu Rdz 2–3 biblijne drzewo „w środku ogrodu” w Jub 3, 17–25 nazwane zostało „drzewem życia”. Jako takie jest ono także „Torą życia”. Patrząc na relacyjność tych tekstów metodą intertekstualną, warto zauważyć, że autorzy podjęli interpretację drzewa z Księgi Jubileuszy jako umieszczone w Edenie, który jest sanktuarium Boga, stworzonym dla ukazania Jego chwały. Drzewo to wyraża najwyższą mądrość – „Torę życia”. Autor Księgi Jubileuszy w swojej interpretacji Rdz 2–3 uzupełnił prawodawstwo Izraela. Skutkiem nieposłuszeństwa Prawu była śmiertelność duchowa człowieka, nawet gdyby jego fizyczne istnienie mogło trwać nadal. Samo drzewo i dostęp do niego jawiło się więc jako nagroda dla człowieka. To właśnie rajski ogród miał służyć jako miejsce ostatecznego spoczynku sprawiedliwych po ich śmierci. Owoce drzewa dostarczały bowiem środków, dzięki którym sprawiedliwi mieli żyć wiecznie. Wydaje się, że drzewo w ogrodzie rajskim w rozumieniu autora tej księgi to symbolizacja sprawiedliwych, którzy mają udział w życiu Boga. Adam miał dbać o ogród (sanktuarium), w którym go Bóg postawił. Księga Jubileuszy swoje przesłanie odnosi do czasów eschatologicznych, ponieważ wtedy życie ludzkie zostanie całkowicie odnowione (por. Jub 1, 29).

Księdzu Biskupowi prof. drowi hab. Romanowi Pindlowi i Czytelnikom życzymy owocnej lektury, prosząc o łaskawe przyjęcie przedstawionych tekstów.

Naukowe *curriculum vitae* bpa prof. dra hab. Romana Pindla

ks. Piotr Góra¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0781-204X>  piotrgora@icloud.com

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Biskup Roman Pindel urodził się 18 listopada 1958 roku w Oświęcimiu jako syn Jakuba i Rozalii z domu Englert. Szkołę podstawową ukończył w Wadowicach w 1973 roku, a maturę uzyskał po zakończeniu nauki w klasie matematyczno-fizycznej w Liceum Ogólnokształcącym w Andrychowie w 1977 roku. W tym samym roku wstąpił do Krakowskiego Seminarium Duchownego i rozpoczął zasadnicze studia teologiczne.

Tytuł magistra uzyskał w 1983 roku w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, przedstawiając pracę *Paralele między Janem a Jezusem w Ewangelii Dzieciństwa Łukasza*. W tym samym roku, po przyjęciu święceń prezbiteratu, rozpoczął pracę duszpasterską jako wikariusz w parafii Kozy, a od 1985 roku w parafii Raclawice. W 1986 roku został skierowany na dalsze studia, a równocześnie do pracy w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

W 1988 roku obronił pracę licencjacką pt. *Elementy wspólnotowości Wieczery Pańskiej w ujęciu św. Pawła*, a w 1990 roku – rozprawę doktorską zatytułowaną *Chrystus jako Arcykapłan współczujący według Listu*

¹ **Ks. dr Piotr Góra** – kapłan diecezji bielsko-żywieckiej, dr teologii, kapłan i sekretarz bpa prof. dra hab. Romana Pindla.

do Hebrajczyków. Zarówno praca magisterska, licencjacka, jak i doktorska, pisane były pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Tomasza Jelonka.

W swoich badaniach naukowych ks. dr Roman Pindel koncentrował się na dorobku pisarskim Pawła Apostoła oraz na jego wpływie na myśl teologiczną Kościoła. Pierwsze rezultaty badań oraz propozycje dydaktyczne zawarł w podręczniku zatytułowanym: *Aby zrozumieć Pawła. Wprowadzenie i wdrożenie w lekturę Listów Pawłowych*, który miał dwa wydania (1999, 2004). Ten sam kierunek badań i popularyzacji – obok licznych artykułów – zawierają kolejne publikacje książkowe: *Od ewangelizacji do wspólnoty* oraz *Turcja śladami Apostoła Pawła i chrześcijaństwa pierwszych wieków*. Rozprawa habilitacyjna *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21* (Kraków 2001) stanowi rezultat zastosowania jednej z nowszych metod w egzegezie, którą jest analiza literacko-retoryczna. Monografia ta wyraża szersze zainteresowania jej autora nowymi metodami w egzegezie, zwłaszcza w odniesieniu do myśli Pawła Apostoła.

Kolokwium habilitacyjne na podstawie dorobku naukowego (6 książek, 12 artykułów naukowych i 14 popularnonaukowych) oraz wspomnianej rozprawy odbyło się 16 października 2001 roku. Recenzentami rozprawy byli: ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie), ks. prof. dr hab. Jan Kanty Pytel (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) oraz s. dr hab. Ewa Józefa Jezierska OSU (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu). Zatwierdzenie stopnia doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie biblistyki przez Centralną Komisję Kwalifikacyjną miało miejsce 17 grudnia 2001 roku.

Do uzyskania tytułu naukowego profesora ks. dr hab. Roman Pindel przedstawił rozprawę pod tytułem *Magia czy Ewangelia. Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich* (Kraków 2003), do której dołączył 8 publikacji książkowych oraz 19 artykułów naukowych. Recenzentami dorobku byli ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek, ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski i ks. prof. dr hab. Bogdan Poniży. Tytuł profesora został mu nadany 30 maja 2005 roku, a stanowisko profesora zwyczajnego objął 11 stycznia 2012 roku.

Bp Roman Pindel, już po uzyskaniu tytułu profesora, opublikował 20 książek i ponad 70 artykułów naukowych z zakresu biblistyki, nie

wliczając w to publikacji popularnonaukowych uwzględnionych w poniższym wykazie. W ostatnim czasie, zarówno na potrzeby wykładów akademickich w okresie pandemii, jak i dla szerszego grona odbiorców udostępnił liczne podcasty dotyczące poszczególnych ksiąg biblijnych oraz tematów biblijnych. Można ich posłuchać na platformie YouTube.

Bp prof. dr hab. Roman Pindel od 1 października 1986 był zatrudniony na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, najpierw w Katedrze Teologii i Informatyki Biblijnej na stanowisku asystenta, a od 1992 roku – adiunkta. 22 lutego 2002 roku został kierownikiem Katedry Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki. Najważniejsze obszary jego badań naukowych to życie i pisma Pawła Apostoła, hermeneutyka, a zwłaszcza nowe metody badania Pisma Świętego, w tym analiza retoryczna w jej trzech nurtach. Cały czas interesował się proforystyką oraz metodami upowszechniania bogactwa słowa Bożego w Kościele.

Bp Roman Pindel prowadził zajęcia z wielu przedmiotów biblijnych, najpierw w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, następnie na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II. Były one przeznaczone zarówno dla przygotowujących się do kapłaństwa, jak i sióstr zakonnych oraz studentów świeckich. Okazyjnie przedmioty biblijne wykładał także na Wydziale Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, w Seminarium Ojców Redemptorystów, Ojców Reformatów i w Międzywydziałowym Wyższym Instytucie Katechetycznym w Krakowie. Przez dziewięć lat (1995–2004) prowadził zajęcia w Karmelitańskim Studium Duchowości oraz upowszechniał wiedzę biblijną dla studentów Uniwersytetu Trzeciego Wieku Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Bp prof. dr hab. Roman Pindel z naukowymi referatami występował nie tylko w Polsce, lecz także za granicą – w Wiedniu, w odbywającym się co dwa lata *Colloquium Biblicum* (Bibliści Europy Środkowoschodniej), w Bochum (Niemcy) w ramach współpracy naukowej tamtejszego Wydziału Teologicznego z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie, a później na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz w Preszowie (Słowacja) w ramach współpracy z Wydziałem Teologicznym Grekokatolickim i w Wyższym Seminarium Duchownym w Brzuchowicach k. Lwowa (Ukraina).

Z organizacyjnych osiągnięć bpa Romana Pindla należy wymienić organizację, wraz z Katedrą Teologii i Informatyki Biblijnej, wykładów otwartych: „Biblia w kulturze świata”. Prowadzona zaś przez niego Katedra Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki przygotowywała przynajmniej raz do roku spotkania naukowe podejmujące zagadnienia aktualne dla biblistyki i Kościoła, w tym nowe dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej. Nie brakło także tematów biblijnych, ujmowanych w przestrzeni badań interdyscyplinarnych. Katedra Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki w 2008 roku rozpoczęła wydawanie kolejnych tomów własnej serii *Hermeneutica et Judaica*, które ukazują się do dziś, redagowane wspólnie z ks. Sylwestrem Jędrzejewskim SDB.

Bp prof. dr hab. Roman Pindel w latach 1994–2023 wypromował 48 magistrów oraz następujących doktorów teologii:

1. Wiesław Kic, *Misja macedońska Pawła Apostoła w świetle źródeł archeologicznych* (2004);
2. Anna Bąk, *Perswazyjna funkcja cytatów i aluzji przywołanych z Księgi Izajasza w 1 Kor 1, 18–3, 4* (2010);
3. Maria Miduch, *Apokaliptyka żydowska wobec zburzenia świątyni w Jerozolimie. Koncepcja eschatologii w żydowskich apokalipsach (70–130 r. po Chr.)* (2012);
4. Borys Chilko, *Paradygmat wiary wspólnoty chrześcijańskiej w Rzymie. Analiza retoryczno-literacka Rz 1, 8–15* (2013);
5. Michał Zmuda, *Szawel historii a Paweł kanonu. Możliwość egzegezy kanonicznej w kontekście osiągnięć metody historyczno-krytycznej* (2015);
6. Tomasz Białoń, *Wierzyć w Chrystusa i cierpieć dla Niego według Listu do Filipian* (2022);
7. Piotr Kosakowski, *Chrystus jako Baranek w Apokalipsie a wizja niebieskiego Jeruzalem w sztuce* (2023).

Bp prof. dr hab. Roman Pindel został członkiem Stowarzyszenia Biblistów Polskich niedługo po tym, jak zostało ono powołane do istnienia. Należy też do Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Współtworzył i pracował przez kilka lat w Komisji Teologicznej przy Krajowym Zespole Koordynacji Odnowy w Duchu Świętym. Od 2002 do 2009 roku był członkiem redakcji czasopisma naukowego „Polonia Sacra”

i członkiem redakcji półrocznika „Verbum Vitae”, a od 2009 roku został członkiem *advisory board* czasopisma „The Biblical Annals”, okazjonalnie był recenzentem artykułów do czasopisma „Studia Warmińskie” i wniosków składanych w Narodowym Centrum Nauki.

Do momentu przejścia na emeryturę – 22 lutego 2024 roku – pracę na uczelni bp Roman Pindel łączył z innymi obowiązkami. Od 15 sierpnia 2004 roku pełnił funkcję ojca duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej, a w latach 2011–2013 był rektorem tegoż seminarium. 3 września 2013 roku został wybrany przewodniczącym Konferencji Rektorów Seminariów Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych w Polsce. 16 listopada 2013 roku papież Franciszek mianował go biskupem diecezji bielsko-żywieckiej. Święcenia biskupie przyjął 6 stycznia 2014 roku w katedrze św. Mikołaja w Bielsku-Białej, wybierając za zawołanie biskupie słowa św. Pawła Apostoła z Listu do Filipian: „Verbum vitae continentes” („Trzymajcie się mocno słowa życia”).

Publikacje naukowe i popularnonaukowe do 2024 roku

Książki

1. *Kapłaństwo w Biblii*, Kraków 1992 (Biblia dla Wszystkich).
2. *Turcja. Śladami Apostoła Pawła i chrześcijaństwa pierwszych wieków*, Kraków 1994 (Biblia dla Wszystkich).
3. *Spotkania nad Biblią*, Kraków 1994.
4. *To co z Ducha Świętego. Egzegeza wybranych tekstów Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1997 (Skrypty Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie).
5. *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle słowa Bożego*, Wydawnictwo M, Kraków 1998.
6. *Aby zrozumieć Pawła. Wprowadzenie i wdrożenie w lekturę Listów Pawłowych*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 1999 (Pomoce Naukowe, 1).
7. *Od ewangelizacji do wspólnoty. Komentarz do Pierwszego Listu do Koryntian*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000.

8. *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2001.
9. *Uzdrowienie przez słowo Boże*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2002.
10. *By nie zapomnieć o najważniejszym. Misja uczniów Jezusa w ujęciu Ewangelii św. Łukasza*, Wydawnictwo św. Stanisława, Kraków 2002.
11. *Magia czy Ewangelia. Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Wydawnictwo Rafael, Kraków 2003.
12. *Czy znasz jej obraz? 31 spotkań biblijnych z Maryją*, Wydawnictwo Rafael, Kraków 2003.
13. *Aby dobrze wyjść z rodziną... I to nie tylko na zdjęciu. Biblijne spojrzenie na problemy małżeństwa i rodziny*, IW Jeruzolima, Poznań 2004.
14. *Życie wspólnoty w świetle słowa Bożego*, Kraków 2004.
15. *Aby zrozumieć Pawła. Wprowadzenie i wdrożenie w lekturę Listów Pawłowych*, Wydawnictwo UNUM, wyd. 2, Kraków 2004.
16. *Naśladując Chrystusa-Sługę*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007.
17. *Poznać Pawła Apostoła. Lektura wybranych fragmentów Dziejów Apostolskich i Listów św. Pawła*, Wydawnictwa św. Stanisława, Kraków 2008.
18. *Sztuka zarządzania sobą*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008.
19. *Kapłan. Pasjonat i specjalista od kontaktu z Bogiem*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2010.
20. *Mowy obronne Pawła w Dziejach Apostolskich. Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście współczesnych zastosowań retoryki w bibliistyce*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2012.

Artykuły naukowe i rozdziały

1. *Wspólnototwórczy charakter Wieczery Pańskiej według Pierwszego Listu do Koryntian*, „*Analecta Cracoviensia*” 21–22 (1989–1990), s. 271–284.
2. *Chrystus Arcykapłan wobec doświadczeń ludu według Listu do Hebrajczyków*, „*Analecta Cracoviensia*” 25 (1993), s. 375–390.

3. *Obraz kapłaństwa w Liście do Hebrajczyków*, [w:] *Pastores dabo vobis. Sympozjum. Posynodalna adhortacja apostołska Ojca Świętego Jana Pawła II o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1994, s. 27–44.
4. *O model rozwoju idei Ciała Chrystusa u świętego Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 47 (1994) nr 3, s. 188–196, <https://doi.org/10.21906/rbl.764>.
5. *New Age z biblijnego punktu widzenia*, [w:] *New Age. Pseudoreligia*, red. S. Dobrzański, Wydawnictwo UNUM, Kraków 1994, s. 71–77.
6. *Model ustanowienia czy przezwyciężenia kryzysu rozwoju (Dz 6, 1–7)?*, „*Analecta Cracoviensia*” 27 (1995), s. 263–282.
7. *Czy Biblia głosi reinkarnację?*, [w:] *Reinkarnacja. Fakt czy urojenie?*, red. S. Dobrzański, Wydawnictwo UNUM, Kraków 1995, s. 87–101.
8. *Krzyż w Biblii – od narzędzia kary i znaku hańby do narzędzia zbawienia i sposobu uwiarygodnienia chrześcijanina*, [w:] *Teologia krzyża w ujęciu ekumenicznym*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 13–26.
9. *Głoszenie Ewangelii w kontekście praktyki i myślenia magicznego na podstawie Dz 8, 4–13*, „*Analecta Cracoviensia*” 28 (1996), s. 313–328.
10. *Początek Pierwszej Wyprawy Apostoła Pawła*, „*Polonia Sacra*” 2 (1998) nr 1, s. 203–226.
11. *Gminy żydowskie Macedonii i Achai na szlaku Pawła Apostoła*, „*Polonia Sacra*” 3 (1998) nr 2, s. 115–126.
12. *Ujęcia oparte na tradycji*, [w:] *Z badań nad Biblią. Prace Katedry Teologii i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej*, Kraków 1998, s. 47–64.
13. *Obraz ojca w przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32)*, „*Analecta Cracoviensia*” 30–31 (1998–1999), s. 261–274.
14. *Gatunek retoryczny i dispositio Listu do Galatów*, „*Polonia Sacra*” 6 (2000) nr 1, s. 183–208.
15. *Małoazjatyckie gminy żydowskie związane z działalnością Pawła Apostoła*, [w:] *Z badań nad Biblią. Prace Katedry Teologii*

- i Informatyki Biblijnej Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2001, s. 71–95.*
16. *List do Galatów w świetle niektórych analiz struktury literackiej*, „Polonia Sacra” 5 (2001) nr 9, s. 315–334.
 17. *Retoryka Pawła w świetle Listów do Koryntian*, „Polonia Sacra” 5 (2001) nr 8, s. 69–90.
 18. *Epistolografia w interpretacji Listu do Galatów*, [w:] *Duch i Oblubienica mówi: Przyjdź, Księga Pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 336–345.
 19. *Charakter narracyjny Ga 1, 13–2, 14*, „Polonia Sacra” 11 (2002) nr 2, s. 269–290.
 20. *Pawłowy egzorzyczm w Filippi (Dz 16, 16–21)*, [w:] *Z badań nad Biblią*, z. 4, Kraków 2002, s. 165–174.
 21. *Aktualizacja według Dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Z badań nad Biblią*, z. 5, Kraków 2002, s. 9–26.
 22. *Pawłowa mowa obronna. Analiza retoryczna Dz 24, 10b–21*, „Polonia Sacra” 12 (2003) nr 1, s. 295–307.
 23. *Interpretacja przypowieści o synu marnotrawnym w polskim kaznodziejstwie (1945–2000)*, „Verbum Vitae” 3 (2003) nr 1, s. 233–253.
 24. *Nowa retoryka w ujęciu Chaima Perelmana oraz Lucie Olbrechts-Tyteca w kontekście badania tekstu biblijnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 36 (2003) z. 2, s. 414–436.
 25. *Biblijne korzenie duchowości Edyty Stein*, [w:] *Światłość w ciemności. V Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Teresą Benedyktą od Krzyża (Edytą Stein) 6–9 maja 2002*, red. J. Gogoła, Kraków 2003, s. 17–46 (Karmel Żywy, 5).
 26. *Czy Jan Paweł II uwzględni feministyczne podejście w interpretacji tekstu biblijnego?*, „Polonia Sacra” 13 (2003) t. 2, s. 281–297.
 27. *Orędzie z La Salette w świetle Biblii*, „Studia Saletyńskie” 3 (2003), s. 197–211.
 28. *Po śladach Pawła w Grecji*, „Theologos. Teologická revue GkBF v Prešove” 5 (2003) nr 2, s. 25–42.

29. *Eucharystia lekarstwem chorych*, [w:] *Chrystus – Eucharystia źródłem nadziei. Materiały z XXXIV sympozjum katechetycznego Międzypokonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego*, red. A. E. Klich, Kraków 2004, s. 65–78.
30. *Proklamowanie Chrystusa Ukrzyżowanego (Ga 3, 1–5)*, [w:] *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki*, Kraków 2004, s. 353–366 (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Wydział Teologiczny. Studia, 8).
31. *Plagi egipskie w analizie retorycznej*, [w:] *Słowo pojednania, Księga Pamiątkowa dla ks. M. Czajkowskiego*, red. J. Warzecha, Warszawa 2004, s. 57–63.
32. *Pawłowa argumentacja z Pism*, [w:] *Z badań nad Biblią*, z. 8, Kraków 2004, s. 43–58.
33. „*Słuchaj Izraelu...*” (Pwt 6, 4) – czyli słuchać, aby kochać, „*Polonia Sacra*” 14 (2004) t. 1, s. 245–255,
34. *Was haben Jerusalem, Athen und Brüssel gemeinsam? Über die drei Arten der rhetorischen Analyse hinsichtlich des Hebräerbriefes*, „*Analecta Cracoviensia*” 36 (2004), s. 261–280,
35. *O chrześcijańskie rozumienie trzeźwości*, „*Polonia Sacra*” 15 (2004) t. 2, s. 227–254,
36. *Wierzący z Abrahamem. Analiza struktury literackiej tekstu Ga 3, 6–9*, [w:] „*Żyjemy dla Pana*” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane s. prof. Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 305–318 (Rozprawy i Studia Biblijne, 23).
37. „*Da gingen ihnen die Augen auf und sie erkannten ihn*”. *Die Analyse Lk 24, 13–35 und die Wirkungsgeschichte anhand der Werke Rembrandts van Rijn*, „*Analecta Cracoviensia*” 37 (2005), s. 261–280.
38. *Granice wolności w odniesieniu do ciała według 1 Kor 6, 12–14*, „*Polonia Sacra*” 16 (2005) t. 1, s. 243–260,
39. *Mowa na Areopagu w ujęciu św. Łukasza i Jana Pawła II. Analiza Dz 17, 16–34 oraz Wirkungsgeschichte*, „*Polonia Sacra*” 17 (2005) t. 2, s. 167–196.
40. *Obecność Pana w Eucharystii według tekstów jej ustanowienia*, [w:] *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek [i in.], Kraków 2006,

- s. 133–172 (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Wydział Teologiczny. Studia, 14).
41. *Podstawy biblijne listu apostołskiego Mane nobiscum, Domine*, [w:] *Eucharystia na ołtarzu świata*, red. S. Koperek [i in.], Kraków 2006, s. 215–221 (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Wydział Teologiczny. Studia, 14).
 42. *Motywy kultu w 1 Kor 6, 19–20*, [w:] *Sväté Písmo a Boží kult. Zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou*, zost. P. Fedor, Svit 2006, s. 59–72 (Katolícke Biblické Dielo, 20).
 43. *Dobre duchy posłane na pomoc człowiekowi według Dziejów Apostolskich*, [w:] *Aniołowie w paulińskiej tradycji i pobożności*, red. A. Chrapkowski, Kraków 2006, s. 51–68.
 44. *Biblia a retoryka*, [w:] *Język Biblii a język współczesny*, Kraków 2006, s. 33–48.
 45. *Aby wyrazić zło grzechu. Funkcja cytatu Rdz 2, 24 w argumentacji tekstu 1 Kor 6, 15–17*, „Polonia Sacra” 18 (2006) nr 1, s. 287–302.
 46. *Biblia między oknem a lustrem. Wykorzystanie metod naukowej egzegezy do lektury duchowej*, „Polonia Sacra” 19 (2006) nr 2, s. 237–249.
 47. *Wierzący z Abrahamem. Analiza struktury literackiej tekstu Ga 3, 6–9*, [w:] „Żyjemy dla Pana” (Rz 14, 8). *Studia ofiarowane s. prof. Ewie J. Jezierskiej OSU*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 305–318 (Rozprawy i Studia Biblijne, 23).
 48. *Paralelizm oparty na polu semantycznym w Księdze Syracha 24, 12–17*, „Analecta Cracoviensia” 38–39 (2006–2007), s. 313–332.
 49. *Magia w Biblii*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, s. 798–800.
 50. *Kto jest przeklęty z powodu Prawa?*, [w:] *Verbum Caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 402–417.
 51. *Świat autorów biblijnych na przykładzie Syr 24, 12–14*, „Polonia Sacra” 20 (2007) nr 1, s. 295–318.
 52. *O potrzebie ekskultuacji w procesie inkultuacji*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 60 (2007) nr 4, s. 245–252, <https://doi.org/10.21906/rbl.378>.

53. *Naturalny język semantyczny jako narzędzie ekskulturacji. Ocena propozycji Anny Wierzbickiej w kontekście postulowanej inkulturacji*, „*Analecta Cracoviensia*” 40 (2008), s. 297–308.
54. *Dialog Biblii z kulturą w perspektywie katolickiej. Od Vaticanum II do dokumentu Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 19–35 (*Hermeneutica et Judaica*, 1).
55. *Słudzy słowa Bożego*, [w:] *Usłyszeć słowo Boże – żywe i ostrzejsze niż miecz. Materiały z XXXVIII Sympozjum Katechetycznego Międzyzakonnego Wyższego Instytutu Katechetycznego w Krakowie (1 marca 2008 r.)*, red. S. A. E. Klich OSU, Kraków 2008, s. 47–58.
56. *Geneza i perspektywy Roku św. Pawła*, [w:] „*Przekonywał ich o Chrystusie*”. *Paweł – apostoł i wojownik Chrystusa*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 9–22 (*Hermeneutica et Judaica*, 2).
57. *Dlaczego mamy być miłosierni?*, [w:] *Szkoła miłosierdzia świętej Faustyny i Jana Pawła II. Referaty z III Międzynarodowego Kongresu Apostołów Bożego Miłosierdzia*, red. F. Ślusarczyk, Kraków 2008, s. 63–83.
58. *Słowo uzdrawiające myślenie*, „*Verbum Vitae*” 13 (2008), s. 199–215.
59. *Aby tłumaczenie Biblii było tekstem perswazyjnym*, [w:] *Polszczyzna biblijna – między tradycją a współczesnością*, t. 1, red. S. Koziara, W. Przyczyna, Tarnów 2009, s. 57–83.
60. *Prawdziwi i fałszywi prorocy. Trud rozeznawania*, [w:] *Duch Święty w naszej codzienności*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2010, s. 77–91.
61. *Kapłańsko-ofiarniczy charakter egzystencji wierzącego w ewangelię. Analiza Rz 12, 1–2 w kontekście wcześniejszych partii argumentacji Listu do Rzymian*, „*Verbum Vitae*” 17 (2010), s. 151–189.
62. *Jak przekazywać dziś przesłanie moralne Biblii?*, [w:] *Biblia – autoritet – moralność. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej Biblia a moralność*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2010, s. 113–126 (*Hermeneutica et Judaica*, 3).
63. *Wspólnota. Ideal i rzeczywistość. Pawłowa propozycja dla Koryntian*, [w:] *Żyjemy w Kościele*, red. K. Lala, Katowice 2010, s. 17–32.

64. *Tłumaczenie czy interpretacja? Terminy zawierające rdzeń herm- w pismach Nowego Testamentu*, „*Analecta Cracoviensia*” 42 (2010), s. 301–317.
65. „*Zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem*” (1 Kor 15, 4). *Perswazyjny charakter tekstów o zmartwychwstaniu na przykładzie 1 Kor 15*, [w:] *Via pulchritudinis. Wątki biblijne w literaturze i kulturze polskiej. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Komitet Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Polskie Towarzystwo Teologiczne i Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków, 16–18 listopada 2010)*, red. A. Gorzkowski, Ł. Kamykowski, K. Panuś, Kraków 2010, s. 233–258, <https://doi.org/10.21906/9788376431611>.
66. *Kapłan – specjalista i pasjonat w sprawach kontaktu z Bogiem*, „*Przegląd Kalwaryjski*” 14 (2010), s. 19–29.
67. *Radość Słowa. W poszukiwaniu wewnętrznych kluczy interpretacyjnych Biblii*, [w:] *Radość Słowa*, red. S. Jędrzejewski, M. Zmuda, Kraków 2011, s. 9–25 (*Hermeneutica et Judaica*, 5).
68. *Jak współcześni poeci polscy interpretują nawrócenie Szawła? Narracja Dziejów Apostolskich i Wirkungsgeschichte*, „*Analecta Cracoviensia*” 43 (2011), s. 237–258.
69. *Człowiek w Ogrodzie Pana*, [w:] *Człowiek w Ogrodzie Pana*, red. J. Klimek, J. Partyka, Ojców 2012, s. 13–28.
70. *Wymowa nowotestamentowych tekstów o stanie cywilnym pastery Kościoła*, [w:] *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2012, s. 77–101.
71. *Hermeneutyka biblijna: od literatury duchowej przez ducha literatury do życia według Ducha*, [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, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2012, s. 106–122 (*Hermeneutica et Judaica*, 6).
72. *Do czego przekonuje Jana Paweł II w Skoczowie?*, [w:] *Tożsamość ludzi sumienia. Wizyta Jana Pawła II w Diecezji Bielsko-Żywieckiej*

w 1995 z perspektywy 20 lat, red. J. Czyż-Cieciak, Bielsko-Biała 2015, s. 21–51.

73. *Benedykta XVI lektura Biblii*, [w:] *Idźcie i głosście ze św. Franciszkiem*, red. A. Duk, Kraków 2018, s. 47–61.
74. *Biblijne wzorce dla współczesnej aktualizacji na przykładzie Dz 4, 1–31*, „Polonia Sacra” 24 (2020) nr 2 (60), s. 149–165.

Publikacje popularnonaukowe (wybrane)

1. *Abraham, ojciec wiary*, „Zeszyty Odnowy” 12 (1996), s. 28–36.
2. *Między wezwaniem Boga a odpowiedzią człowieka*, „Zeszyty Odnowy” 14 (1996), s. 12–22.
3. *Bóg przemawia do człowieka przez Biblię*, „Zeszyty Odnowy” 19 (1997), s. 5–11.
4. *Słowo prowadzące do spotkania*, „Materiały Homiletyczne” 184 (2000), s. 38–49.
5. *Słowo odsłaniające prawdę*, „Materiały Homiletyczne” 185 (2000), s. 41–51.
6. *Rodowód Jubileuszu*, „Pastores” 8 (2000) nr 3, s. 29–36.
7. *Charyzmaty uzdrowień. Od Biblii do Dokumentu Kongregacji Nauki Wiary*, [w:] *Instrukcja na temat modlitwy w celu osiągnięcia uzdrowienia od Boga. Z komentarzem teologicznym*, Kraków 2001, s. 45–61.
8. *Ubogi Jezus*, „Pastores” 15 (2002), s. 32–38.
9. *Zachęta do czytania Biblii*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 54 (2002), s. 6–18.
10. *Czytanie i słuchanie słowa Bożego*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 21 (2003), s. 12–25.
11. *Życie wspólnoty Kościoła pierwszych chrześcijan świadectwem dla świata*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 73 (2004), s. 6–20.
12. *Aby otworzyć się na łaskę Roku Eucharystii. Konferencja do kapłanów Archidiecezji Krakowskiej (Łagiewniki, dnia 19 lutego 2005)*, „Biuletyn duszpasterski” 2005 nr 4 (131), s. 16–26.
13. *Pismo Święte w formacji członków Akcji Katolickiej*, [w:] *Akcja Katolicka szkołą wiary i apostołstwa. Materiały Pierwszego Kongresu Akcji Katolickiej w Bielsku-Białej oraz wybrane wypowiedzi Kościoła*



- na jej temat, red. T. Borutka, P. Moll, Bielsko-Biała–Kraków 2006, s. 171–184.
14. *Aktualność problematyki objawień prywatnych w Kościele katolickim*, „Ateneum Kapłańskie” 158 (2012) z. 1 (617), s. 26–39.
 15. *Prawda w życiu św. Pawła Apostoła i św. Teresy Benedykty od Krzyża – św. Edyty Stein*, [w:] „Człowiek [...] staje się bardziej sobą przez coraz pełniejsze poznanie Prawdy”. *Materiały formacyjno-edukacyjne Rady Szkół Katolickich z 2014 roku*, Warszawa 2015, s. 75–88.
 16. *Boże Panowanie w Biblii*, [w:] *Królowanie Jezusa w Polsce. Zaangażowanie ruchów intronizacyjnych i głos Magisterium Kościoła*, red. J. Kobiańca, A. Flaga, Kraków–Ustroń 2016, s. 15–29.
 17. *Kompetencje i wiara w życiu Nauczyciela Narodów*, [w:] *O wychowaniu i rodzinie. Materiały formacyjno-edukacyjne Rady Szkół Katolickich z 2016 roku*, Warszawa 2016, s. 145–162.
 18. *Jak można uznać Chrystusa za Króla?*, [w:] *Jako chrześcijanie jesteście wezwani do świadczania o wierze i nadziei... Materiały formacyjno-edukacyjne Rady Szkół Katolickich z 2016 r.*, Warszawa 2017, s. 157–175.
 19. *Paweł Apostoł – ewangelizator, ale czy katecheta?*, [w:] *Racją istnienia szkoły katolickiej jest Bóg. Materiały formacyjno-edukacyjne szkół katolickich z roku 2018*, Warszawa 2019, s. 133–153.

Redakcje i opracowania

1. *Atlas miejsc biblijnych*, ed. Team Media Limited, tłum. P. Jankowski, A. Makowiecka-Siudut, Wydawnictwo DEBIT, Bielsko-Biała 1999 [redakcja naukowa].
2. *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Komputerowy Zbiór Dokumentów Papieskich*, Wydawnictwo M, Kraków 1999 (opracowanie haseł z zakresu bibliistyki do programu komputerowego).
3. *Św. Teresa Benedykta od Krzyża. Edyta Stein, Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012 [redakcja naukowa].

W służbie Słowu Życia

Tomasz Maria Dąbek OSB¹

 <https://orcid.org/0000-0003-1427-0135>  tomasz.dabek@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Przedmiotem refleksji podjętej z okazji przygotowywania książki ku czci ks. bpa prof. dra hab. Romana Pindla będzie, zgodnie z jego biskupią dewizą, posługa Słowu, której oddawał i oddaje się ciągle czcigodny Jubilat – jako pracownik naukowy zgłębiający przekaz Bożego Objawienia i jako duszpasterz, prezbiter, ojciec duchowny i biskup, głosiciel słowa. Refleksja zostanie przeprowadzona wokół obu członów dewizy: „Słowo Życia” i „Mocno się trzymać”. Zapewne sam Jubilat interpretuje te słowa znacznie głębiej niż ja, ale dzielę się skromnymi

¹ **Tomasz Maria Dąbek OSB** – ur. w 1952 roku w Będzinie, od 1971 roku przebywał w Tyńcu, w 1976 roku przyjął śluby uroczyste, a w 1979 roku święcenia kapłańskie. Doktorat z teologii biblijnej pod kierunkiem o. prof. dra hab. Augustyna Jankowskiego OSB uzyskał w 1982 roku; dyplom kursu wyższego sekcji muzyki kościelnej Instytutu Liturgicznego w 1982 roku. W latach 1982–1984 w Rzymie na Ateneo Sant’Anselmo uczęszczał na studia w zakresie specjalizacji monastycznej (teologia, duchowość 1982–1984) i w Pontificio Istituto Biblico (kursy języków biblijnych 1983–1984, przygotowanie materiału do habilitacji). Kolokwium habilitacyjne złożył w 1987 roku, a tytuł profesora uzyskał w 2000 roku. Od 2006 roku jest profesorem zwyczajnym. W latach 1984–2003 był proboszczem w Tyńcu, a w latach 1985–1999 i 2003–2005 pełnił funkcję przeora. Wykładał egzegezę Nowego Testamentu, teologię biblijną oraz – w latach 1984–2004 – muzykę kościelną. Opublikował ponad 400 opracowań naukowych i popularnonaukowych, w tym około 50 książek. Od 2022 roku jest na emeryturze.

przemysleniami na podstawie doświadczenia wykładowcy i duszpaste-rza oraz publikacji mistrza mojego oraz mistrza Jubilata – ks. prof. To-masza Jelonka i o. prof. Augustyna Jankowskiego OSB.

1. Słowo życia

Dewiza biskupia – „*Verbum Vitae continentes*” – λόγον ζωῆς ἐπέχοντες – „Trzymajcie się mocno Słowa Życia” – została zaczerpnięta z Listu św. Pawła do Filipian, wspólnoty, z którą łączyły Apostoła Narodów szczególnie bliskie, serdeczne więzi (Flp 2, 16). Jest to pierwszy lokalny Kościół, który założył w Europie (Dz 16, 6–40). Ogólna zasada, by trwać przy słowie Bożym, nauce Chrystusa dającej życie, rozwijać swoją chrześcijańską tożsamość, stosuje się do wszystkich uczniów Chrystusa w każdym miejscu i w każdym czasie².

On sam – Wcielony Syn Boży – został nazwany Słowem w prologu Ewangelii św. Jana. Ten tytuł z dodatkiem wiążącym Go z życiem wy-stępuje także w prologu Pierwszego Listu św. Jana:

[To wam oznajmiamy], co było od początku,
cośmy usłyszeli o Słowie życia [περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς],
co ujrzeliśmy własnymi oczami,
na co patrzyliśmy
i czego dotykały nasze ręce –
² bo życie objawiło się:
myśmy je widzieli,

² Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962, s. 127 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8); J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 153 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10, 3); J. Flis, *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł, [Częstochowa 2011], s. 292n (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 11); G. F. Hawthorne, *Philippians*, Waco, Texas 1983, s. 103n (Word Biblical Commentary, 43).

o nim zaświadczamy
 i oznajmiamy wam życie wieczne [τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον],
 które było w Ojcu,
 a nam zostało objawione –
³ cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam,
 abyście i wy mieli współuczestnictwo [κοινωνίαν] z nami.
 A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy:
 mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem.
⁴ Piszemy to w tym celu,
 aby nasza radość była pełna (1 J 1, 1–4).

Natchniony autor określił swoje pismo jako świadectwo o „Słowie Życia” – Osobie, która żyła na ziemi, a Jej uczniowie mieli okazję poznać Jej nauczanie i działanie przez dłuższy czas, korzystając z działania swych zmysłów: słuchu, wzroku i dotyku, tak ważnych jako podstawa ludzkiego doświadczenia oraz wiedzy dla nauk szczegółowych przyrodniczych i historycznych. Ta wiedza prowadzi do życia wiecznego, współuczestnictwa z żyjącym Ojcem oraz Jego Synem Jezusem Chrystusem³.

Prolog Pierwszego Listu można uważać za rozwinięcie zdania z Prologu Ewangelii:

W Nim było życie [ζωὴ ἦν],
 a życie było światłością ludzi,
⁵ a światłość w ciemności świeci
 i ciemność jej nie ogarnęła (J 1, 4n).

³ Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg–Basel–Wien 1965³, s. 49–72 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13, 3); F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, s. 343–350 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 11); R. E. Brown, *The Epistles of John. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Garden City, New York 1983, s. 151–188 (The Anchor Bible, 30); G. Strecker, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John*, transl. L. M. Maloney, ed. H. Attridge, Minneapolis 1996, s. 8–22 (Hermeneia); J. Chmiel, *Lumière et charité d'après La Première Épître de Saint Jean*, Rome 1971, s. 91, 159, 295, 228, 239 (Studia Ecclesiastica, 10; Biblica, 2; Dissertationes, 9).

Według rekonstrukcji egzegetów jest to trzecia strofa pierwotnej pieśni o Wcieleniu Słowa, nawiązująca do poprzedniej. Pokazuje sytuację Słowa przed wcieleniem, zwraca uwagę na aspekt soteryjny: właściwe tylko Słowu „życie” może się stać światłością dla ludzi. Ks. Henryk Witczyk za wieloma współczesnymi badaczami podał podział wersetów 3 i 4 oraz interpunkcję nieco inną niż w Biblii Tysiąclecia: zaliczył, „co się stało”, już do w. 4: „co się stało, w Nim było życiem” lub: „co się stało w Nim, było życiem”⁴.

W Starym Testamencie życie było podstawową cechą i darem Jedynego Boga. On sam jest Dawcą życia, życie każdej istoty jest całkowicie od Niego zależne. Tytuł „Bóg żywy” zastosowano np. w Pwt 5, 26; Joz 3, 10; 1 Sm 17, 26. 36; 2 Krl 19, 4. 16; Ps 42, 3; 84, 3; Iz 37, 4. 17; Jr 23, 36; a w Nowym Testamencie w: Mt 16, 16; 26, 63; 2 Kor 3, 3; 6, 16; 1 Tes 1, 9; 1 Tm 3, 15; 4, 10; Hbr 9, 14; Ap 7, 2.

Szczególne znaczenie dla Izraelitów miała przysięga: „Na życie Jahwe” jako na to, co Jemu w najwyższym stopniu przysługuje (np. Sdz 8, 19; 1 Krl 17, 1)⁵. Także zdolność ludzi do przekazywania życia zgodnie

⁴ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 1. Teil, *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien 1979⁴, s. 217–226 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4, 1); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1975, s. 109–113 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4); H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, [Bruges] 1967, s. 81–85; J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville, Minnesota 1998, s. 36n, 43 (Sacra Pagina Series, 4); G. R. Beasley-Murray, *John*, Waco, Texas 1987, s. 11, 16 (Word Biblical Commentary, 36); R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII, Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1966, s. 6–8, 26n (The Anchor Bible, 29); S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [Częstochowa] 2010, s. 260–264 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4, 1); H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii Czwartej Ewangelii*, Kielce 2012, s. 105–137 (Biblioteka „Verbum Vitae”, 3); H. Witczyk, *Bóg-Słowo w relacji do świata i ludzi (J 1, 3–4)*, [w:] *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla księdza profesora Ryszarda Rubinkiewicza SDB w 60 rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 256–282 (zwłaszcza s. 265–282).

⁵ Por. J. Woźniak, *Prehistoria przysięgi Haj Jahwe*, [w:] *Studium Scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*,

z nakazem: „rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28), wskazuje na analogię do Boga, Dawcy życia⁶.

Również objawienie Mojżeszowi imienia Bożego Jhwh w Księdze Wyjścia – „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14) – wskazuje na Jego istnienie jako najbardziej podstawową cechę. Nie należy rozumieć go jako potwierdzenia filozoficznej i teologicznej formuły ze szkoły arystotelesowsko-tomistycznej: „istotą Boga jest istnienie”. Semici myśleli w sposób bardzo konkretny i dla nich było to przede wszystkim istnienie dla wybranego ludu, stała gotowość spieszenia mu z pomocą, a także karcenia za niewierność w razie potrzeby⁷.

O Słowie Bożym działającym w wierzących napisał św. Paweł do Tesaloniczan, również mieszkańców Macedonii, jak Filipianie, w najstarszym swoim liście: „Dlatego nieustannie dziękujemy Bogu, bo gdy przejęliście słowo Boże, usłyszane od nas, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale jako to, czym jest naprawdę – jako słowo Boga (λόγος θεοῦ), który działa w was, wierzących” (1 Tes 2, 13)⁸.

W drugim liście do tej wspólnoty podkreślił związek Słowa Bożego z życiem. Głoszenie Ewangelii to głoszenie życia, które osiąga się przez wiarę w Chrystusa, Zwycięzcę śmierci, rzucającego nowe światło na nieśmiertelność i życie, które jest już zaczątkiem przyszłej nieśmiertelności:

red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 368–373.

⁶ Por. J. Synowiec, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001³, s. 43–45.

⁷ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1964, s. 105n, 303–312 (Pismo Święte Starego Testamentu, 1.2); B. S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia 1974, s. 74–77 (The Old Testament Library); J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł, [Częstochowa 2009], s. 40n, 150–152 (Nowy Komentarz Biblijny, 2).

⁸ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 148–151 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 9); M. Bednarz, 1–2 *List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł, [Częstochowa 2007], s. 182–186 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, 13); E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, Collegeville, Minnesota 1995, s. 111–118 (Sacra Pagina Series, 11); F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, Milton Keynes 1986, s. 42–45 (Word Biblical Commentary, 45).

„Paweł, z woli Boga apostoł Chrystusa Jezusa, [posłany] dla głoszenia życia (ζωής) obiecanego w Chrystusie Jezusie [...] On nas wybawił i wezwał świętym powołaniem nie na podstawie naszych czynów, lecz stosownie do własnego postanowienia i łaski, która nam dana została w Chrystusie Jezusie przed wiecznymi czasami.¹⁰ Ukazana zaś została ona teraz przez pojawienie się naszego Zbawiciela, Chrystusa Jezusa, który zniweczył śmierć, a na życie (ζωήν) i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2 Tm 1, 1. 9n)⁹.

Związek słowa – przekazu Ewangelii – z życiem, które otrzymują przyjmujący jej treść i wzbudzający wiarę w zbawcze dzieło Chrystusa, wyraźnie widoczny jest także w Ewangelii św. Jana: „I wiele innych znaków, których nie zapisano w tej księdze, uczynił Jezus wobec uczniów.³¹ Te zaś zapisano, abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc, mieli życie (ζωήν) w imię Jego” (J 20, 30n)¹⁰.

Ważne jest, by to, co uważamy za Słowo Boże – Słowo życia, rzeczywiście nim było. Ludzie zawsze ulegali fałszywym ideom, błędnym interpretacjom Słowa Bożego, co zapowiadał już Jezus w swoim nauczaniu (por. np. Mt 7, 15; 24, 11. 24; Mk 13, 22) i przed czym

⁹ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, dz. cyt., s. 404, 411–413; S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł, [Częstochowa 2018], s. 364n, 382–389 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14); L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 5–8, 37–44 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 11, 2.2); M. Dibelius, H. Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, trans. Ph. Buttolph, A. Yarbro, Philadelphia 1984, s. 97n, 99–105 (Hermeneia).

¹⁰ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil: *Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 1976², s. 400–405 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4.3); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 300; H. van den Bussche, *Jean*, dz. cyt., s. 555n; R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1970, s. 1055–1061 (The Anchor Bible, 29A); S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, [Częstochowa] 2010, s. 320–327 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.2); J. Moloney, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 542–545; G. R. Beasley–Murray, *John*, dz. cyt., s. 387n.

przestrzegali Apostołowie (por. np. Ga 2, 4; 2 Tes 2, 9n; 1 Tm 4, 1–7; 6, 3–10; 2 Tm 3, 6–9. 13; 4, 3n; Tt 1, 10; 1 P 2, 1; 2 P 2, 1–22; 1 J 2, 18. 22; 4, 1. 3; 2 J 7. 9; Jud 8. 10–16. 18n; Ap 2, 20). Czcigodny Jubilat również w swoim dorobku ma publikacje zwracające uwagę zarówno na odróżnianie prawdy od zabobonu poprzez pokazanie skutków działania św. Pawła na Cyprze i w Filipi¹¹ jako właściwą ocenę duchowych przeżyć niosących pewne przesłania, popularnych w różnych środowiskach¹², oraz na właściwą interpretację Bożego Słowa, szczególnie z wykorzystaniem zasad starożytnej retoryki¹³.

2. Mocno się trzymać

Czasownik ἐπέχω zastosowany w zwrocie stanowiącym dewizę Jubilata ma znaczenia: zatrzymywać, wstrzymywać, trzymać mocno, czekać, trwać, postanawiać¹⁴. W Biblii Tysiąclecia w Flp 2, 16 przetłumaczono go jako „mocno się trzymać”. Możemy porównać jego znaczenie dla autorów biblijnych przez przytoczenie tekstów, w których go zastosowano:

Jezus podjął nauczanie przy pomocy przypowieści, gdy zauważył, zwrócił uwagę na zachowanie uczestników uczytę szukających wywyższenia przez

¹¹ *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003.

¹² *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*, Kraków 1998 (W co wierzę?). Także o. Augustyn Jankowski pisał o tym w artykule: „Żadne proroctwo nie jest do prywatnego wyjaśniania” (2 P 1, 20), „*Analecta Cracoviensia*” 25 (1993), s. 169–179.

¹³ *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21*, Kraków 2001; *Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich. Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście zastosowania retoryki w biblistyce*, Kraków 2012.

¹⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995, s. 214 (Prymasowska Seria Biblijna).

szukanie lepszych miejsc: „Potem opowiedział zaproszonym przypowieść, gdy zauważył (ἐπέχων), jak sobie pierwsze miejsca wybierali” (Łk 14, 7)¹⁵.

Po Zesłaniu Ducha Świętego Piotr i Jan odezwali się do chromego, sparaliżowanego żebraka przed Piękną Bramą świątyni, na co on zareagował przez szczególnie intensywne patrzenie, związane z oczekiwaniem materialnej jałmużny: „Lecz Piotr, przypatrzywszy się (ἀτενίσας) mu wraz z Janem, powiedział: Spójrz (βλέψον) na nas!» A on patrzył (ἐπείχεν) na nich, oczekując od nich jałmużny” (Dz 3, 4n)¹⁶.

Św. Paweł w czasie trzeciej podróży misyjnej przez pewien czas pozostał w Azji, licząc zapewne na możliwość owocnej pracy: „Wysłał więc do Macedonii dwóch swoich pomocników, Tymoteusza i Erasta, a sam pozostał (ἐπέσχεν) przez jakiś czas w Azji” (Dz 19, 22)¹⁷. Jednak

¹⁵ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 255n (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3.3); L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville, Minnesota 1991, s. 224 (Sacra Pagina Series, 3); J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation, and Notes*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1985, s. 1046 (The Anchor Bible, 28A); F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Święty Paweł*, [Częstochowa 2012], s. 123n (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3, 2).

¹⁶ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1961, s. 250n (Pismo Święte Nowego Testamentu, 5) – autor tłumaczy ἐπέιξεν: „zwrócił się ku nim”; L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Minnesota 1992, s. 26 (Sacra Pagina Series, 5); G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 1. Teil: *Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40*, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 300n (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.1); J. Munck, *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1967, s. 25 (The Anchor Bible, 31); H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, transl. J. Limburg, A. T. Kraabel and D. H. Juel, ed. by E. J. Epp and C. R. Matthews, Philadelphia 1987, s. 26 (Hermeneia).

¹⁷ Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie*, dz. cyt., s. 402; L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 346, 351; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 2. Teil: *Kommentar zu Kap. 9, 1–28, 31*, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 274 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.2); J. Munck, *The Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 194, 196; H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, dz. cyt., s. 164; J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984, s. 138 (Lectio Divina, 118).

rozruch spowodowany przez rzemieślników wyrabiających miniaturki świątyni Artemidy i obawiających się, że nowa wiara pozbawi ich możliwości zarobku, spowodował, że po ustaniu rozruchu udał się za współpracownikami do Macedonii (Dz 19, 22–20, 1).

W Pierwszym Liście do Tymoteusza młody biskup otrzymał polecenie, by uważał, starannie podchodził do siebie samego i wytrwałego nauczania prowadzącego do zbawienia samego nauczającego i jego słuchaczy: „Uważaj (ἔπεχε) na siebie i na nauczanie; w tych [sprawach] bądź wytrwały! To bowiem czyniąc, i siebie samego zbawisz, i tych, którzy cię słuchają” (1 Tm 4, 16)¹⁸.

Zestawienie przytoczonych tekstów pokazuje, że zastosowany czasownik pobudza do szczególnej uwagi, poważnego traktowania powierzonych zadań, siebie samego i osób, które są wokół nas, ich potrzeb i możliwości. W Flp 2, 16 – dewizie czcigodnego Jubilata – wzywa do pełnego zaangażowania się w rozważanie, wprowadzanie w życie i przekazywanie Słowa Bożego dającego życie tym, którzy je otrzymują i się nim dzielą.

W Liście do Kolosan trwanie chrześcijan w wierze w zbawcze dzieło Chrystusa to cel posługi głoszenia słowa. Św. Paweł został określony jako sługa Ewangelii: „I was, którzy byliście niegdyś obcymi [wobec Boga] i [Jego] wrogami przez sposób myślenia i wasze złe czyny,²² teraz znów pojednał [Bóg] w doczesnym Jego ciele przez śmierć, by stawić was przed sobą jako świętych i nieskalanych, i bez zarzutu,²³ bylebyście tylko trwali (ἑπιμένετε) w wierze – ugruntowani i stateczni – a nie chwiejący się w nadziei [nieodłącznej od] Ewangelii. Ją to posłyszeliście głoszoną wszelkiemu stworzeniu, które jest pod niebem – jej sługą (διάκονος) stałem się ja, Paweł” (Kol 1, 21–23)¹⁹.

¹⁸ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, dz. cyt., s. 357n; S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, dz. cyt., s. 279n; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 212n (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 11, 2.1); M. Dibelius, H. Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 72.

¹⁹ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne świętego Pawła*, dz. cyt., s. 240–243; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł, [Częstochowa 2006], s. 216–223 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 12); J. Gnilk, *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1980,

Podobnie określony został Tymoteusz w Pierwszym Liście do Tesaloniczan, sługa Boży w głoszeniu Ewangelii Chrystusa: „Nie mogąc przeto dłużej tego znosić, postanowiliśmy sami pozostać w Atenach, ² a Tymoteusza, brata naszego i sługę Bożego w głoszeniu Ewangelii Chrystusa (συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ), wysłałiśmy, ażeby was utwierdził i umocnił w waszej wierze” (1 Tes 3, 1–2)²⁰.

Inny termin – współpracownik Boga – oddaje bardzo ważne zadanie głosicieli słowa Bożego, obecnie biskupów, kapłanów, diakonów, katechetów, rodziców i wszystkich chrześcijan. Głoszenie Słowa Życia – Ewangelii – jest następstwem trwania w niej, dzieleniem się tym, co uważa się za najwyższą wartość, troski, by przekazać ja w sposób nieskażony²¹.

Na podstawie przytoczonych tekstów widać, jak ważna jest funkcja głosiciela-przekaziciela i komentatora Słowa Bożego. To zadanie pasterzy Kościoła, biblistów, katechetów, a także chrześcijańskich rodziców²². Trzeba samemu coraz lepiej rozumieć Boże Objawienie, trwać przy nim, by skutecznie je przekazywać. Jubilat, jak ojciec duchowny seminarium, przygotował rekolekcje dla diakonów²³. O. Augustyn Jankowski dawno temu w artykule o kształtującej się osobowości św. Pawła na podstawie Listu do Filipian pokazał wzór duszpasterza-głosiciela słowa Bożego²⁴.

s. 88–93 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10, 1); M. Barth, H. Blanke, *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, transl. A. B. Beck, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1994, s. 218–224 (The Anchor Bible, 34B); P. T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, Milton Keynes, England 1987, s. 64–72 (Word Biblical Commentary, 44).

²⁰ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, dz. cyt., s. 161–163; M. Bednarz, *1–2 List do Tesaloniczan*, dz. cyt., s. 225–231; E. J. Richard, *First and Second Thessalonians*, dz. cyt., s. 139–141, 145–152; F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, dz. cyt., s. 60–62.

²¹ Por. A. Jankowski, *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16, 13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999.

²² Por. A. Jankowski, „Słudzy Słowa” (*Łk 1, 2*), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979) nr 1, s. 58–60, <https://doi.org/10.21906/rbl.1160>; A. Jankowski, „Święta czynność głoszenia Ewangelii Bożej” (*Rz 15, 16*), „Communio” 1982 nr 6 (12), s. 3–12.

²³ Por. *Naśladować Chrystusa-Sługę*, Kraków 2007.

²⁴ „Wzór macie w nas” (*Fhp 3, 17*). *Kształtująca się osobowość apostoła Pawła w świetle jego Listu do Filipian*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15 (1962) nr 5, s. 265–276, <https://doi.org/10.21906/rbl.2890>.

Podsumowanie

Trzymać się mocno Słowa Życia to zadanie wszystkich uczniów Chrystusa – ochrzczonych wiernych oraz powołanych do szczególnych posług jako głosiciele Słowa, kapłani, biskupi – przewodzący lokalnym Kościołom, wychowawcy, uczeni zgłębiający naukowymi metodami treść Bożego Objawienia i przekazujący je innym, nauczyciele, wychowawcy i rodzice – pierwsi domowi nauczyciele Bożego Słowa. Jubilat zawsze dawał i ciągle daje przykład postępowania zgodnie z przyjętą dewizą. Jako młody człowiek usłyszał głos Boży, podjął trud przygotowania się do posługi jego przekaziciela, pracował jako duszpasterz, wychowawca i naukowiec, a obecnie jako biskup dzieli się własnym rozumieniem Słowa i czuwa nad jego przekazem, żeby był zgodny z nauką Kościoła.

Abstrakt

W służbie Słowu Życia

Artykuł Tomasza Marii Dąbka OSB zatytułowany „W służbie Słowu Życia” został przygotowany ku czci ks. bpa prof. dra hab. Romana Pindla, zainspirowany jego biskupią dewizą „Trzymajcie się mocno Słowa Życia” (Flp 2,16). Tekst analizuje dwa kluczowe aspekty tej dewizy: „Słowo Życia” oraz „Mocno się trzymać”. Pierwsza część artykułu skupia się na teologicznym znaczeniu Słowa Bożego jako źródła życia, odwołując się do tekstów biblijnych, takich jak Prolog Ewangelii św. Jana i Pierwszy List św. Jana. Autor omawia rolę Chrystusa jako Wcielonego Słowa, które przynosi życie wieczne, oraz podkreśla związek słowa z życiem w nauczaniu św. Pawła i tradycji biblijnej. W drugiej części analizuje znaczenie wierności Bożemu Słowu, opierając się na tekstach Nowego Testamentu, które zachęcają do trwania przy nauce Chrystusa i jej wiernego przekazywania. Autor zwraca uwagę na odpowiedzialność głosicieli Słowa, takich jak biskupi, prezbiterzy, katecheci i rodzice, którzy pełnią rolę pierwszych nauczycieli wiary. Podsumowując, artykuł wskazuje na uniwersalne zadanie wiernych, by trwać przy Słowie Życia, czerpiąc z niego siłę do życia chrześcijańskiego i głoszenia Ewangelii. Tekst jest hołdem dla Jubilata, podkreślając jego działalność jako naukowca, duszpasterza i biskupa, który pozostaje wierny swojej dewizie.

Słowa kluczowe: Słowo Życia, Boże Objawienie, nauczanie Chrystusa, wierność

Abstract

In the service of the Word of Life

The article by Tomasz Maria Dąbek OSB, titled *In Service of the Word of Life*, was written in honor of Bishop Roman Pindel, inspired by his episcopal motto, “Hold fast to the Word of Life” (Phil 2:16). The text examines two key aspects of this motto: “The Word of Life” and “Hold Fast.” The first part focuses on the theological significance of the Word of God as the source of life, referencing biblical texts such as the Prologue of the Gospel of John and the First Letter of John. The author explores the role of Christ as the Incarnate Word who brings eternal life and highlights the connection between the word and life in the teachings of St. Paul and biblical tradition. The second part analyzes the importance of fidelity to God’s Word, drawing from New Testament texts that encourage steadfastness in Christ’s teaching and its faithful transmission. The author emphasizes the responsibility of the proclaimers of the Word, such as bishops, priests, catechists, and parents, who serve as the primary teachers of faith. In conclusion, the article underscores the universal task of the faithful to remain rooted in the Word of Life, drawing strength from it for Christian living and evangelization. The text pays tribute to Bishop Pindel, emphasizing his work as a scholar, pastor, and bishop who remains faithful to his motto.

Keywords: Word of Life, Divine Revelation, Christ’s teaching, fidelity

Bibliografia

- Adamczewski B., *List do Filemona. List do Kolosan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa 2006] (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 12).
- Barth M., Blanke H., *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, transl. A. B. Beck, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1994 (Anchor Bible, 34B).
- Beasley-Murray G. R., *John*, Waco, Texas 1987 (Word Biblical Commentary, 36).
- Bednarz M., *1–2 List do Tesaloniczan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa 2007] (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 13).
- Brown R. E., *The Epistles of John. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Garden City, New York 1983 (Anchor Bible, 30).
- Brown R. E., *The Gospel according to John I–XII, Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1966 (Anchor Bible, 29).


- Brown R. E., *The Gospel according to John XIII–XXI. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1970 (Anchor Bible, 29A).
- Bruce F. F., *1 & 2 Thessalonians*, Milton Keynes 1986 (Word Biblical Commentary, 45).
- Bussche H. van den, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, [Bruges] 1967.
- Childs B. S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia 1974 (The Old Testament Library).
- Chmiel J., *Lumière et charité d'après La Première Épître de Saint Jean*, Rome 1971 (Studia Ecclesiastica, 10; Biblica, 2; Dissertationes, 9).
- Conzelmann H., *Acts of the Apostles*, transl. J. Limburg, A. T. Kraabel, D. H. Juel, ed. by E. J. Epp, C. R. Matthews, Philadelphia 1987 (Hermeneia).
- Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1961 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 5).
- Dibelius M., Conzelmann H., *A Commentary on the Pastoral Epistles*, transl. P. Buttolph, A. Yarbro, Philadelphia 1984 (Hermeneia).
- Dupont J., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Paris 1984 (Lectio Divina, 118).
- Hareźga S., *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa 2018] (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14).
- Fitzmyer J. A., *The Gospel according to Luke (X–XXIV). Introduction, Translation, and Notes*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1985 (Anchor Bible, 28A).
- Flis J., *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa 2011] (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 11).
- Gnilka J., *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1980 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10.1).
- Gnilka J., *Der Philipperbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1968 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 10.3).
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1974 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3.3).
- Gryglewicz F., *Listy Katolickie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 11).
- Hawthorne G. F., *Philippians*, Waco, Texas 1983 (Word Biblical Commentary, 43).
- Jankowski A., *Listy więzienne świętego Pawła. Do Filipian – Do Kolosan – Do Filemona – do Efezjan. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 8).
- Jankowski A., „*Studzy Słowa*” (Łk 1, 2), „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979) nr 1, s. 58–60, <https://doi.org/10.21906/rbl.1160>.
- Jankowski A., „*Święta czynność głoszenia Ewangelii Bożej*” (Rz 15, 16), „Communio” 1982 nr 6 (12), s. 3–12.
- Jankowski A., *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16, 13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999.

- Jankowski A., „Wzór macie w nas” (Flp 3, 17). *Kształtująca się osobowość apostoła Pawła w świetle jego Listu do Filipian*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 15 (1962) nr 5, s. 265–276, <https://doi.org/10.21906/rbl.2890>.
- Johnson L. T., *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Minnesota 1992 (Sacra Pagina Series, 5).
- Johnson L. T., *The Gospel of Luke*, Collegeville, Minnesota 1991 (Sacra Pagina Series, 3).
- Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa 2009] (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 2).
- Łach S., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1964 (Pismo Święte Starego Testamentu, 1.2).
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa] 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.1).
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa] 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.2).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, [Częstochowa 2012] (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3.2).
- Moloney J., *The Gospel of John*, Collegeville, Minnesota 1998 (Sacra Pagina Series, 4).
- Munck J., *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1967 (Anchor Bible, 31).
- Oberlinner L., *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1994 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 11, 2.1).
- Oberlinner L., *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1995 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 11, 2.1).
- O’Brien P. T., *Colossians, Philemon*, Milton Keynes, England 1987 (Word Biblical Commentary, 44).
- Pindel R., *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003.
- Pindel R., *Mowy obronne św. Pawła w Dziejach Apostolskich. Analiza retoryczna Dz 24 i 26 w kontekście zastosowania retoryki w biblistyce*, Kraków 2012.
- Pindel R., *Naśladowając Chrystusa-Sługę*, Kraków 2007.
- Pindel R., *Prorocтва nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*, Kraków 1998 (W co wierzyć?).
- Pindel R., *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21*, Kraków 2001.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Richard E. J., *First and Second Thessalonians*, Collegeville, Minnesota 1995 (Sacra Pagina Series, 11).

- Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Freiburg–Basel–Wien 1965³ (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 13.3).
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium*, 1. Teil, *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien 1979⁴ (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4.1).
- Schneider G., *Die Apostelgeschichte*, 1. Teil, *Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40*, Freiburg–Basel–Wien 1980 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.1).
- Schneider G., *Die Apostelgeschichte*, 2. Teil, *Kommentar zu Kap. 9, 1–28, 31*, Freiburg–Basel–Wien 1982 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 5.2).
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 4).
- Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 9).
- Strecker G., *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John*, trans. L. M. Maloney, ed. H. Attridge, Minneapolis 1996 (Hermeneia).
- Synowiec J., *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków 2001³.
- Witczyk H., *Bóg-Słowo w relacji do świata i ludzi (J 1, 3–4)*, [w:] *Mów, Panie, bo słucha sługa Twój. Księga pamiątkowa dla ks. prof. R. Rubinkiewicza SDB w 60. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1999, s. 256–282.
- Witczyk H., *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii Czwartej Ewangelii*, Kielce 2012 (Biblioteka „Verbum Vitae”, 3).
- Woźniak J., *Prehistoria przysięgi Haj Jahwe*, [w:] *Studium Scripturae anima theologiae. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 368–373.

Paweł w Psalmach? Rz 3, 10–18 a Ps 14

ks. Wojciech Węgrzyniak¹

 <https://orcid.org/0000-0001-5696-304X>  wojciech.wegrzyniak@upjp2.edu.pl
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Święty Paweł niejednokrotnie odwoływał się w swoich listach do Pisma, co raczej wydaje się naturalne. Podobnie jak jego odwoływanie się do Psalmów². Zaskakująca może być jednak zależność odwrotna, czyli obecność św. Pawła w Pismach. Celem niniejszego artykułu będzie zbadanie związku między Ps 14, 1–3 i Rz 3, 10–18 oraz ustalenie ewentualnego wpływu Pawłowego na przekaz Ps 14. Najpierw zostanie zbadana sytuacja tekstualna Ps 14, 1–3 i Rz 3, 10–18, po której nastąpi analiza zbieżnych fragmentów. W ostatniej części zajmiemy się hipotezami „dodatku” Pawłowego w Ps 14 oraz hipotezami związanymi z cytatem w Liście do Rzymian.

¹ **Ks. dr hab. Wojciech Węgrzyniak** – pracownik Instytutu Nauk Biblijnych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

² W samym Liście do Rzymian znajduje się 15 cytatów z Księgi Psalmów, por. M. Pulkinnen, “There is no one righteous”. *Paul’s Use of Psalms in Romans 3*, [w:] *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, eds. M. S. Pajunen, J. Penner, Berlin–Boston 2017, s. 386.

1. Sytuacja tekstualna Ps 14, 1–3 i Rz 3, 10–18

1.1. Ps 14, 1–3

Jeśli chodzi o Ps 14, 1–3, Kodeks Leningradzki wraz z większością manuskryptów hebrajskich ma następujący tekst:

לְמַנְצַח לְדָוִד אָמַר נְבִל בְּלָבוֹ אֵין אֱלֹהִים הַשְׁחִיתוּ הַתְּעִיבוּ עַל־יָדָהּ אֵין עֲשֵׂה־טוֹב:¹
 יְהִי מִשְׁמִים הַשְׁקִיף עַל־בְּנֵי־אָדָם לְרֹאוֹת הַיֵּשׁ מִשְׁכֵּל דָּרֶשׁ אֶת־אֱלֹהִים:²
 הַכֹּל סָר יַחְדָּו נִאֲלָחוּ אֵין עֲשֵׂה־טוֹב אֵין גַּם־אֶחָד:³

¹ Kierownikowi chóru. Dawidowy. Mówi głupi w swoim sercu: „Nie ma Boga”.

Oni są zepsuci, ohydne rzeczy popełniają, nikt nie czyni dobrze.

² Pan spogląda z nieba na synów ludzkich, badając, czy jest wśród nich rozumny, który szukałby Boga.

³ Wszyscy zblądzili, stali się nikczemni, nie ma takiego, co dobrze czyni, nie ma ani jednego.

Pośród kilkunastu mniej lub bardziej istotnych wariantów obecnych w Ps 14, 1–3³ na uwagę zwracają dwa manuskrypty hebrajskie (K 659 z XIV wieku i K 694 z XVI wieku), które dodają do powyższego tekstu dłuższy fragment:

לְשׁוֹנָם חִמָּת עֲכָשׁוּב תַּחַת פִּתּוּחַ גְּרוֹנָם לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן קֶבֶר
 אֲשֶׁר פִּיהֶם לְשׁוֹךְ דָּם רִגְלֵיהֶם קָלוּ מֵלֹא וּמֵרֵמָה אֱלֹהִים
 אֵין וּדְרָךְ שְׁלוֹם לֹא יִדְעוּ בְּדַרְכֵיהֶם רַע וּפָגַע רַע מִזֶּל אֱלֹהִים לְגַד עֵינֵיהֶם⁴

Grobem otwartym jest ich gardło, językiem swoim knują zdradę, jad zmijowy pod ich wargami,

³ Por. W. Węgrzyniak, *Lo stolto ateo. Studio dei Salmi 14 e 53*, Lublin 2014, s. 22–23 (Studia Biblica Lublinensia, 10).

⁴ Biblia Hebraica Stuttgartensia proponuje następującą wokalizację tego wariantu:
 קֶבֶר־פִּתּוּחַ גְּרוֹנָם לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן־חִמָּת עֲכָשׁוּב תַּחַת לְשׁוֹנָם
 וּמֵרֵמָה מֵלֹא אֱלֹהִים אֲשֶׁר פִּיהֶם־קָלוּ לְשׁוֹךְ־דָּם רִגְלֵיהֶם
 מִזֶּל וּפָגַע רַע בְּדַרְכֵיהֶם רַע וּדְרָךְ אֵין־פֶּתַח אֱלֹהִים לְגַד עֵינֵיהֶם שְׁלוֹם לֹא יִדְעוּ

ich usta pełne są przekleństwa i goryczy; ich nogi szybkie do rozlewu krwi,
zagłada i nędza są na ich drogach, droga pokoju jest im nie znana,
bojaźni Bożej nie ma przed ich oczami.

Dodatek ten obecny jest w tłumaczeniu Septuaginty w manuskryptach B (na marginesie), R, S, U, 1219, 1221, 2019 oraz w 27 manuskryptach ze zbioru Holmes-Parsons⁵. Umieścił go również w wydaniu krytycznym Alfred Rahlfs:

τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν ἰδὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν ὧν τὸ στόμα ἀράς καὶ πικρίας γέμει ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἶμα σύντριμμα καὶ τάλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν⁶

Natomiast nie ma tego wariantu w greckim kodeksie A, 2110 i w 94 manuskryptach ze zbioru Holmes-Parsons, głównie w recenzji lucjańskiej⁷.

Dodatek znajduje się w prawie wszystkich przekładach łacińskich⁸. Wyjątek stanowi *Iuxta Hebraeos* Hieronima⁹ oraz *Psalterium Gallicanum*,

⁵ Por. R. Holmes, J. Parsons, *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus. Psalmoi*, London 1823.

⁶ A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, Göttingen 1931, s. 96 (Septuaginta. Societatis Scientiarum Gottingensis, 10).

⁷ Por. A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, dz. cyt., s. 30; *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. II. Psalmen bis Daniel*, Hrsg. M. Karrer, W. Kraus, Stuttgart 2011, s. 1528.

⁸ Hieronim wypowiedział się na ten temat tak: „Omnes Graeciae tractatores, qui nobis eruditionis suae in psalmos commentarios reliquerunt, nos versiculos veru annotant atque praetereunt, liquido confitentes in Hebraico non haberi, nec esse in septuaginta interpretibus, sed in editione Vulgata, quae Graece koinh, dicitur, et in toto orbe diversa est”, por. Hieronymus, *Commentariorum in Esaiaam libri XII–XVII; in Esaia parvula abbreviatio*, ed. G. Morin, Turnholt 1963, s. 642–643 (Corpus Christianorum. Series Latina, 73A). Jednak najstarszy kodeks łaciński *Amiatinus* (VIII wiek) nie ma tego wariantu.

⁹ Według wydania H. De Sainte-Marie, *Sancti Hieronymi psalterium iuxta Hebraeos. Édition critique*, Roma 1954 (Collectanea Biblica Latina, 11).

który oznaczył go obelusem¹⁰. W wydaniu krytycznym Weber oznaczył go i przytoczył następująco¹¹:

- ÷ sepulchrum patens est guttur eorum
- ÷ linguis suis dolose agebant
- ÷ venenum aspidum sub labiis eorum
- ÷ quorum os maledictione et amaritudine plenum est
- ÷ veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem
- ÷ contritio et infelicitas in viis eorum
- ÷ et viam pacis non cognoverunt
- ÷ non est timor Dei ante oculos eorum

Tekst ten znajduje się także w wersjach: arabskiej, saidzkiej, boha-irydzkiej, etiopskiej¹². Natomiast brakuje go w Targumie i w przekładach syryjskich, z wyjątkiem Syro-heksaply¹³.

W przekładach współczesnych rezygnuje się z dłuższej wersji, uznając dodatek za nieoryginalny. Nie ma go nawet w najnowszym wydaniu Wulgaty¹⁴.

¹⁰ Według wydania *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem. 10. Liber Psalmorum ex recensione Sancti Hieronymi cum praefationibus et epistula ad Sunniam et Fretelam*, cura et studio Monachi abbatiae Sancti Hieronymi, Roma 1953.

¹¹ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 1994, s. 782.

¹² Dodatek znajduje się również w kodeksie koptyjskim z Mudil (przełom IV i V wieku), por. G. Emmenegger, *Der Text des koptischen Psalters aus al-Mudil. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhandschriften, mit der kritischen Neuausgabe des Papyrus 37 der British Library London (U) und des Papyrus 39 der Leipziger Universitätsbibliothek* (2013), Berlin–New York 2007, s. 171 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 159).

¹³ Por. R. J. V. Hiebert, *The "Syrohexaplaric" Psalter*, Atlanta 1989, s. 202 (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies, 27). Syro-heksapla nie umieszcza obelusa przy tekście, chociaż zasadniczo idzie za Heksaplą Orygenesusa.

¹⁴ Por. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Libreria Editrice Vaticana 1986, s. 885.

1.2. Rz 3, 10–18

Paweł po wprowadzeniu tradycyjnej formuły καθὼς γέγραπται („jak jest napisane”) przytoczył następujący cytat¹⁵:

¹⁰ οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς,

¹¹ οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.

¹² πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνόος.

¹³ τάφος ἀνεωγμένους ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν·

¹⁴ ὡν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει,

¹⁵ ὄξεις οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα,

¹⁶ σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν,

¹⁷ καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.

¹⁸ οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

Tekst ten jest obecny we wszystkich manuskryptach greckich. Z ważniejszych wariantów warto zauważyć, że w w. 11 niektóre manuskrypty (A, B, G, 81, 1241) opuszczają rodzajnik w ὁ συνίων, a także w ὁ ἐκζητῶν (B, G). W Ps 14, 1 (13, 1 LXX) oba czasowniki występują bez rodzajnika, co mogło wpłynąć na alternatywny wariant. Kodeks B ma ponadto wersję ζητῶν w miejsce ἐκζητῶν. To jednak wydaje się próbą ujednoczenia stylu Pawła, który w 20 miejscach użył formy bez przedrostka. Lektura dłuższa jako *lectio difficilior* wydaje się bliższa oryginałowi¹⁶. Jest ona również zgodna z Ps 14, 1 (13, 1 LXX).

¹⁵ Sposób wprowadzenia cytatu jest typowy dla Listu do Rzymian, καθὼς γέγραπται użyte jest 14 razy na 25 w Nowym Testamencie. Natomiast cytat jest nieco nietypowy, gdyż zazwyczaj Paweł cytuje pojedyncze wersety, por. D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids–Cambridge 1996, s. 202 (New International Commentary); A. Pitta, *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001, s. 147 (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 6).

¹⁶ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian*, Częstochowa 2020, s. 220 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 6).

W w. 12 w kilkunastu rękopisach brakuje rodzajnika w ὁ ποιῶν (A, B, G, K, L, P, 33, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464). Podobnie jak wyżej, może to wynikać z próby ujednoczenia tekstu Ps 14, 3 (13, 3 LXX), gdzie również nie ma rodzajnika. Podane przez wydawców w nawiasach wyrażenie [οὐκ ἔστιν] zostało opuszczone w B, 6, 424^c, 1739¹⁷. Wyrażenie οὐκ ἔστιν znajduje się w Ps 14, 3 (13, 3 LXX)¹⁸. Chociaż zazwyczaj preferuje się lekcje niezgodną z LXX, wydawcy optowali za dłuższą wersją tekstu zarówno na bazie większości rękopisów, jak i faktu, że krótsza wersja mogła wynikać z opuszczania elementu, który wydawał się zbędny¹⁹.

Ponadto w w. 14 rękopisy B i 33 dodają do rzeczownika τὸ στόμα zaimek αὐτῶν. Ps 14, 3 (13, 3 LXX) nie zawiera zaimka, jednak już Ps 10, 7 (9, 28 LXX), który jest uważany za źródła cytatu u św. Pawła, ma wersję z zaimkiem (οὗ ἄρα ἔστι τὸ στόμα αὐτοῦ). Być może jednak wprowadzenie zaimka wynikało tylko z próby ujednoczenia stylu z poprzednim wersetem, gdzie dwukrotnie został użyty ten sam zaimek osobowy²⁰.

3. Analiza zbieżnych wersetów

W celu ułatwienia porównania między Ps 14, 1–3 a Rz 3, 10–12 zestawimy oba teksty w języku greckim w tabeli²¹.

¹⁷ Por. *ad locum* w: *Novum Testamentum Graece*, eds. E. Nestle, B. & K. Aland et al., Stuttgart ²⁷1993; B. & K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, *The Greek New Testament*, Stuttgart ⁴1998; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart ²1994, s. 448–449.

¹⁸ Wbrew temu co pisze S. Stasiak, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 220.

¹⁹ Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, dz. cyt., s. 448–449.

²⁰ Por. S. Stasiak, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 220.

²¹ Chociaż Ps 53, 1–3 jest prawie identyczny z Ps 14, 1–3, uważa się, że Rz 3, 10–18 nawiązuje do Ps 14. Zarówno użycie słowa χρηστότητα (Rz 3, 12 i Ps 14, 1. 3) zamiast ἀγαθόν (Ps 53, 4), jak i fakt, że Ps 53 nie ma wariantu z dłuższym dodatkiem obecnym w Ps 14, sprawiają, że większość egzegetów wiąże Rz 3, 10–18 z Ps 14; por. C. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the*

Ps 14, 1–3 (13, 1–3 LXX)

¹ εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυιδ εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ οὐκ ἔστιν θεὸς διέφθειραν καὶ ἐβδελύχθησαν ἐν ἐπιτηδεύμασιν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός

² κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκλυψεν ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστιν συνίων ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν

³ πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν οὐκ ἔστιν ποιῶν χρηστότητα οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός τάφος ἀνεφγγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν ὧν τὸ στόμα ἀράς καὶ πικρίας γέμει ὄξεις οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα σύντριμμα καὶ ταιλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν καὶ ὀδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν

Rz 3, 10–18

¹⁰ καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς,

¹¹ οὐκ ἔστιν ὁ συνίων, οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν.

¹² πάντες ἐξέκλιναν ἅμα ἠχρεώθησαν· οὐκ ἔστιν ὁ ποιῶν χρηστότητα, [οὐκ ἔστιν] ἕως ἐνός.

¹³ τάφος ἀνεφγγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν·

¹⁴ ὧν τὸ στόμα ἀράς καὶ πικρίας γέμει,

¹⁵ ὄξεις οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα,

¹⁶ σύντριμμα καὶ ταιλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν,

¹⁷ καὶ ὀδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.

¹⁸ οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

Rz 3, 10 („Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego”) może być cytatem zarówno Ps 14, 1 jak i Koh 7, 20²². Użycie δίκαιος zamiast ποιῶν χρηστότητα sugeruje, że Paweł wziął tekst z Księgi Koheleta²³. Osobiście stoję po stronie tych, którzy widzą w Rz 3, 10 wolny cytat z Ps 14, 1²⁴.

Pauline Epistles and Contemporary Literature, Cambridge 1992, s. 89, nota 23 (Monograph Series of the Society for New Testament Studies, 74); S. Légasse, *L'Epistola di Paolo ai Romani*, Brescia 2004, s. 179 (Commentari Biblici). Według L. E. Keck'a Paweł cytował Ps 53 (52 LXX), por. *The Function of Rom 3:10–18. Observations and Suggestions*, [w:] *God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, eds. N. A. Dahl, J. Jervell, W. A. Meeks, Oslo 1977, s. 144.

²² Por. Koh 7, 20: :אִישׁ־אֶחָד־לֹא־יָדָע־אֵת־רֵעֵהוּ׃ כִּי־כָל־אִישׁ־אֶחָד־לֹא־יָדָע־אֵת־רֵעֵהוּ׃ (LXX: ὅτι ἀνθρώπος οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῆ ὅς ποιήσει ἀγαθὸν καὶ οὐχ ἁμαρτήσεται).

²³ Tak np. Fitzmyer, Hays, Ochsenmeier, Stuhlmacher; por. E. Ochsenmeier, *Mal, souffrance et justice de Die selon Romains 1–3. Etude exégétique et théologique*, Berlin–New York 2007, s. 151 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 155).

²⁴ Tak większość egzegetów.

Argumenty są następujące: (a) Paweł nigdy nie zacytował Księgi Koheletha; (b) List do Rzymian 3, 10 jest częścią cytatu, który kończy się w wersie 12, a ponieważ wersety 11–12 odnoszą się do sytuacji opisanej w Ps 14, 2–3, wydaje się rozsądne, że werset 10 cytuje Ps 13, 1; (c) użycie *δίκαιος* tłumaczy się jako zmianę wynikającą z perspektywy teologicznej Listu do Rzymian²⁵. Paweł chciał pokazać, że tylko Bóg jest sprawiedliwy, podczas gdy wszyscy ludzie są usprawiedliwieni na podstawie wiary w Jezusa Chrystusa (por. Rz 3, 21–26). Ponadto należy zauważyć, że Paweł nie wspominał w Rz 3, 10 o figurze głupiego z Ps 14, 1, o zaparciu się Boga i ogólnym opisie zepsucia. Pominięcie tych elementów może wynikać zarówno z precyzyjnego celu cytatu (wykazanie jedynie uniwersalności korupcji), jak i ze względów retorycznych (skuteczniejsze jest rozpoczęcie od krótkiego i związłego cytatu)²⁶.

Swobodny sposób cytowania Psalmu 14 jest również zauważony w następnym wersecie (Rz 3, 11). Paweł pominął wizję Boga ukazującego się z nieba (Ps 14, 2) i podjął motyw mędrca, który szuka Boga. O tym, że takiego człowieka szuka Bóg, świadczy w. 2, a o tym, że Boże poszukiwanie jest daremne: nie ma bowiem takiego, który by czynił dobro – w. 3. Tak więc Rz 3, 11 nie tylko jest swobodnym lub częściowym cytatem z Ps 13, 2, lecz także przywołaniem motywu obecnego w Ps 14, 2–3.

Tekst Rz 3, 12–18 jest identyczny z Ps 14, 3 (13, 3 LXX). Wydaje się więc, że to po prostu dokładny cytat z psalmu. Jednak, biorąc pod uwagę, że tego tekstu nie ma w jednym fragmencie Biblii hebrajskiej, zwróćmy uwagę na to, skąd mógł zostać wzięty.

Werset 13a („Groblem otwartym jest ich gardło, językiem swoim knują zdradę”) jest identyczny z Ps 5, 10 LXX.

²⁵ Por. A. Pitta, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 147; C. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, dz. cyt., s. 90; R. Penna, *Lettera ai Romani. I. Rm 1–5*, Bologna 2004, s. 294 (*Studia Orientalia Christiana*, 6).

²⁶ Por. R. H. Bell, *No One Seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18–3.20*, Tübingen 1998, s. 217 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 106); C. D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, dz. cyt., s. 89–90.

Rz 3, 13a: τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν

Ps 5, 10 LXX: τάφος ἀνεωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν

Wersja hebrajska Ps 5, 10 (קִבְרֵי־פִתּוּחַ גְּרוֹנִים לְשׁוֹנִים יְחִלְיוּן;) jest identyczna z wariantem obecnym w 2 Mss hebrajskich.

Werset 13b („jad żmijowy pod ich wargami”) jest identyczny z Ps 140, 4.

Rz 3, 13b: ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν

Ps 139, 4 LXX: ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν

Wersja hebrajska Ps 140, 4 (שֵׁשׁ פִּתְיָמוֹת עֲשׂוּבַת תַּחַת) różni się od wariantu Ps 14, 3 obecnego w 2 Mss hebrajskich tym, że zamiast ימֵי פִתְיָמוֹת („ich wargami”) ma לְשׁוֹנָם („ich językami”).

Werset 14 („ich usta pełne są przekleństwa i goryczy”) jest najbardziej podobny do Ps 10, 7 (9, 28 LXX).

Rz 3, 14: ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει

Ps 9, 28 LXX: οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας

Zmieniona została liczba zaimków z pojedynczej na mnogą, ponieważ psalm mówił o bezbożnym w liczbie pojedynczej, natomiast Paweł mówił o zepsuciu wszystkich ludzi. Zmiana szyku z ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας na ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει wydaje się zabiegiem ulepszającym tekst grecki. Tekst hebrajski Ps 10, 7 (אֵלֶּה פִּיהוּ מְלֵא וּמְרִמוֹת) różni się od wariantu Ps 14, 3 obecnego w 2 Mss hebrajskich tym, że na początku dodano zaimek względny אֵשֶׁר, zmieniono liczbę pojedynczą פִּיהוּ („jego usta”) na mnogą פִּיהֶם („ich usta”), a także liczbę mnogą וּמְרִמוֹת („i zdrad”) na liczbę pojedynczą מְרִמָּה („i zdrady”). Wszystkie te zmiany są prawdopodobnie motywowane tendencją do uzgodnienia z tekstem greckim wersetu. Natomiast wybór hebrajskiego słowa מְרִמָּה („i zdrada”) jako tłumaczenia greckiego καὶ πικρίας („i gorycz”) wynika z wierności słownictwu tekstu hebrajskiego Ps 10.

W innych miejscach πικρίας tłumaczy bowiem zazwyczaj ideę gorzkości (מִרְרָת – Pwt 32, 32; מִמְרִירִים – Hb 9, 18; מִרְרִירִים – Lm 3, 15).

Werset 15 („ich nogi szybkie do rozlewu krwi”) podobny jest zarówno do Iz 59, 7a, jak i do Prz 1, 16²⁷.

Rz 3, 15: ὁξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα

Prz 1, 16: οἱ γὰρ πόδες αὐτῶν εἰς κακίαν τρέχουσιν καὶ ταχίνοι τοῦ ἐκχέαι αἷμα
(gdyż nogi ich pędzą do zbrodni, śpieszno im, bo krew chcą wytoczyć)

Iz 59, 7a: οἱ δὲ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσιν ταχίνοι ἐκχέαι αἷμα
(Nogi ich biegną do zbrodni, śpieszą się do rozlania krwi niewinnej)

Cytat nie jest dokładny, chociaż oddaje treść wersetów. Skrócenie może wynikać z celów retorycznych. Natomiast nie wiadomo, czym podyktowana była zmiana ταχίνοι na ὁξεῖς. Oba słowa mają podobne znaczenie. Paweł użył ὁξύς tylko tutaj, a ταχίνος czy ταχύς nie użył wcale²⁸. Być może korzystał on z *Vorlage* mającej innych tekst niż LXX²⁹.

Tekst hebrajski Iz 59, 7a (רָגְלֵיהֶם לָרַע וַיִּמְהָרוּ לְשַׁפֵּךְ דָּם נָקִי) oraz Prz 1, 16 (רָגְלֵיהֶם לָרַע וַיִּרְצוּ וַיִּמְהָרוּ לְשַׁפֵּךְ דָּם) różni się od wariantu Ps 14, 3 obecnego w 2 Mss hebrajskich użyciem czasownika יָרִיצוּ/יָרָצוּ zamiast קָלוּ.

Werset 16 („zagłada i nędza są na ich drogach”) jest dokładnym cytatem z Iz 59, 7b.

Rz 3, 16: σύντριμμα καὶ τάλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν

Iz 59, 7b: σύντριμμα καὶ τάλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν

²⁷ Według Rahlfsa ten fragment cytatu pochodzi z Iz 59, 7, por. A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, dz. cyt., s. 96. Dziś raczej uważa się, że to cytat złożony z Iz 59, 7–8 i Prz 1, 16 – por. R. Penna, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 217; J. A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, s. 402.

²⁸ W LXX ὁξύς użyty jest 19 razy. Natomiast ταχίνος oprócz Prz 1, 16 i Iz 59, 7 występuje w LXX również w Mdr 13, 2; Syr 11, 22; 18, 26; Hab 1, 6.

²⁹ Por. M. Pulkkinen, *Paul's Use of Psalms Quotations, Allusions, and Psalm Clusters in Romans and First Corinthians*, Helsinki 2020, s. 116, <http://hdl.handle.net/10138/314147>.

Natomiast tekst hebrajski Iz 59, 7b (אָן שׁד וְשֶׁבֶר בְּמִסְלוֹתֵם) różni się każdym słowem z wariantem hebrajskim Ps 14, 3 (מִזֶּל רַע וּפְנֵעַ רַע בְּדָרְךָ) (כִּי־הָיָה). Sens obu wersji jest podobny, natomiast nie wiadomo, dlaczego skryba (autor) wariantu nie wziął tekstu z Iz 59, 7b, skoro miał gotowe tłumaczenie.

Werset 17 („droga pokoju jest im nie znana”) jest prawie identyczny z Iz 59, 8.

Rz 3, 17: καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν.

Iz 59, 8a: καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἶδασιν.

Nie jest znana motywacja zmiany czasownika οἶδα na γινώσκω oraz czasu z perfektem na aoryst. Tym bardziej, że Paweł w Liście do Rzymian użył γινώσκω 9 razy, a οἶδα 16 razy. Być może jednak korzystał z *Vorlage* mającej innych tekst niż LXX³⁰. Tekst hebrajski Iz 59, 8a (אֵין־יָדְעוּ שְׁלוֹם לֹא יִדְעוּ) jest identyczny z tekstem wariantu hebrajskiego w Ps 14, 3.

Werset 18 („bojaźni Bożej nie ma przed ich oczami”) jest prawie identyczny z Ps 36, 2.

Rz 3, 18: οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

Ps 36, 2 (35, 2 LXX): οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.

Zmiana zaimka z liczby pojedynczej (αὐτοῦ) na mnogą (αὐτῶν) poddyktowana jest takimi samymi względami jak w w. 14. Tekst hebrajski Ps 36, 2 (אֵין־פֶּחַד אֱלֹהִים לְנֶגְדַ עֵינֶיהֶם) różni się od tekstu wariantu hebrajskiego w Ps 14, 3 tylko w tej samej kwestii co tekst grecki. Zamiast liczby pojedynczej (עֵינֵי) mamy liczbę mnogą (עֵינֶיהֶם). W obu wersjach odpowiada ona podmiotowi, którego dotyczy.

³⁰ Por. M. Pulkkinen, *Paul's Use Of Psalms Quotations*, dz. cyt., s. 117.

4. Hipotezy zależności tekstów

Na podstawie powyższych danych i analiz można postawić kilka hipotez dotyczących tekstu Rz 3, 10–18 i Ps 14, 1–3 (13, 1–3 LXX).

(a) Paweł zacytował psalm, dlatego jego tekst jest najbardziej powiązany z grecką wersją Ps 14, 1–3 (Ps 13, 1–3 LXX). Tego zdania byli m.in. Ambroziejaster i Pelagiusz. Ambroziejaster zwrócił uwagę, że Paweł ukazał, że wszyscy są winni i „przytoczył na potwierdzenie tego proroczą zapowiedź z psalmu trzynastego”³¹. Pelagiusz cały cytat uważał za cytat psalmu³². W tej wersji hipotezy mamy dwa warianty. Według pierwszego uzupełnienie zostało dokonane przez jednego ze skrybów na poziomie transmisji LXX. Uczony w Piśmie, dobrze znając inne teksty biblijne, dodał refleksje na temat przewrotnego postępowania ludzi, które można znaleźć w innych fragmentach Pisma Świętego. Dodatek ten został dokonany w stosunkowo późnym okresie, więc nie można go znaleźć we wszystkich greckich manuskryptach. W tym przypadku autor Listu do Rzymian znał grecki tekst psalmu według dłuższej wersji. W drugim wariantcie Paweł zacytował psalm, który był znany również w wersji hebrajskiej. Potem psalm ten został usunięty z hebrajskich manuskryptów. Dlaczego? Nie wiemy, chociaż jedną z hipotez, które zna historia, jest ta, że tekst ten został usunięty przez Żydów, aby pozbawić Pawła argumentu skrypturystycznego. Pozostały z oryginału tylko dwa manuskrypty³³. Dziś drugi wariant tej hipotezy jest powszechnie odrzucony³⁴.

³¹ Por. Ambroziejaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Kraków 2000, s. 59.

³² Por. Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1999, s. 200–201.

³³ Por. A. Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les Psaumes I*, Paris 1734, s. 129–130; J. P. Migne et al., *Scripturae Sacrae Cursus Completus. In Job et in Psalmos commentaria*, Paris 1839, s. 1365.

³⁴ Nawet, jeśli ta hipoteza wydaje się dzisiaj co najmniej naiwna, to jednak pozostaje problem, w jaki sposób hebrajskie manuskrypty przekazują tekst dodatku, skoro został on dodany przez chrześcijan do tekstu greckiego. Ponieważ oba manuskrypty pochodzą z późnego okresu (wieki XIV i XVI), jedynym rozsądnym rozwiązaniem wydaje się to, że Żydzi (Żyd?) nawrócili się na chrześcijaństwo – lub chrześcijaństwo, którzy dobrze znali hebrajski, wprowadzili ten dodatek do tekstu hebrajskiego, aby zharmonizować go z oficjalnym tekstem Kościoła.

(b) Paweł nie cytował psalmu, ale skorzystał ze znanego już zbioru cytatów i dołączył go do Rz 3, 12. Zatem w. 13–18 byłyby kateną cytatów zaczerpniętą z nieznanego źródła. W historii badań zadawano sobie pytanie, czy Paweł korzystał z już istniejącego florilegium (tzw. świadectw), czy też to on składał poszczególne elementy w określonym celu³⁵. Osobiście jednak widziałbym w Rz 3, 12–18 bardziej tekst Pawłowy niż fragment istniejącego już *testimonia*³⁶.

(c) Tekst dodatku, który znajdujemy w Ps 14, 3, został zaczerpnięty z Rz 3, 13–18, a nie na odwrót³⁷. Święty Paweł, cytując Ps 14, 1–3 (Rz 3, 10–12), opisał szczegółowo (retorycznie?) zepsucie ludzkości i posłużył się przy tym różnymi fragmentami biblijnymi, aby uwypuklić silniejszy kontrast między czasem grzechu a czasem łaski (por. Rz 3, 21)³⁸. Następnie chrześcijańscy uczeni w Piśmie, przekazując grecki tekst

³⁵ Streszczenie opinii na ten temat por. E. Ochsenmeier, *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains* 1–3, s. 195–200. Za przedchrześcijańskim pochodzeniem takiej kateny optowali m.in. F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*, Göttingen 1998, s. 9–10; M. C. Albl, 'And Scripture Cannot Be Broken'. *The Form and Function of the Early Testimonia Collections*, Leiden 1999, s. 175 (Supplements to Novum Testamentum, 96).

³⁶ Podobnego zdania są: M. A. Seifrid, *Romans*, [w:] *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Grand Rapids–Nottingham 2007, s. 616; M. Pulkkinen, *Paul's Use Of Psalms Quotations*, dz. cyt., s. 107. Inaczej widzi m.in. J. A. Fitzmyer, *Lettera ai Romani*, dz. cyt., s. 399–400 czy U. Rösen-Weinhold, *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament. Eine textgeschichtliche Untersuchung*, Neukirchener–Vluyt 2004, s. 153.

³⁷ Por. Beda Venerabilis, *Expositio Actuum Apostolorum in Bedae opera. Pars II. Opera exegetica*, 4. *Expositio Actuum Apostolorum. Retractatio in Actus Apostolorum. Nomina regionum atque locorum de Actibus Apostolorum. In epistolas VII catholicas*, ed. M. L. W. Laistner, Turnholt 1983, s. 13 (*Corpus Christianorum, Series Latina*, 121); A. Padovani, *I salmi secondo l'Ebraico e la Vulgata*, Cremona 1905, s. 110, nota 3; *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. II. Psalmen bis Daniel*, dz. cyt., s. 1528.

³⁸ Hieronim przypisał dodatek Pawłowi: „Queritur ergo quomodo apostolus hoc usus sit testimonio in epistula quam ad Romanos scripsit. Respondebimus apostolum de Deuteoronio, Psalterium, et ceteris scripturarum locis hoc testimonium texuisse”, por. Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos*. 3.1, ed. G. Morin, Denée 1895, s. 24–25.

Starego i Nowego Testamentu i interpretując cały Rz 3, 10–18 jako cytat z Psalmu, dodali ten tekst do Księgi Psalmów³⁹. Co więcej, spostrzeżenie, że tekst Rz 3, 10–12 nie jest dokładnym cytatem z Psalmu, podczas gdy Rz 3, 13–18 jest, można by wytłumaczyć tym, że to chrześcijańscy uczeni w Piśmie dbali o zgodność obu tekstów, a nie autor Listu do Rzymian, który skupił się raczej na idei zepsucia. Widocznie nie zrozumieli, że to nie cytat z psalmu, a kompilacja tekstów, za co byli skrytykowani już m.in. przez Hieronima i Bedę⁴⁰. Dodatek musiał zostać dokonany stosunkowo późno, ale przed 160 rokiem po Chrystusie, skoro był znany przez Justyna⁴¹, a jego zasięg geograficzny musiał również być dość ograniczony, skoro nie znalazł poparcia we wszystkich starożytnych wersjach⁴². Ponadto fakt, że grecki tekst dodatku został przekazany bez znaczących zmian, również potwierdza późne datowanie fragmentu.

³⁹ Za hipotezę, że to chrześcijanie dodali Rz 3, 13–18 intencjonalnie do Ps 14, 13, opowiedzieli się m.in. B. Duhm, *Die Psalmen*, Freiburg im Breisgau–Leipzig–Tübingen 1899, s. 40; S. Minocchi, *I Salmi tradotti dal testo originale e commentati*, Roma 1905, s. 36, nota 3; A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, dz. cyt., s. 30–31. E. Pöschel, *Le Psautier. Notes critiques. I. Psaumes 1–75*, Lyon 1949, s. 62. Natomiast Ishodad di Merv (IX wiek) twierdził, że dodatek powstał na skutek błędu skryby, por. Ishodad de Merv, *Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament. VI. Psaumes*, éd. C. Van den Eynde, Leuven 1981, s. 38 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 433).

⁴⁰ Por. M. Meiser, *Psalms in the New Testament. Überlegungen zur Textkritik*, [w:] *Editing the Greek Psalter*, Hrsg. F. Albrecht, R. G. Kratz, Göttingen 2024, s. 486.

⁴¹ Por. R. Holmes, J. Parsons, *Vetus Testamentum graecum, ad locum*. Justyn napisał tak: „Woła On: «Stali się oni zupełnie nieużyteczni, nie ma rozumnego, nawet ni jednego. Językiem swoim knują zdradę, ich gardło jest grobem otwartym, jad zmiłowy pod ich wargami, zagłada i nędza są na ich drogach, droga pokoju jest im nieznaną», por. *Dialog z Żydem Tryfonem*, 27.3, oprac. J. Bryłowski, <http://jednoczmysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/Justyn-M%C4%99czennik-Dialog-z-Zydem-Tryfonem.pdf>.

⁴² Rahlfs opisał zasięg dodatku w następujący sposób: „Dieser Zusatz findet sich im unterägypt., oberägypt. und abendländ. Texte; er ist auch von Origenes beibehalten und nur obelisiert, daher auch in der Vulgata, deren Psalter eine Übersetzung des hexaplarischen LXX-Textes ist noch zu finden; nur Lukian hat ihn ganz auszumerzen gewagt, und so findet er sich in dem offiziellen Texte der

To nie przeszkadzało, że wielu starożytnych komentatorów traktowało poszerzony tekst Ps 14 jako autentyczny. Cytowali czy komentowali go m.in. Diodor z Tarsu, Cyryl Jerozolimski, Didymus, Teodor z Mopswe-stii, Augustyn⁴³.

Zakończenie

Przez wieki w wersjach antycznych i komentarzach traktowano Rz 3, 10–18 jako cytat z Psalmu 14 (13 LXX). Biorąc pod uwagę, że najprawdopodobniej to Paweł jest autorem kompilacji tego cytatu, można powiedzieć, że dzięki temu nie tylko Pismo miało wpływ na jego listy, lecz także jego listy miały wpływ na Pismo. Fakt, że wpływ ten należy już do przeszłości i że cytat sam w sobie nie był oryginalną myślą św. Pawła, tylko wyborem fragmentów Starego Testamentu, minimalizuje doniosłość tego fenomenu. Mimo wszystko pozostanie świadectwem często zawiłych losów, którym przyszło przejść biblijnym tekstom.

Abstrakt

Paweł w Psalmach? Rz 3, 10–18 a Ps 14

Celem niniejszego rozdziału jest analiza zbieżnych tekstów między Ps 14, 1–3 i Rz 3, 10–18, zwłaszcza fragmentu Listu św. Pawła, który najprawdopodobniej znalazł się w psalmach z powodu błędu kopistów. Autor rozpoczyna od krytyki tekstualnej obu fragmentów, by przejść do szczegółowej analizy zbieżnych fragmentów. Na koniec przedstawia możliwe hipotezy tłumaczące związek między oboma fragmentami.

Słowa kluczowe: św. Paweł, List do Rzymian, Psalm, krytyka tekstu

griech. Kirche nicht, aber die syr. Übersetzung des hat ihn trotzdem beibehalten, vermutlich weil er sehr volkstümlich war”, por. A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis*, dz. cyt., s. 30–31.

⁴³ Por. M. Meiser, *Psalmzitate im Neuen Testament*, dz. cyt., s. 486.

Abstract

Paul in the Psalms? Rom 3:10–18 and Ps 14

The purpose of this chapter is to analyze the convergent texts between Ps 14:1–3 and Romans 3:10–18, focusing particularly on the passage from the Letter of St. Paul, which most likely found its way into the psalm due to a copyist's error. The author begins with a textual criticism of both passages, followed by a detailed analysis of the overlapping content. Finally, the chapter presents potential hypotheses to explain the relationship between these two fragments.

Keywords: Paul the Apostle, Epistle to the Romans, Psalms, textual criticism

Bibliografia



- Aland B., Karavidopoulos J., Martini C. M., Metzger B. M., *The Greek New Testament*, Stuttgart 1998.
- Ambrozjaster, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Kraków 2000.
- Beda Venerabilis, *Expositio Actuum Apostolorum in Bedae opera. Pars II. Opera exegetica. 4. Expositio Actuum Apostolorum. Retractatio in Actus Apostolorum. Nomina regionum atque locorum de Actibus Apostolorum. In epistolas VII catholicas*, ed. M. L. W. Laistner, Turnholt 1983 (Corpus Christianorum. Series Latina, 121).
- Bell R. H., *No One Seeks for God. An Exegetical and Theological Study of Romans 1.18–3.20*, Tübingen 1998 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 106).
- Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem. 10. Liber Psalmorum ex recensione Sancti Hieronymi cum praefationibus et epistula ad Sunniam et Frete-lam*, cura et studio Monachi abbatiae Sancti Hieronymi, Roma 1953.
- Calmet A., *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les Psaumes I*, Paris 1734.
- De Sainte-Marie H., *Sancti Hieronymi psalterium iuxta Hebraeos. Édition critique*, Roma 1954 (Collectanea Biblica Latina, 11).
- Duhm B., *Die Psalmen*, Freiburg im Breisgau–Leipzig–Tübingen 1899.
- Emmenegger G., *Der Text des koptischen Psalters aus al-Mudil. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhandschriften, mit der kritischen Neuausgabe des Papyrus 37 der British Library London (U) und des Papyrus 39 der Leipziger Universitätsbibliothek* (2013), Berlin–New York 2007 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 159).
- Fitzmyer J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999.

- Hiebert R. J. V., *The “Syrohexaplaric” Psalter*, Atlanta 1989 (Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies, 27).
- Hieronymus, *Commentarioli in Psalmos*. 3.1, ed. G. Morin, Denée 1895.
- Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam libri XII–XVII*, [w:] *Esaiam parvula adbre-
viatione*, ed. G. Morin, Turnholt 1963 (Corpus Christianorum. Series Latina, 73A).
- Holmes R., Parsons J., *Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus. Psalmoi*, London 1823.
- Ishodad de Merv, *Commentaire d’Išo’dad de Merv sur l’Ancien Testament*. VI. *Psaumes*, éd. C. Van den Eynde, Leuven 1981 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 433).
- Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, opr. J. Brylowski, <http://jednoczmysie.pl/wp-content/uploads/2013/02/Justyn-M%C4%99czennik-Dialog-z-Zydem-Tryfonem.pdf> (10.12.2024).
- Keck L. E., *The Function of Rom 3: 10–18. Observations and Suggestions*, [w:] *God’s Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl*, eds. N. A. Dahl, J. Jervell, W. A. Meeks, Oslo 1977.
- Légasse S., *L’Epistola di Paolo ai Romani*, Brescia 2004 (Commentari Biblici).
- Meiser M., *Psalmzitate im Neuen Testament. Überlegungen zur Textkritik*, [w:] *Editing the Greek Psalter*, Hrsg. F. Albrecht, R. G. Kratz, Göttingen 2024.
- Metzger B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart ²1994.
- Migne J. P. [et al.], *Scripturae Sacrae Cursus Completus. In Job et in Psalmos commen-
taria*, Paris 1839.
- Minocchi S., *I Salmi tradotti dal testo originale e commentati*, Roma 1905.
- Moo D. J., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids–Cambridge 1996 (New Interna-
tional Commentary).
- Novum Testamentum Graece*, eds. E. Nestle, B. & K. Aland et al., Stuttgart ²⁷1993.
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Libreria Editrice Vaticana 1986.
- Ochsenmeier E., *Mal, souffrance et justice de Die selon Romains 1–3. Etude exégétique
et théologique*, Berlin–New York 2007 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutesta-
mentliche Wissenschaft, 155).
- Padovani A., *I salmi secondo l’Ebraico e la Vulgata*, Cremona 1905.
- Pelagiusz, *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian*, Kraków 1999.
- Penna R., *Lettera ai Romani. I. Rm 1–5*, Bologna 2004 (Studium Oecumenicum Com-
mentarii, 6).
- Pitta A., *Lettera ai Romani. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2001
(I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 6).
- Podechard E., *Le Psautier. Notes critiques. I. Psaumes 1–75*, Lyon 1949.
- Pulkkinen M., “There is no one righteous”: *Paul’s Use of Psalms in Romans 3*, [w:] *Func-
tions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, eds. M. S. Pajunen,
J. Penner, Berlin–Boston 2017, s. 384–409.
- Pulkkinen M., *Paul’s Use of Psalms Quotations, Allusions, and Psalm Clusters in Romans
and First Corinthians*, Helsinki 2020, <http://hdl.handle.net/10138/314147>.

- Rahlfs A., *Psalmi cum Odis*, Göttingen 1931 (Septuaginta. Societatis Scientiarum Gottingensis, 10).
- Rüsen-Weinhold U., *Der Septuagintapsalter im Neuen Testament. Eine textgeschichtliche Untersuchung*, Neukirchener-Vluyn 2004.
- Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. II. Psalmen bis Daniel*, Hrsg. M. Karrer, W. Kraus, Stuttgart 2011.
- Seifrid M. A., *Romans*, [w:] *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, eds. G. K. Beale, D. A. Carson, Grand Rapids–Nottingham 2007.
- Stanley C. D., *Paul and the Language of Scripture. Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge 1992 (Monograph Series of the Society for New Testament Studies, 74).
- Stasiak S., *List do Rzymian*, Częstochowa 2020.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart ⁴1994.
- Węgrzyniak W., *Lo stolto ateo. Studio dei Salmi 14 e 53*, Lublin 2014 (Studia Biblica Lublinensia, 10).

Trynomia prawdy, miłości i wolności w Liście do Galatów. Uniwersalizm i skuteczność Pawłowego przekonywania

Dariusz Sztuk SDB¹

 <https://orcid.org/0000-0001-6713-2241>  d.sztuk@uksw.edu.pl

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  <https://ror.org/05sdyjv16>

Choć każdy z listów św. Pawła ma swoich adresatów, którymi były konkretne osoby (tzw. listy pasterskie: 1 Tm, 2 Tm, Tt, Flm) albo wspólnoty (1 Kor, 2 Kor, Rz, Ga, Ef, Kol, Flp, 1 Tes, 2 Tes), to ich przesłanie, które zawarte jest jako całość w Nowym Testamencie, było i jest odczytywane i aktualizowane. Można zatem wstępnie założyć, że przynajmniej niektóre wątki i myśli – rezultat refleksji oraz dociekań Apostoła Narodów, przelane na karty papirusów i pergaminów, mają odniesienie ponadczasowe, uniwersalne. Dotyczy to również odczytywania i aktualizacji w XXI wieku refleksji św. Pawła skierowanej do Kościołów Galacji, która pomimo upływu czasu i zmiany kontekstów pozostaje wyzwaniem dla Kościoła i jego wspólnot oraz dla ludzi żyjących w naszym czasie. Tak przejawia się Boży zamysł, Boże natchnienie świętych pism, a także geniusz autora Listu do Galatów, który tuż po powołaniu go przez samego

¹ **Ks. dr hab. Dariusz Sztuk SDB** – profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, jest bibliistą, pracownikiem Zakładu Nauk Biblijnych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie.

Jezusa Chrystusa na apostoła pogan, zaangażował wszystkie swoje zdolności, by jego głos w sprawie obrony prawdy Ewangelii mógł dotrzeć do umysłów adresatów i mieć realny wpływ na ich wybory życiowe.

Niniejszy artykuł czerpie inspirację z trafnego podsumowania aktualności przesłania Listu Świętego Pawła do Galatów, które w swoim komentarzu do niego umieścił Silvano Fausti i które autor ze swojej strony przekazuje dostojnemu Jubilatowi – ks. bpowi Romanowi Pindlowi jako słowo zachęty i nadziei, że pasterskie i naukowe posługiwanie na wzór św. Pawła jest potrzebne i konieczne również dzisiaj: „List do Galatów stanowi antidotum na najcięższe zbrodnie semantyczne: takim terminom jak prawda, miłość i wolność przywraca ich pierwotne znaczenie. Słowa te stanowią nierozdzielny trynom – bowiem nie ma prawdy bez miłości ani miłości bez wolności – w której prawda Boga i człowieka, Jego dziecka, to miłość, a miłość ze swej strony to spontaniczne docenienie, szanowanie i służenie drugiemu człowiekowi, i wreszcie wolność, która jest miłowaniem tak, jak sami zostaliśmy umiłowani”².

1. Prawda Ewangelii w nośnej retorycznej oprawie

Paweł jako Hebrajczyk z Hebrajczyków, wywodzący się rodu faryzeuszów – jak sam opowiadał po pojmaniu go w Jerozolimie tuż po zakończeniu jego trzeciej podróży apostołskiej – urodził się w Tarsie w Cylicji i dzięki statusowi swojej rodziny miał szczęście wychowywać się w mieście swojego pochodzenia, ale też mógł wyruszyć do Jerozolimy, by wykształcenie w Prawie ojczystym zdobywać u stóp Gamaliela, w cieniu świątyni jerozolimskiej (Dz 22, 3). Wtedy to, jak można przypuszczać, mógł zaznajomić się z metodami interpretacji Pisma, które w dużej mierze przypisywano Hillelowi – jerozolimskiemu nauczycielowi Prawa w czasach Heroda Wielkiego. Temu nauczycielowi Izraela przypisuje się autorstwo „siedmiu reguł” interpretacyjnych, które były

² S. Fausti, *Wolność dzieci Bożych. Komentarz do Listu do Galatów*, Kraków 2014, s. 7–8.

w powszechnym użyciu już w początkach ery rabinackiej³. Niewykluczone, że apostoł w swoim posługiwaniu głosiciela prawdy Ewangelii mógł wykorzystywać owe reguły. Wciąż jednak trudno jest wykazać ich zbieżność z kulturą hellenistyczną, a w szczególności z regułami retoryki. Dostyc wyważoną opinię w tej kwestii wyraził Sławomir Torbus, który przekonywał, że: „Hillel zastosował w hermeneutyce kilka zasad, które można spotkać w podręcznikach retoryki. Nie można wyprowadzić wniosku, że w szkołach rabinicznych uczono grecko-rzymskiej teorii retorycznej. Zaadaptowanie przez myśl judaistyczną wybranych zasad interpretacyjnych nie służyło z pewnością kształceniu mówców. Wszystko wskazuje na to, że Paweł nie zapoznał się z klasycznym systemem retorycznym w czasie swoich studiów w Jerozolimie”⁴. Niezależnie od tego poglądu wielu autorów współczesnych postuluje posłużenie się przez św. Pawła jednym z trzech *genera dicendi*: rodzajem deliberatywnym (doradczym)⁵, rodzajem osądzającym (nazywanym też sądowym)⁶ albo rodzajem demonstratywnym (oceniającym)⁷. Podążając tym tro-

³ Pełną listę siedmiu reguł zawierają traktaty: *Awot de Rabbi Natan*, 37 oraz *Sanh.* 7, 11. Reguły te można wyliczyć w sposób następujący: (1) wnioskowanie od łatwiejszego do trudniejszego; (2) wnioskowanie z podobieństwa wyrażień; (3) dedukcja z jednego wersetu, którego używa się do interpretacji innych; (4) dedukcja z dwóch wersetów, które zawierają to samo prawo – na ich podstawie wnioskuje się o innych prawach; (5) wnioskowanie ze szczegółu i ogółu; (6) wyjaśnianie tekstu na podstawie zasady analogii; (7) dedukcja z kontekstu. Por. A. Grzeškowiak, *System hermeneutyczny rabiego Hillela*, s. 9, https://www.academia.edu/30812565/A_Grze%C5%9Bkowiak_System_hermeneutyczny_rabiego_Hillela (14.08.2024).

⁴ Por. A. Grzeškowiak, *System hermeneutyczny rabiego*, dz. cyt., s. 10.

⁵ Por. J. F. M. Smit, *The Letter of Paul to the Galatians. A Deliberative Speech*, „New Testament Studies” 35 (1989), s. 1–26.

⁶ Por. H. D. Betz, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, „New Testament Studies” 21 (1975), s. 353–379.

⁷ Por. A. Pitta, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Roma 1992, s. 211–212 (Analecta Biblica, 131).

pem, można potwierdzić, że Apostoł Narodów w niektórych częściach listu zaaplikował w sposób spontaniczny, nienaukowy zasady retoryki⁸.

Przykładem takiego właśnie podejścia, które na koniec miało zaowocować przekonaniem adresatów, podążających za tymi, którzy siali zamęt w ich wspólnotach, przeinaczając prawdę Ewangelii i odwodząc od niej samych Galatów, może być pierwsza, autobiograficzna część listu (1, 13–2, 21)⁹. Jej *dispositio* zakłada przedstawienie w pięciu sekcjach tzw. *acta Pauli*, które oddają chronologię życia apostoła (1, 13–2, 14). Całość wieńczy *mimesis*, która w sposób zwięzły, ale i teologizujący reasumuje dotychczasowe rozważania na temat życia apostoła, relacjonuje wyzwanie rzucone Piotrowi podczas tzw. incydentu antiocheńskiego, a także pełni funkcję *propositio* względem części argumentacyjnej listu, bo zapowiada tematykę podejmowaną w sekcji doktrynalnej (Ga 3–4)¹⁰. Schematycznie można tę część przedstawić w następujący sposób:

- (1) Postępowanie w judaizmie i powołanie (1, 13–17);
- (2) Pierwsza podróż do Jerozolimy (1, 18–20);
- (3) Podróż do Syrii i Cylicji (1, 21–24);
- (4) Druga podróż do Jerozolimy (2, 1–10);
- (5) Incydent w Antiochii (2, 11–14);
- (6) *Mimesis* (2, 15–21).

Taki sposób wejścia w relację dialogu z adresatami listu wydaje się odpowiadać sytuacji, która powstała w Galacji tuż po przybyciu judaizantes i głoszeniu przez nich „innej ewangelii”. Apostoł stanął zatem przed koniecznością przypomnienia Galatom własnej drogi wiary i niektórych faktów, które powszechnie zwykło się nazywać *acta Pauli*, a które znalazły się w tej sekcji listu jako dobitne potwierdzenie czystości

⁸ Por. D. Sztuk, *List do Galatów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2024, s. 44 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 9).

⁹ Opinie egzegetów co do podziału listu są dosyć zróżnicowane i dotyczą szczegółów gramatycznych oraz składniowych – por. D. Sztuk, *List do Galatów*, dz. cyt., s. 43–47.

¹⁰ Por. H. D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979, s. 113–114 (Hermeneia); A. Pitta, *Lettera ai Galati*, Bologna 1996, s. 88–90 (Studia Orientalia Christiana, 9); R. Pindel, *W obronie prawdy Ewangelii. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21*, Kraków 2001, s. 420.

intencji Pawła – głosiciela prawdy Ewangelii – oraz jego apostołskiego autorytetu, którego nie musieli potwierdzać inni świadkowie Jezusa Chrystusa (1, 12; 2, 6–9). Taki zabieg kompozycyjny miał z kolei zwrócić uwagę Galatów i przekonać ich do pójścia drogą prawdy Ewangelii, Ewangelii, którą jest Jezus Chrystus.

Jednym z pierwszych egzegetów, którzy tę część Listu do Galatów skojarzyli i nazwali *periautologią*, czyli autobiograficzną narracją pochwalną¹¹ skierowaną do odbiorców przesłania tego listu, był Antonio Pitta, jednak ani w swojej dysertacji doktorskiej, ani też w komentarzu nie rozwinął on szerzej i nie uzasadnił swojej hipotezy¹². Z kolei Jean-Noël Aletti¹³ oraz Francesco Bianchini na koniec swoich naukowych dociekań stwierdzili, że Ga 1–2 jest argumentacją, która opierając się na materiale autobiograficznym, pokazuje boskie pochodzenie Ewangelii, ale nie należy jej mylić z klasyczną *periautologią*. Podejście tych dwóch badaczy, samo w sobie słuszne, że mianowicie w autobiografii św. Pawła nie można znaleźć trzech charakterystycznych elementów samopochwały¹⁴, wydaje się zbyt rygorystyczne, gdyż w całym *epistolarium* Pawłowym, a w tym liście w szczególności, apostoł wielokrotnie wykraczał poza wszelkie istniejące konwencje i zasady retoryczne, aby dotrzeć do sedna przesłania, które zamierzał przekazać. W związku z powyższym nie może w żaden sposób przemawiać argument, że skoro w narracji św. Pawła nie ma wzmianki o jego pochodzeniu i wykształceniu, to nie używa on *periautologii*¹⁵. W rzeczy samej List do Galatów

¹¹ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998², § 7.2.1.11; A. Pitta, *Lettera ai Galati*, dz. cyt., s. 89.

¹² Por. A. Pitta, *Lettera ai Galati*, dz. cyt., s. 125.

¹³ Por. J.-N. Aletti, *Galates 1–2. Quelle fonction et quelle démonstration*, „Biblica” 86 (2005), s. 308–309; F. Bianchini, *Lettera ai Galati*, Roma 2009, s. 9 (Nuovo Testamento. Commenti e Studi).

¹⁴ Wspomnianymi cechami charakterystycznymi *periautologii* są według podręczników retoryki: γένος, ἀναστροφὴ i πράξεις, czyli pochodzenie, wykształcenie i dzieje. Por. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1990³, § 245.

¹⁵ Por. J.-N. Aletti, *Galates 1–2*, dz. cyt., s. 310; B. Puca, *Una periautologia paradossale. Analisi retorico-letteraria di Gal 1, 13–2, 21*, Roma 2011, s. 263 (Tesi

i jego autobiografia stają się wyraźnym przykładem tego, jak apostoł, znając klasyczne zasady, nagiął je zgodnie z potrzebami swoich pism, tak by zachować ich skuteczność. W konkretnej sytuacji wspólnot galackich św. Paweł zwracał się do tych, którzy doświadczali kryzysu w rozumieniu głoszonej Ewangelii z powodu *judaizantes*. Apostoł nie rozwodził się nad retorycznymi regułami, a jedynie wprowadzał w grę wydarzenia, które pomagały skupić uwagę i serce wspólnoty na prawdzie Ewangelii. W tym sensie podstawową intencją Pawła w części autobiograficznej Listu do Galatów jest z jednej strony ukazanie boskiego pochodzenia Ewangelii, którą przedstawia, a z drugiej strony danie przykładu przyłgnięcia do niej, co mógł uczynić tylko ten, kto – otrzymawszy Ewangelię dzięki objawieniu samego Chrystusa (1, 12: δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) – całe swoje życie poświęcił jej głoszeniu. Ma rację Bartolomeo Puca, który na kanwie dotychczasowych poszukiwań dotyczących formy wypowiedzi św. Pawła w omawianym kontekście części autobiograficznej Listu do Galatów w swojej publikacji wolał mówić o *periautologii paradoksalnej* („periautologia paradossale”), bo jak sam dowiódł: „Pawłowa *periautologia*, przyoblekając się w paradoksalność – ponieważ pozwala na chwalebny cel nie tylko Pawłowi, ale raczej działaniu, które Boża Ewangelia w nim sprawiła – staje się wzorem dla Galatów wezwanych do tego, by pozwolili działać otrzymanej Ewangelii. Jeśli w tych pierwszych fragmentach *periautologia* jest skoncentrowana bardziej na egzemplifikacji działania Ewangelii w Pawle, to w miarę kontynuowania autobiografii stanie się ona bardziej szczegółowa w odniesieniu do obecnej sytuacji wspólnot”¹⁶. Warto przy tym zwrócić uwagę na proste Pawłowe „ja”, które pojawia się nazbyt często w tej części listu, by nie sprowokować przynajmniej do pytania: czy jest w tym jakiś cel? W tym kontekście najbardziej przemawiającym fragmentem całości wypowiedzi apostoła jest jej zakończenie i zarazem wprowadzenie do części doktrynalnej: ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω (2, 19: „Tymczasem **ja** dla Prawa umarłem przez Prawo, aby żyć dla Boga”). Zaimek osobowy ἐγὼ, interpretowany

Gregoriana. Serie Teologia, 186).

¹⁶ B. Puca, *Una periautologia paradossale*, dz. cyt., s. 263.

przez większość egzegetów jako personalny i zarazem typiczny (albo paradygmaticzny)¹⁷, wskazuje właśnie tutaj na przykład samego apostoła, który dzięki miłości Chrystusa był w stanie „umrzeć dla Prawa”, by „żyć dla Boga”. Końcowym przesłaniem, które entuzjasta Ewangelii przekazał w sekcji, którą nazwano *mimesis*, jest to, że życie Boże działa w nim, potwierdzając, że to już nie on żyje, ale Chrystus żyje w nim (Ga 2, 20).

Zatem Pawłowe „ja” nie może być odczytywane jako oznaka jego egoizmu i chęć zwrócenia uwagi na siebie, lecz przyczynek do tego, by zrozumieć, czym w rzeczywistości jest służba Bogu, opisana tutaj w kategoriach proegzystencji, czyli życia oddanego bezgranicznie samemu Bogu w Chrystusie. Nie wyklucza to wcale otwarcia się na drugiego człowieka, gdyż komunია życia z Chrystusem opiera się na miłości (2, 20: τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με) i zakłada wolność wierzących, podarowaną przez samego Chrystusa (5, 1: τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν).

2. Wolność w Chrystusie jako życiowe wyzwanie

List do Galatów wyróżnia się w *epistolarium* Pawłowym najbardziej nośnym wezwaniem do wolności, które skierowane jest przez apostoła

¹⁷ Por. E. Farahian, *Le „Je” paulinien. Étude pour mieux comprendre Gal 2, 19–21*, Roma 1988, s. 282–284 (Analecta Gregoriana, 253); H. D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979, s. 122 (Hermeneia); B. Dodd, *Paul's paradigmatic "I". Personal Example as Literary Strategy*, Sheffield 1999, s. 158–160 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 177); A. Pitta, *Lettera ai Galati*, dz. cyt., s. 150, 346; H. Weder, *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*, Göttingen 1981, s. 175 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 125); S. Zedda, *Morto alla legge mediante la legge” (Gal 2, 19a). Testo autobiografico sulla conversione di San Paolo?*, „Rivista Biblica” 37 (1989), s. 81–82; R. Pindel, *W obronie prawdy Ewangelii*, dz. cyt., s. 457–458; D. Sztuk, *„Życ dla Boga” według świętego Pawła. Studium egzegetyczno-teologiczne formuł dotyczących proegzystencji chrześcijanina*, Warszawa 2006, s. 55–56 (Rozprawy i Studia Biblijne, 21).

do adresatów w imieniu Boga i Jego Syna Jezusa Chrystusa. Greckie słowo ἐλευθερία tłumaczone jako „wolność” w Nowym Testamencie pojawia się z większą częstotliwością właśnie w Liście do Galatów. W rzeczywistości na 41 wystąpień rdzenia ἐλευθ- w Nowym Testamencie, aż 26 znajduje się w listach Pawła, z czego 10 w samym Liście do Galatów (w innych listach jest to mniej ewidentne: 1 Kor – 7; Rz – 6; 2 Kor – 1; Ef – 1; Kol – 1)¹⁸. Częstotliwość występowania tego terminu w Liście do Galatów jest bardzo wysoka, jak na stosunkowo krótki list, liczący zaledwie 149 wersetów. Słownictwo opierające się o rdzeń ἐλευθ- w Liście do Galatów występuje w: 2, 4; 3, 28; 4, 22. 23. 26. 30. 31; 5, 1 (dwukrotnie); 5, 13 (dwukrotnie), tj. we wszystkich trzech częściach tego pisma Pawłowego: autobiograficznej, doktrynalnej oraz parenetycznej. Spośród tych dziesięciu wystąpień pojawia się trzy razy rzeczownik ἐλευθερία, opisujący wolność w sensie ogólnym (2, 4; 5, 1. 13); pięć razy pojawia się przymiotnik ἐλευθέρα, w tym cztery razy w odniesieniu do Sary (4, 22. 23. 30. 31) i raz dla opisanego statusu niebiańskiego Jeruzalem (4, 26); raz pojawia się przymiotnik ἐλεύθερος (3, 28), który stawia „bycie w Chrystusie” ponad wszystkimi innymi wartościami, takimi jak wolny–niewolnik, kobieta–mężczyzna, Żyd–Grek. Raz pojawia się aoryst ἠλευθέρωσεν (5, 1) wskazujący na wyzwolenie, precyzyjne, historyczne, będące owocem śmierci Chrystusa na krzyżu (3, 13). Obecność rdzenia ἐλευθ- wskazuje na związek między indykatywem zbawienia a imperatywem etycznym, tematem rozwijanym w niektórych tekstach Listu, takich jak 5, 1. 13. 16–18. 24–25, i uważanym za paradoks etyki Pawłowej¹⁹. Oprócz rdzenia ἐλευθ- istnieją dwa inne terminy, które mieszczą się w polu semantycznym wolności lub wyzwolenia

¹⁸ Por. K. Niederwimmer, ἐλεύθερος, [w:] *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I, eds. H. Balz, G. Schneider, Salamanca 1998, 1149–1156; H. Schlier, ἐλεύθερος, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, II, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1995, 487–502.

¹⁹ Tematem właśnie takich paradoksalnych wypowiedzi w listach Pawłowych zajął się: G. Hotze, *Paradoxien bei Paulus, Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, Aschendorff Verlag, Münster 1997 (Neue Arbeiten zur Neutestamentlichen Forschung, 33).

i odgrywają decydującą rolę w rozwoju argumentacji. Terminy te to ἐξέλθαι, od ἐξαίρω – „wyzwolić”, „wyrwać”, „ocalić”, „uwolnić od niebezpieczeństw” (1, 4); oraz ἐξηγόρασεν – ἐξαγοράση, od ἐξαγοράζω – „wyzwolić”, „kupić”, „nabyć”, „wykupić”, „odkupić” (3, 13; 4, 5)²⁰.

Na przywołaną powyżej terminologię odnoszącą się do „wolności” warto nanieść zarys treściowy tego zagadnienia, który właściwy jest dla argumentacji przeprowadzonej przez św. Pawła w Liście do Galatów, by wykazać ponadczasowy i uniwersalny charakter jego przesłania. Pierwszą konstatacją, która wypływa z uważnej lektury listu, jest ta, że zgodnie z powołaniem otrzymanym od Ojca, który postanowił objawić Pawłowi swojego Syna, aby głosił Go poganom (1, 15–16), apostoł odczytał to doświadczenie w świetle wyzwolenia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, który „wydał samego siebie za nasze grzechy, aby nas wyrwać z obecnego złego wieku według planu, jaki chciał nasz Bóg i Ojciec” (Ga 1, 4). Można zatem uznać, że Paweł już na początku swojego pisma skierowanego do wspólnot zagrożonych podstępny działaniem *judaizantes* posłużył się krótką formułą kerygmatyczną, by zaakcentować swoje pełne zaangażowanie w służbę zleconą mu przez samego Jezusa Chrystusa, która w konkretnym przypadku wspólnot galackich polegała na głoszeniu i obronie Ewangelii wolności. To dlatego język i tło, którego Paweł użył w swojej argumentacji, są adekwatne do sytuacji i doświadczenia odbiorców przesłania tego listu, a jest to widoczne wówczas, gdy doświadczenie Galatów umieści się w szerszym kontekście, z którego wynika, że tematyka niewoli – poddania oraz wolności – przybranego synostwa (4, 1–7) może się odwoływać do teologicznego toposu *Exodusu*²¹. Wskazuje na to użycie przez apostoła w 4, 1–3 słów: „nieletni”, „zarządca”, „wyznaczony czas”, które – odniesione do

²⁰ Por. R. Dabelstein, ἐξαγοράζω, w: *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I, dz. cyt., 1237–1238.

²¹ Por. D. Sztuk, *Mnemohistory of Exodus and Apocalyptic in Paul's Picture of Christians' New Existential Condition in the Epistle to the Galatians*, „Seminar” 42 (2021) nr 4, s. 13–24.

czasu niewoli Izraela w Egipcie²² – mogłyby wskazywać na dokonanie transpozycji obrazów *Exodusu* do konkretnej sytuacji Galatów (por. Wj 4, 22; Oz 11, 1; Am 2, 9–10; 3, 1–2). W tym kontekście wypowiedziana prawda o zbawczym działaniu Boga, które znalazło swój wyraz w śmierci na krzyżu Chrystusa, uzasadniałaby inne, w których św. Paweł usilnie przekonywał adresatów o tym, że nie są już oni poddani Prawu i mogą żyć dla Boga (2, 19)²³. W praktyce bowiem Prawo mogło ich prowadzić do prawdziwego zniewolenia, bo przestrzeganie jego licznych nakazów i zakazów, w dużej mierze związane z konkretnym czasem i kulturą Izraela, było wskazywane przez sięjących zamęt jako niezbędny warunek uzyskania Bożej łaski. A według Pawła to Chrystus dawał pełną wolność, a nie Prawo. Gdy więc już w części parenetycznej listu przekonywał adresatów: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (5, 1), a następnie dodał: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności” (5, 13), to oddał on w pełni prawdę Ewangelii głoszonej przez siebie oraz dał do zrozumienia, że duchowa wolność jest ostatecznym celem zbawczego dzieła Chrystusa i istotą chrześcijańskiego powołania²⁴.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że nauczanie apostoła w Liście do Galatów pomija raczej kwestie wolności politycznej i społecznej, a skupia się na wolności wewnętrznej człowieka. I to właśnie stanowi niewątpliwe *novum* w postrzeganiu wolności²⁵. W przestrzeni wspo-

²² Por. J. M. Scott, *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of Uiothesia in the Pauline Corpus*, Tübingen 1992, s. 165–167, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-157460-3> (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.48).

²³ Por. D. Sztuk, *List do Galatów*, s. 75.

²⁴ Por. G. M. H. Loubser, *The Ethic of the Free. A Walk according to the Spirit! A Perspective from Galatians*, „*Verbum et Ecclesia*” 27 (2006) nr 2, s. 618.

²⁵ Rzeczą interesującą jest fakt, że autorzy ksiąg Starego Testamentu w ogóle nie poruszają problemu wolności duchowej, a w ich tekstach nie pojawia się pytanie, jak pogodzić zależność od poddania się Bożemu panowaniu z ludzką odpowiedzialnością. Szerzej na ten temat wraz z omówieniem postrzegania wolności w świecie greckim por. F. Mickiewicz, *Teologiczna etyka Świętego Pawła*, Częstochowa 2017, s. 176–178.

mnianej wyżej wolności wewnętrznej człowieka można umieścić cztery antynomie dotyczące wolności „do” w nauczaniu Pawłowym, które świadczą o dobrym rozeznaniu przez apostoła sytuacji poszczególnych wspólnot, będących adresatami jego listów, ale też oddają uniwersalizm myśli św. Pawła.

Owe antynomie trafnie zdefiniował Henryk Muszyński jako:

(1) Wolność od śmierci do życia we wspólnocie z Bogiem. Jej fundamentem jest śmierć Chrystusa na krzyżu, która uwolniła ludzi od śmierci wiecznej i otworzyła im drogę do życia wiecznego w Bogu i dla Boga (por. Rz 6, 8–11; Ga 6, 9);

(2) Wolność od Prawa do życia według Ducha. Wolność od jarzma Prawa, które wcześniej trzymało niejako w więzieniu i ścigało na ludzi przekleństwo (por. Ga 3, 10–13; 5, 16–18), dzięki odkupieniu ich przez Chrystusa znajduje swój wyraz w prawie Ducha, które daje głębsze poznanie woli Bożej i prowadzi do doskonałości moralnej (por. Rz 8, 1–17; Ga 5, 16–18);

(3) Wolność od grzechu do życia łaską. Dzięki Chrystusowi grzech traci swoją moc i przestaje zniewalać człowieka, a jego miejsce zajmuje Boża łaska, która jest owocem życia w Chrystusie (por. Rz 6);

(4) Wolność od egoizmu do służenia bliźnim. Komunia życia w Chrystusie sprawia, że człowiek przełamuje swój egoizm i – przynaglony miłością Chrystusa – nie żyje już dla siebie, lecz jego życie staje się proegzystencją, życiem dla innych (por. Ga 5, 13–14; 2 Kor 5, 14–15)²⁶.

Takie właśnie ujęcie kwestii wolności wskazuje, że w rozumieniu Pawłowym nie oznacza ona samowoli i rozwiązłości, wyzwolenia się ze wszystkich praw oraz skupienia się na sobie i wyłącznie własnych potrzebach, co znalazło wyraz w jego napominaniu adresatów w części pararetycznej Listu do Galatów: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie!” (5, 13). Pareneza Listu do Galatów w odniesieniu do wolności i dziś pozostaje w pełni aktualna, a przełożona na język współczesności pochyla

²⁶ Por. H. Muszyński, „Gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17), [w:] *Agnus et sponsa*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 225–232.

się nad człowiekiem, którego wolność jest obecnie przedmiotem przetargu, towarem, dla którego pokrycie stanowi on sam. „Człowiek zniewolony to źródło kapitału w postaci władzy i pieniądza, przedmiot pożądania «synów tego świata». Wolność jest materiałem strategicznym. Był tego świadomy Paweł, kiedy przestrzegał Galatów, aby nie traktowali wolności, którą uzyskali dzięki wierze w Chrystusa, jako swobody w uleganiu «uczynom ciała» (5, 19–21). Nie tylko podaje on listę takich czynów, zwracając uwagę na przejawy tego rodzaju aberracji, lecz także wskazuje na ich najdalsze konsekwencje: «którzy się takich rzeczy dopuszczają, królestwa Bożego nie odziedziczą» (5, 21). Rozlewające się dzisiaj szeroką falą zachowania propagowane przez środowiska zwalczające Ewangelię, postępujące się semantyką jako narzędziem manipulowania świadomością, wypróbowanym w walce z religią i zdrowym sumieniem, są podobne do działań *judaizantes*²⁷.

3. Tylko Miłość

Ceslas Spicq słusznie zauważył, że pojęcie ἀγάπη w listach Pawłowych nie ulega w swym zakresie znaczeniowym żadnym istotnym zmianom, co dowodzi, że Apostoł Narodów zaczerpnął je od teologów pierwszego pokolenia chrześcijan, a ci przejęli je od samego Jezusa. W rzeczywistości rzeczownik ἀγάπη, pochodzący od czasownika ἀγαπάω, nie jest używany zbyt często w Ewangeliach synoptycznych (dwa razy) ani też u Jana (siedem razy), podczas gdy pojawia się wielokrotnie w listach Nowym Testamencie (107 razy). Tak szerokie zastosowanie tego słowa dotyczy przede wszystkim *epistolarium* Pawłowego (75 razy), listów Jana oraz Apokalipsy (21 razy) i obejmuje również ojców apostoelskich. Można więc bez wątplenia stwierdzić, że termin ten wszedł do użycia w Kościele pierwszych wieków dla określenia nowości życia chrześcijańskiego w jego aspekcie teologicznym i moralnym²⁸. Nie będzie

²⁷ D. Sztuk, *List do Galatów*, dz. cyt., s. 60.

²⁸ Por. C. Spicq, *Le verbe αγαπαō et ses d̄riv̄s dans le grec classique*, „Revue Biblique” 60 (1953), s. 372–391.

przesady w stwierdzeniu, że miłość stanowi źródło, z którego wypływają wszystkie inne cnoty i w którym znajdują one swoją kulminację i dopełnienie. Zaś zgodnie z kontekstem Listu do Galatów ἀγάπη należy powiązać z miłością bliźniego (por. 5, 13–14), chociaż spełnienie się w niej zakłada poznanie Boga (4, 9), działanie miłości Chrystusa (1, 4; 2, 20) oraz prowadzenie Ducha (4, 6; 5, 5–6. 16–18). Apostoł Paweł dodał więc do dotychczasowego schematu w nauce o miłości wypracowaną przez siebie teologię Ducha Świętego jako animatora życia chrześcijańskiego, wyzwalającego od Prawa, będącego racją miłości i przyczyną wszelkiego jej aktu. Pawłowa ἀγάπη jest więc czymś, co jest najdoskonalsze, co jest pełnią, co przewyższa wszystko inne. Dopiero ten wachlarz odniesień pozwala dostrzec pełną perspektywę interpretacyjną, dzięki której miłość jawi się jako zasada boskiego życia²⁹, nadająca sens życiu z wiary i wnosząca do niego dynamizm, dzięki któremu można wyjść poza wszelkie ograniczenia egoizmu (por. 2 Kor 5, 14). Pozostając jednak w kontekście sytuacji, która miała miejsce we wspólnotach galackich, a więc swoistej konfrontacji pomiędzy tymi, którzy chcieli przymusić adresatów listu do postępowania zgodnie z Prawem i św. Pawłem, dla którego liczyła się wiara w Jezusa Chrystusa, warto zauważyć, że sam apostoł pogan posłużył się w części parenetycznej swojego listu niejako *en passant*, jednak z potężną siłą argumentu, nawiązaniem do najważniejszego przykazania: ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν (5, 14). Tym samym sięgnął głęboko zarówno do treści, jak i do praktyki wykonywania przykazań Prawa Starego Przymierza i jednocześnie w sposób dobitny, a zarazem zwięzły i paradoksalny w brzmieniu podał nową interpretację, która obowiązuje żyjących w realiach nowego życia „w Chrystusie”. Według Pawła tylko jedno słowo, czyli jedno, jedyne przykazanie wystarczy, by spełnić się jako chrześcijanin. Imperatyw miłości czynu zostaje przez Pawła poparty cytatem z Kpł 19, 18 po to, aby ów imperatyw miał atrybut Bożej woli. Wolność od Prawa ma swój wyraz w zachowaniu Prawa. Oto kolejny

²⁹ Por. J. G. Torralba, *La Caridad en San Pablo*, „Estudios Bíblicos” 23 (1964), s. 295–318.

paradoks Pawła: uwolnienie od Prawa nie oznacza usunięcia Prawa, lecz wzywa do jego przeorientowania przez Tego, do którego Prawo prowadziło jako wychowawca, czyli Chrystusa, którego w Liście do Rzymian Paweł nazwie „kresem Prawa” (Rz 10, 4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός). Wspomniana powyżej nowa interpretacja dokonana przez apostoła polega przede wszystkim na rozszerzeniu znaczenia terminu πλησίος – „bliźni”. W Starym Testamencie jest ono odnoszone albo do samych Izraelitów, albo ma znaczenie poszerzone i odnosi się do przebywających wśród Izraelitów obcokrajowców, jednak ma też wiele innych znaczeń. Pwt 27, 17 nakazuje: „Przeklęty, kto przesuwamiedzę swego bliźniego”. Użyty tu termin *רֵעָא* określa sąsiada, współplemieńca mieszkającego w tej samej okolicy. *Rea* jest członkiem społecznej wspólnoty, którego prawa i posiadanie powinny być chronione. Nie jest jednak powiedziane, że chodzi tu o Izraelitę. Termin ten ma nieraz znaczenie: ktokolwiek (Kpł 20, 10) czy jakiś człowiek (Wj 21, 14). Jednak najczęściej zawiera w sobie znaczenie: rodak, Izraelita (Kpł 19, 16–18; 25, 14. 17). W przypowieści o miłosiernym Samarytaninie Jezus zmienił dotychczasowe postrzeżenie „bliźniego” i rozszerzył znaczenie słowa πλησίον na wszystkich ludzi³⁰. Apostoł podążał zatem właśnie tą Chrystusową ścieżką rozumowania oraz patrzenia na świat i człowieka w sposób inkluzywny, czemu dał wyraz również w części doktrynalnej listu (3, 28: „Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”). W konkretnie odniesienia do treści Listu do Galatów miłość – ἀγάπη – jak podkreślił to św. Paweł, stała się motywem działania zbawczego Syna Bożego, który „wydał samego Siebie za mnie” z miłości (2, 20: ἀγαπήσαντός με), to dlatego właśnie Jego postawa staje się fundamentem i wzorcem postępowania dla chrześcijan. „Będziesz miłował” w tym właśnie kontekście oznacza przyjęcie postawy proegzystencjalnej (życia dla Boga i dla bliźniego) w całej dynamice codziennych, powszednich odniesień do sytuacji życia we wspólnocie w poczuciu odpowiedzialności za zbawienie swoje

³⁰ Por. U. Falkenroth, *πλησίον*, [w:] *Dictionary of Classical Biblical and New Testament Greek*, I, s. 725–726.

oraz tych wszystkich, których Bóg stawia na drodze życia³¹. W innym miejscu *epistolarium* Pawłowego zostało to ujęte zwięźle i dobitnie, ale wydaje się to uzasadnione: ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς (2 Kor 5, 14: „Miłość Chrystusa przynagla nas”), by zachęcić i zainspirować każdego do tego, aby miłością odpowiadać na miłość Chrystusa.

*

Głoszeniu Pawła, zarówno ustnemu, jak i pisanemu, z pewnością towarzyszyło przekonanie o pragnieniu pogan, wśród których działał, by poznać prawdę Ewangelii, czyli samego Jezusa. W odpowiedzi na wezwanie Pana podjął się tego dzieła i używając wszystkich swoich przymiotów, które oddał na służbę Ewangelii, starał się nie tylko nakreślić obraz-ikonę Jezusa Chrystusa w sercach powierzonych mu ludzi (Ga 3, 1), lecz przede wszystkim próbował wszczepić ewangeliczne wartości, nauczyć ich myślenia kategoriami Jezusa (por. Flp 2, 5: Τοῦτο φροεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

Współcześni pasterze-głosiciele Słowa zdają się ponownie stać przed wyzwaniem, które znane były św. Pawłowi. W swoim eseju *Jezus ośmieszony* (opublikowanym już po śmierci autora) znany filozof – Leszek Kołakowski, który do końca swego życia najprawdopodobniej nie przyjął wiary w Jezusa, zadał wiele pytań prowadzących do ciekawych wniosków: „Czy to najprostsze i naiwne przykazanie Jezusa, tyle razy ośmieszane, jest już przeżytkiem? Czy zasługuje na pogardę? Mamy powody, by uważać, że potrzebujemy go bardziej niż pierwsi chrześcijanie, że w gruncie rzeczy to, że zapomnieliśmy o Jezusie i w rezultacie o Jego najbardziej znanym przykazaniu, sprawiło, że znaleźliśmy się tam, gdzie teraz jesteśmy – często zrozpaczeni, wiecznie zatrwożeni, pozbawieni znaków”³². Ta sytuacja zdaniem filozofa doprowadza do tego, że poprzez zapomnienie Jezusa następuje zanegowanie człowieka³³.

³¹ Por. D. Sztuk, „*Życ dla Boga*” według świętego Pawła, dz. cyt., s. 200–205.

³² L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014, s. 23.

³³ Por. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony*, dz. cyt., s. 29.

Diagnoza kondycji świata i człowieka przełomu XX i XXI wieku tym bardziej zwraca uwagę i przynagla do refleksji nad słowem Bożym i domaga się odważnego powrotu do wartości, które – jak przekonywał św. Paweł – niewzruszenie trwają (por. 1 Kor 13, 13) i mogą być pewnymi koordynatami życia chrześcijańskiego pod warunkiem, że znajdują się świadkowie wiarygodni, by o nich mówić i nimi żyć.

Abstrakt

Trynomia prawdy, miłości i wolności w Liście do Galatów. Uniwersalizm i skuteczność Pawłowego przekonywania

Niektóre wątki, niektóre myśli – rezultat refleksji i dociekań Apostoła Narodów – przelane na karty papirusów i pergaminów mają odniesienie ponadczasowe, uniwersalne. Dotyczy to również odczytywania i aktualizacji w XXI wieku skierowanej do Kościołów Galacji refleksji św. Pawła, która pomimo upływu czasu i zmiany kontekstów pozostaje wyzwaniem dla Kościoła i jego wspólnot, a także dla ludzi żyjących w naszym czasie. Do wspomnianych wątków tematycznych należą: miłość, prawda i wolność – trynomium tak bardzo zaakcentowane w treści Listu do Galatów oraz przedstawione na tle życia i posługiwania samego apostoła pogan jako świadectwo przyłgnięcia do nich i głoszenia z wykorzystaniem nośnych środków retorycznych, do których należy również *periautologia*.

Słowa kluczowe: św. Paweł, List do Galatów, teologia, miłość, prawda, wolność, retoryka, periautologia, Nowy Testament

Abstract

The Trinomial of Truth, Love, and Freedom in the Letter to the Galatians: Universality and the Effectiveness of Paul's Persuasion

Some themes, some thoughts – the result of the Apostle of the Nations' reflections and inquiries, transferred onto the pages of papyri and parchments, have a timeless, universal reference. This also applies to the reading and actualization in the 21st century of St. Paul's reflection addressed to the Churches of Galatia, which, despite the passage of time and the change of contexts, remains a challenge for the Church and its communities and for people living in our time. The mentioned thematic threads

include love, truth and freedom – the *trinomium* so emphasized in the content of the Letter to the Galatians and presented against the background of the life and ministry of the Apostle to the Gentiles himself as a testimony of adherence and proclamation with the use of load-bearing rhetorical means, which include *periautology*.

Keywords: St. Paul, Letter to the Galatians, theology, love, truth, freedom, rhetoric, periautology, New Testament



Bibliografia

- Aletti J.-N., *Galates 1–2. Quelle fonction et quelle démonstration*, „Biblica” 86 (2005), s. 305–323.
- Betz H. D., *The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians*, „New Testament Studies” 21 (1975), s. 353–379.
- Betz H. D., *Galatians. A Commentary on Paul’s Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979 (Hermeneia).
- Bianchini F., *Lettera ai Galati*, Roma 2009 (Nuovo Testamento. Commenti e Studi).
- Dabelstein R., ἐξαγοράζω, [w:] *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I, eds. H. Balz, G. Schneider, Salamanca 1998, 1237–1238.
- Dodd B., *Paul’s paradigmatic ‘I’. Personal Example as Literary Strategy*, Sheffield 1999 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 177).
- Grzeškowiak A., *System hermeneutyczny rabbiego Hillela*, https://www.academia.edu/30812565/A_Grze%C5%9Bkowiak_System_hermeneutyczny_rabbiego_Hillela (14.08.2024).
- Falkenroth U., *πλησίον*, [w:] *Dictionary of Classical Biblical and New Testament Greek*, I, s. 725–726.
- Farahian E., *Le ‘Je’ paulinien. Étude pour mieux comprendre Gal 2, 19–21*, Roma 1988 (Analecta Gregoriana, 253).
- Fausti S., *Wolność dzieci Bożych. Komentarz do Listu do Galatów*, Kraków 2014.
- Hotze G., *Paradoxien bei Paulus, Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, Münster 1997 (Neue Arbeiten zur Neutestamentlichen Forschung, 33).
- Kołąkowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998².
- Lausberg H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1990³.
- Loubser G. M. H., *The Ethic of the Free. A Walk according to the Spirit! A Perspective from Galatians*, „Verbum et Ecclesia” 27 (2006) nr 2, s. 614–640.
- Mickiewicz F., *Teologiczna etyka Świętego Pawła*, Częstochowa 2017.

- Muszyński H., „*Gdzie Duch Pański – tam wolność*” (2 Kor 3, 17), [w:] *Agnus et sponsa*, red. T. M. Dąbek, T. Jelonek, Kraków 1993, s. 225–232.
- Niederwimmer K., *ἐλεύθερος*, [w:] *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, I, eds. H. Balz, G. Schneider, Salamanca 1998, 1149–1156.
- Pindel R., *W obronie prawdy Ewangeli. Analiza literacko-retoryczna Ga 1, 11–2, 21*, Kraków 2001.
- Pitta A., *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, Roma 1992 (Analecta Biblica, 131).
- Pitta A., *Lettera ai Galati*, Bologna 1996 (Studia Orientalia Christiana, 9).
- Puca B., *Una periautologia paradossale: analisi retorico-letteraria di Gal 1, 13–2, 21*, Roma 2011 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 186).
- Schlier H., *ἐλεύθερος*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, II, ed. G. Kittel, Grand Rapids 1995, 487–502.
- Scott J. M., *Adoption as Sons of God. An Exegetical Investigation into the Background of Uiothesia in the Pauline Corpus*, Tübingen 1992 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.48).
- Smit J. F. M., *The Letter of Paul to the Galatians: A Deliberative Speech*, „New Testament Studies” 35 (1989), s. 1–26.
- Spicq C., *Le verbe αγαπαō et ses dérivés dans le grec classique*, „Revue Biblique” 60 (1953), s. 372–391.
- Sztuk D., *List do Galatów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2024 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 9).
- Sztuk D., *„Życie dla Boga” według świętego Pawła. Studium egzegetyczno-teologiczne formuł dotyczących proegzystencji chrześcijanina*, Warszawa 2006 (Rozprawy i Studia Biblijne, 21).
- Sztuk D., *Mnemohistory of Exodus and Apocalyptic in Paul’s Picture of Christians’ New Existential Condition in the Epistle to the Galatians*, „Seminare” 42 (2021) nr 4, s. 13–24.
- Torralba J. G., *La Caridad en San Pablo*, „Estudios Bíblicos” 23 (1964), s. 295–318.
- Weder H., *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*, Göttingen 1981 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 125).
- Zedda S., *‘Morto alla legge mediante la legge’ (Gal 2, 19a): testo autobiografico sulla conversione di San Paolo?*, „Rivista Biblica” 37 (1989), s. 81–95.

Mądrość Boża i mądrość ludzka w Pawłowym orędziu do Koryntian (1 Kor 1, 17–3, 4)

ks. Roman Bogacz¹

 <https://orcid.org/0000-0002-9443-6571>  roman.bogacz@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Czym jest mądrość Boża? Czy człowiek może ją poznać? Czy myśl ludzka może podążać za sposobem myślenia Boga? Czy chrześcijanin w zjednoczeniu z Duchem Świętym posługuje się logiką podobną do logiki świata? Na czym polega przemiana *człowieka zmysłowego* w *człowieka duchowego*? Oto pytania, na które postaramy się znaleźć odpowiedź w poniższym artykule. Przyjrzymy się językowi, figurom i strukturom retorycznym oraz stylistycznym, którymi się posługiwał Paweł, by przekonać słuchaczy o prawdzie Ewangelii.

Głoszenie Dobrej Nowiny przez Apostoła Narodów ma charakter wielowymiarowy. On sam zakładał wspólnoty Kościoła. Zbierał uczniów i głosił im Ewangelię, wyznaczał w tych wspólnotach osoby odpowiedzialne. Kiedy opuszczał dany Kościół, wciąż utrzymywał z nim kontakt, zarówno przez posłańców, jak i sam niejednokrotnie do niego powracał; jeśli nie mógł być obecny osobiście, a dowiedział się o problemach przeżywanych przez wspólnotę, pisał do niej listy, aby pomóc w ten sposób rozwiązać trudności i dać odpowiedź na narastające problemy.

¹ **Ks. dr hab. Roman Bogacz** – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, jest bibliistą, pracownikiem Instytutu Nauk Biblijnych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Trzeba podkreślić, że Paweł najczęściej dyktował swoje listy. Były one pisane do osób, które nie umiały czytać, i przeznaczone do publicznego wygłoszenia, dlatego musiały brzmieć w taki sposób, by słuchacze czuli się tak, jakby mówił do nich sam apostoł. Mowa ta miała na celu pomóc im zrozumieć to, co usłyszeli, przekonać ich do prawd przedstawionych tak, by przyjęli je bez cienia wątpliwości i ułatwić zapamiętanie tego, co zostało powiedziane. Dlatego Paweł stosował techniki mnemoniczne, umożliwiające zapamiętanie istotnych rzeczy, np. paralelizmy, antytezy, chiazmy, symetrie, rytm, czy inne figury literackie i retoryczne².

Sięgając do listów Apostoła Narodów, warto zwrócić uwagę, że Paweł nie miał zamiaru popisywać się słowem, ale z całą mocą, a zarazem pokorą chciał głosić Chrystusa i Jego Ewangelię. Dlatego też retoryka w ujęciu św. Pawła jest znacznie głębsza niż zwykle posługiwanie się argumentem, argumentacją. To ostatnie ma wymiar tylko intelektualny, podczas gdy oddziaływanie retoryczne apostoła dotyczyło całego człowieka: rozumu, woli, postawy, działania i emocji. Paweł patrzył na człowieka jako istotę złożoną i zwracał się do niego w taki sposób, aby całą osobę pobudzić do działania ze wszystkimi jej władzami. Mariusz Rosik stwierdził, że retoryka św. Pawła jest pewnego rodzaju techniką używaną przez autora mowy czy tekstu, zmierzającą do ukształtowania adresata i ukierunkowania jego woli na Boga³.

Ważne w przekazie Pawła jest jego odwoływanie się do Tradycji i Starego Testamentu. Dzięki temu argumentacja ma o wiele silniejsze oddziaływanie. Poprzez powoływanie się na wyższe wartości apostoł wzmacniał wpływ na audytorium. Anders Eriksson wskazał osiem przesłanek korynckich, do których odnajdziemy odwołania u Pawła: 1 Kor 15, 3–5; 8, 11b; 11, 23–25; 10, 16; 12, 3; 16, 22; 8, 6; i 12, 13⁴.

² Por. J. Weiss, *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, [w:] *Theologische Studien*. Bernhard Weiss zu seinem 70 Geburtstag, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1897, s. 166–167.

³ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 76 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 7).

⁴ Por. A. Eriksson, *Traditions as Rhetorical Proof. Pauline Argumentation in 1 Corinthians*, Stockholm 1998, s. 73–134 (Collectanea Biblica. New Testament Series, 29).

Skuteczność przepowiadania Pawła polegała na tym, że w przekazach był wierny prawdzie oraz dla wzmocnienia argumentacji używał zabiegu *locus ad personam propriam*, wskazując jako *exemplum* własne powołanie⁵. On doskonale wiedział, kto go wybrał i powołał. Ponadto wkraczał w myślenie Koryntian po to, aby je przemieniać, czyli korzystał ze znanego i stosowanego przez oratorów zabiegu na tym etapie dyskursu – *auditorium docilem parare et morere*. Ukazał im moc Chrystusowego krzyża. Właśnie to wydarzenie zbawcze jest tak wielką prawdą, że nie można obok niej przejść obojętnie. Ta nauka jest poświadczona przez Ducha Świętego, który daje moc poznawczą. Stąd duchowość nowego człowieka w listach Pawła jest przekazem zbawczej prawdy, która mocą Ducha Świętego dokonuje przemiany człowieka.

Aleksandra Brown ukazała, że w Pierwszym Liście do Koryntian Paweł głosił naukę o krzyżu Chrystusa w trzech etapach. W pierwszym etapie Paweł, głosząc Ewangelię krzyża, od razu kształtował percepcję słuchaczy (*auditorium attentum et docilem parare*) i uzdalniał ich do przemiany i uświęcenia. W drugim korzystał z bolesnego doświadczenia prezentacji mowy, która się nie powiodła (mowa na Areopagu w Atenach), i był gotów słuchaczom głosić ją jeszcze raz, by dokonała w nich cudu nawrócenia i gotowości przyjęcia orędzia. W trzecim etapie Pawłowe odniesienia do prawdy powodowały tak mocne konsekwencje, że dokonywały całkowitej przemiany człowieka (następowała zmiana dotychczasowego *eikosu* audytorium), który przyjął głoszone mu orędzie. Właśnie dlatego argumentacja budowana na podstawie przykładów (*exempla*) ze Starego Testamentu i Tradycji, które ściśle łączą się z dawanym świadectwem, miała tak mocne oddziaływanie na słuchaczy.

1. Struktura retoryczna w 1 Kor 1–4

Warto uwzględnić strukturę retoryczną analizowanego fragmentu, gdyż metoda retoryczna jest jedną z zalecanych przez Kościół metod

⁵ Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Bydgoszcz 2002, § 275.

egzegetycznych jako cenne i konieczne uzupełnienie innych metod stosowanych w biblistyce⁶. Retoryka klasyczna rozróżniała trzy rodzaje stylu retorycznego:

- (a) styl doradczy (*genus deliberativum*),
- (b) styl sądowy (*genus iudiciale*),
- (c) styl popisowy (epidyktyczny) lub pochwalny (*genus demonstrativum* lub *laudativum*).

Ze względu na budowę i treść Pierwszy List do Koryntian można porządkować rodzajowi doradczemu. Jest on odpowiedzią na konkretne pytania wiernych dotyczące nieporządku, który zrodził się w nowo powstałej gminie chrześcijańskiej w Koryncie. Paweł udzielał im rad i pouczeń związanych z podziałami i nadużyciami⁷. Jednak głębsza analiza wskaże, że posługiwał się on również stylem epidyktycznym.

W wyniku analizy retorycznej można dostrzec, że *dispositio* pierwszych czterech rozdziałów 1 Kor ma następującą postać:

- (1) 1, 10–17 *exordium* (wstęp); 1, 17 *propositio* (postawienie problemu),
- (2) 1, 18–4, 13 *probatio* (argumentacja w czterech krokach):
 - (a) 1, 18–2, 5 (1, 18: *subpropositio* 1),
 - (b) 2, 6–3, 4 (2, 6a: *subpropositio* 2),
 - (c) 3, 5–23 (3, 5: *subpropositio* 3; 3, 21–23: *peroratio*),
 - (d) 4, 1–13 (4, 1: *subpropositio* 4),
- (3) 4, 14–21 *peroratio* (zakończenie; 4, 18–21: *transitus*)⁸.

Przyjrzymy się w sposób szczególny pierwszym dwóm ścieżkom argumentacyjnym Pawła: 1, 18 *probatio* (postawienie problemu), 1, 18–2, 5 *subpropositio* 1 (pierwsza ścieżka argumentacyjna), 2, 6–3, 4 *subpropositio* 2 (druga ścieżka argumentacyjna).

⁶ Na ten temat wypowiedziała się Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *O interpretacji Biblii w Kościele*, Rzym 1993.

⁷ M. Tkacz, *Z badań nad retoryką w listach św. Pawła*, „Collectanea Theologica” 71 (2001) nr 1, s. 106.

⁸ G. Rafiński, *Problem struktury 1 Kor 1–4*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 47 (1994) nr 2, s. 78, <https://doi.org/10.21906/rbl.738>.

2. Analiza retoryczna i egzegetyczna 1 Kor 1, 18–3, 4

Wersety 1 Kor 1, 18–31 ukazują przeciwstawienie mądrości tego świata i mądrości Bożej. Jaki jest zakres znaczeniowy wyrażenia „mądrość Boża”? Dlaczego mądrość świata nie przedstawia wartości, które liczyłyby się w sprawach dotyczących zbawienia? Oto pytania, na które poszukamy odpowiedzi. Jednak najpierw warto zobaczyć figury retoryczne, które Paweł wprowadził do tego tekstu, a następnie wniknąć w treść pojęć ukazujących tę rzeczywistość.

Werset 1, 17 stanowi *propositio* i jest wprowadzeniem do perykopy 1 Kor 1, 18–4, 13. W wersecie tym Paweł sformułował tezę określającą misję apostołską. Przedstawił się jako apostoł – posłaniec Ewangelii i przeciwstawił mądrość słowa – mądrości krzyża Chrystusa⁹.

W 1 Kor 1, 18–2, 5 Paweł zdefiniował mądrość, o której mówił, że należy do Boga.

2.1. Pierwsza ścieżka argumentacyjna

Fragment 1, 18–31 jest napisany w stylu poetyckim. Charakteryzują go: paralelizmy syntetyczne i antytetyczne, chiasm (w. 24–25), pytania retoryczne i klimaks. Cała ta sekcja podzielona jest na dwa elementy: Pierwszy (1, 18–25) mówi o przesłaniu płynącym z krzyża Chrystusa. Drugi (1, 25–31) odnosi to orędzie do sytuacji Koryntian.

2.1.1. Przesłanie płynące z krzyża Chrystusa

Przyjrzyjmy się pierwszemu elementowi. Dzieli się na:

- (a) tezę (1, 18),
- (b) cztery argumenty (1, 19–24),
- (c) wniosek końcowy (1, 25).

Teza przedstawia kerygmat jako całość obejmującą naukę krzyża, zmartwychwstanie i życie wieczne (1, 18), a następnie uzasadnia to czterema argumentami:

- (1) cytat z Pisma świętego (1, 19),

⁹ G. Rafiński, *Problem struktury 1 Kor 1–4*, dz. cyt., s. 79.

- (2) aktualizacja cytatu (1, 20),
- (3) postępowanie Boga (1, 21),
- (4) zbawcza funkcja przepowiadania Chrystusa (1, 22–24)¹⁰.

Dynamika argumentacji ma w tym tekście dwa poziomy:

(1) poziom pierwszy jest charakterystyczny dla literatury mądrościowej: mądrość przeciwstawiona jest głupocie, a moc – słabości;

(2) poziom drugi przeciwstawia to, co Boże, temu, co światowe i ludzkie: mądrość Boża – mądrość tego świata, słaby u Boga – ludzka moc.

Charakterystyczne dla tego tekstu są opozycje¹¹: Bóg–świat, mądrzy–głupi, mocni–słabi, być kimś–być nikim, szlachetni–pogardzani, chwała–hańba.

Kolejną figurą retoryczną jest diatryba. Wprowadza do niej fragment z Iz 29, 14: „Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę”. Paweł zmienił ostatnie słowo. W tekście Izajasza występuje słowo κρύψω (od κρύπτω – „ukryję”), a Paweł zastosował termin: ἀθετήσω (od ἀθετέω – „zniweczę, odrzucę”)¹². Zastosowany cytat w języku biblijnym oznacza Boże działanie, które udaremnia plany i zamierzenia wielkich tego świata.

Dalszy ciąg tekstu stanowią cztery pytania do wcześniejszego wersetu Iz 29, 14 postawione metodą diatryby. Trzy z nich dotyczą mędrców określonych terminami:

(1) Σοφός – mędrzec biegły w mądrości zarówno intelektualnej, jak i życiowej;

(2) Γραμματεὺς – skryba, uczony w Piśmie, mędrzec biegły w Biblii, uważany za specjalistę od prawa, moralności i teologii¹³;

(3) Συζητητής – hapaks legomenon Nowego Testamentu – sofista, badający dokładnie każdy temat, podejmujący dyskusję metodą dialogiczną¹⁴.

¹⁰ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, dz. cyt., s. 126; J. Czernski, *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*, Opole 2006, s. 113.

¹¹ Por. J. Czernski, *Pierwszy List*, dz. cyt., s. 124.

¹² E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1965, s. 154 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 7).

¹³ R. Mazur, R. Bogacz, *Analityczny słownik do Biblii greckiej*, Kraków 2021, s. 653.

¹⁴ R. Mazur, R. Bogacz, *Analityczny słownik do Biblii greckiej*, dz. cyt., s. 2244.

Czwarte pytanie dotyczy mądrości tego świata, która dla Boga jawi się jako głupstwo, niemające żadnej wartości liczącej się w sprawach zbawienia.

W wersecie 1, 21 znajduje się paradoks i antyteza. Paradoks dotyczy wyrażenia: „głupstwo kerygmatu” – tzn. głupstwo głoszenia słowa. Antyteza przeciwstawia mądrość świata – mądrości Boga. Przeciwwstawienie nie odnosi się do racjonalnego poznania przeciwstawionego wierze, lecz do ograniczenia się wyłącznie do logiki ludzkiej i zamknięcia się na mądrość Bożą.

Warto pochylić się nad znaczeniem istotnych terminów użytych przez Pawła.

Σοφία (1, 21) – Mądrość Boża według Klemensa Aleksandryjskiego i Chryzostoma została objawiona w Prawie i księgach prorockich. To treść objawienia. Orygenes twierdził, że mądrość Boża potrafi przetasować hierarchię wartości tego świata i sprawy ważne uznać za mało znaczące. Owa mądrość wypływa z poznania prorockiego, które pozwala oczyma wiary krytycznie patrzeć na sprawy świata. Rozumieć ją można również jako dar łaski, charyzmatyczny dar mądrości. Źródłem mądrości jest objawienie Boże¹⁵.

Nazwa kerygmat: κήρυγμα – głoszenie (od gr. Κήρυξ – głosiciel, herald), pochodzi od czasownika κηρύσσω, czyli głosić. Mają one ten sam rdzeń. Termin κηρύσσω w Nowym Testamencie występuje 62 razy, a w samym Liście do Koryntian – 4 razy (1, 23; 9, 27; 15, 11. 12).

Κήρυγμα – treść zawarta w przepowiadaniu w 1, 23 jest ironicznie nazwana głupstwem. Kerygmat, mimo że jest mądrością Bożą, jest postrzegany jako głupstwo przez tych, którzy go odrzucają. Przyjęcie go lub odrzucenie jest sprawą wiary.

Σημεῖον – znak działania Bożego w Nowym Testamencie często odnosi się do cudów Jezusa (hebr. אֵיּוֹת וּמוֹפְתִים – znak). W Septuagincie, w Pięcioksięgu i u proroków (Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel) potwierdza wiarygodność czyjeś wypowiedzi. Tęcza jest znakiem przymierza pomiędzy

¹⁵ Por. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, dz. cyt., s. 130.

Noem i jego pokoleniem a Bogiem. Ten termin 26 razy odnosi się do wyjścia Izraelitów z Egiptu¹⁶.

Czasownik κηρύσσω – głoszę, podkreśla publiczny i uroczysty charakter przepowiadania. Treść głoszenia – Χριστός – Namaszczony, Mesjasz, odwołuje się do idei mesjanizmu w judaizmie. Mądrość Boża, objawiająca się miłością i cierpieniem, bardzo kłóci się z wizjami mesjanistycznymi Żydów, które wiązały się z politycznym zwycięstwem i społecznym wyzwoleniem¹⁷.

Zgorszenie – kamień zgorszenia – σκάνδαλον – Żydzi odnosili do Chrystusa wiszącego na krzyżu. Kamień zgorszenia sięga tradycji prorockich. Głosiciele Słowa Bożego mówili, że Izraelici nie są zdolni do podporządkowania się działaniu Boga, naznaczonemu paradoksem, (Iz 8, 14; 28, 16; Rz 9, 33; 11, 9). Kara ukrzyżowania była znana Żydom już za rządów Aleksandra Janneusza (lata 103–76 przed Chrystusem). Faryzeusze sprzeciwiali się sprawowaniu przez Janneusza kultu. Pod wpływem ich petycji do Demetriusza III (króla Syrii) doszło do wojny z Izraelem. Janneusz został pokonany i wypędzony z kraju. Po pewnym czasie lud przyjął go z powrotem jako króla. Wtedy on w ramach zemsty ukrzyżował około 800 Judejczyków, a ich żony i dzieci zabił na ich oczach. Wśród Żydów stosowano krzyżowanie pośmiertne (Pwt 21, 22–23). Za bluźnierstwo karą było ukamienowanie, a następnie powieszenie na krzyżu na cały dzień i potajemne pogrzebanie bez czci. Po zdobyciu Jerozolimy przez Rzymian w 63 roku przed Chrystusem kara ukrzyżowania została rozpowszechniona.

2.1.2. Orędzie do chrześcijan w Koryncie

W wersecie 1, 25 pojawia się dwuczłonowa antyteza, w której Paweł przeciwstawił: głupstwo u Boga – mądrość ludzi; słabość u Boga – moc u ludzi.

Głupstwo u Boga należy rozumieć jako coś, co w ludzkim pojmowaniu jest zupełnie absurdalne, a dla Boga stało się narzędziem Jego działania.

¹⁶ K. H. Rengstorf, *Σημειον*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, VII, Grand Rapids 1995, s. 209.

¹⁷ Por. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, dz. cyt., s. 133.

Werset 1, 26 zawiera paradoks wypływający z doświadczenia wspólnoty Kościoła w Koryncie. Polega on na tym, że wśród Koryntian, którzy są adresatami Bożego powołania i uczestniczą w mądrości Bożej, zdecydowaną większość stanowią ludzie prości i niezamożni. Apostoł wymienił szczególne środowiska, które cieszą się wyjątkową aprobatą i szacunkiem ludzi. „Mędrzy” – wysoko wykształceni, „możni” – dobrze sytuowani materialnie, „szlachetnie urodzeni” – posiadający wysoki status społeczny, wynikający z przynależności do znamienitego rodu. Te trzy grupy, zdaniem Pawła, nie powinny się szczycić ani chwalić swoimi atutami będącymi powodem powszechnego poważania. Następnie apostoł ukazuje, kogo wybiera Bóg i jak bardzo różni się optyka Boża od ludzkiej.

Wersety 1, 27–29 tworzą jednolitą konstrukcję literacką złożoną z trzech antytez ukazujących Boże powołanie. Bóg wybiera według zupełnie innych zasad niż człowiek. W antytezach przeciwstawione są: głupota–mądrość, niemoc–moc, wysokie urodzenie i jego brak, wzgardzenie i to, co nie jest – temu, co jest. W ostatniej antytezie nie ma już symetrii. W ten sposób św. Paweł ukazał, że Bóg wywraca wypracowany przez człowieka porządek wartościowania i żaden człowiek nie może się chełpić wobec Boga. Boży sposób wartościowania nie uwzględnia warunków ekonomicznych lub kulturowych czy społecznych.

Pierwsza antyteza to: głupota–mądrość. Głupota ($\mu\rho\omicron\varsigma$) oznacza w myśleniu greckim i żydowskim pogląd, że Bóg nie interesuje się historią ludzką i nie wkracza z interwencją w życie człowieka. Mądrość ($\sigma\phi\omicron\varsigma$) jest związana z rozsądkiem, który pozwala rozpoznawać prawdy Boskie, ostateczne.

Druga antyteza: moc–niemoc. Moc, czyli $\iota\sigma\chi\rho\omicron\varsigma$ ($\iota\sigma\chi\rho\varsigma$) – silny, mocny, potężny. Przymiotnik ten może być odniesiony do człowieka lub Boga. Bóg wybrał to, co niemocne. Niemoc wyrażona jest formą czasownika $\kappa\alpha\tau\alpha\iota\sigma\chi\rho\upsilon\omega$ ($\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$; $\alpha\iota\sigma\chi\omicron\varsigma$). W wersecie 1, 27 występuje jako $\kappa\alpha\tau\alpha\iota\sigma\chi\rho\upsilon\eta$ (3 osoba liczby pojedynczej, strona czynna) – hańbiony, przynoszący wstyd, znieważany¹⁸. Tym, który był zhańbiony

¹⁸ R. Mazur, R. Bogacz, *Analityczny słownik do Biblii greckiej*, Kraków 2021, s. 1270.

w rozumieniu ludzi, jest sam Jezus Chrystus. Czasownik ten odnosi się również do każdego chrześcijanina, a zwłaszcza męczenników oddających życie za wiarę.

Trzecia antyteza: brak szlachetnego urodzenia – to, co nie jest, przeciwstawione jest temu, co jest. To, co po ludzku nie przedstawia wartości, jest pogardzane, uznane za nicość i staje się narzędziem w ręku Boga. To, co jest postrzegane przez świat jako wartościowe, przez Boga zostaje unicestwione¹⁹.

Wersety 1, 30–31 stanowią podsumowanie orędzia kierowanego do Koryntian. Podkreślają darmość Bożego daru, co wyrażają słowa: „aby w Panu się chlubił, ten kto się chlubi”²⁰.

2.1.3. Mądrość krzyża

1 Kor 2 jest kerygmatem skonstruowanym w dużej mierze na zasadzie paralelizmów syntetycznych i antytetycznych. Paweł użył tam pojęć zaczerpniętych z tradycji hellenistycznej oraz judaistycznej. W pierwszych pięciu wersetach antytetycznie przedstawione zostały: świadectwo Bożego Słowa²⁰ i mądrość ludzka oraz przemawianie z żarliwością mędrców i głoszenie nauki pochodzącej od Ducha Bożego.

Paweł nie opierał swojego nauczania na ludzkiej mądrości, skorzystał z *exemplum*, którym jest świadectwo (μαρτύριον) Boga o Jego miłości wobec człowieka. Apostoł budował przepowiadania nie tylko na sile argumentów, lecz także na słowie (λόγος) i mądrości (σοφία) Bożej miłości doświadczonej przez krzyż. Wystąpił tu w roli świadka – μάρτυς, tego, który widział lub słyszał to, o czym mówi²¹. Zdobył rzetelną wiedzę na ten temat, bo doświadczył Jezusa, wszedł z Nim w intymną relację.

¹⁹ Por. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, dz. cyt., s. 136.

²⁰ W 1 Kor 2, 1 w rękopisach występują dwie zasadnicze lekcje. Jedne rękopisy używają terminu μυστήριον – misterium, tajemnica. Wtedy Paweł mądrości ludzkiej przeciwstawia tajemnicę (misterium) Boga. Właśnie te Boże tajemnice pragnie on głosić Koryntianom. Inne rękopisy w tym miejscu używają określenia μαρτύριον – świadectwo. Wówczas należałoby rozumieć, że argumentom ludzkim Paweł przeciwstawia świadectwo Boże – por. *Nowy Testament grecki i polski*, dz. cyt., s. 520.

²¹ Por. H. Lausberg, *Retoryka literacka*, dz. cyt., § 361; R. Mazur, *Analiza retoryczna Listu do Kolosan. Część dogmatyczna – Kol 1, 1–2, 5*, Wydawnictwo Scriptum,

Boża logika to logika krzyża, a nie mądrości ludzkiej. Oparta jest na μαρτύριον – świadectwie. Jest to świadectwo samego Boga, a jednocześnie świadectwo o Jego miłości. W krytyce tekstualnej 1 Kor 2, 1 istnieje *lectio varians*, w której termin μαρτύριον (świadectwo) został zastąpiony terminem μυστήριον – tajemnica (Papirus 46). Pojęcie „tajemnica” (μυστήριον) zamiast „świadectwo” (μαρτύριον) nawiązywałoby do religijnych misteriów hellenistycznych. W żydowskiej apokaliptyce termin ten odnosi się do tajemnicy objawionej przez Boga. Zapowiadałoby to tajemnicę wzmiankowaną w 1 Kor 2, 7. W języku greckim μυστήριον odnoszono do tajemnych rytów lub tajemnego nauczania w religiach misteryjnych. Przeżywane przez Greków misteria prowadziły do poczucia wolności, bycia ponad tym, co cielesne, poza ciałem, które według Platona było więzieniem dla duszy. Z tej lekcji można wywnioskować, że zbawienie należy zdefiniować jako przemianę dokonaną w duszy chrześcijanina, wyzwalającą z ludzkiego myślenia i postrzegania świata. Okoliczności zewnętrzne w takim wypadku nie decydują o powodzeniu lub porażce podjętego posłannictwa, przeznaczonego apostołowi przez samego Boga. Jednak to wymaga wewnętrznej przemiany, dostrzeżenia nowych Bożych sposobów określania celów i oceniania osiągnięć. W takiej wersji odnosiłoby się to do „tajemnicy [μυστήριον] mądrości Bożej”, o której Paweł mówił już w 1 Kor 1, 17–31.

Osoba Chrystusa poddanego męce i gorszącej śmierci krzyżowej stała w antytezie do oczekiwanego przez Żydów mesjasza, przywódcy i wyzwoliciela narodu izraelskiego. Paweł stosował paralelizm antyteyczny, gdy przemawiał „w słabości i lęku” (ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ), które są antytezą do „ukazywania ducha i mocy” [Boga] (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως). Stawał się przez to taki jak Chrystus, który okazał moc zwycięstwa nad złem, przechodząc przez hańbiący krzyż. Słowa z „lękiem i drżeniem” (ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ) to znana z Septuaginty formuła, oznaczająca postawę pokory i uniżenia wobec mocy i majestatu Boga. Terminy te stoją w opozycji do cech retoryki greckiej,

w której efektywnie wygłaszane mowy nie zawsze zawierały wartościowe treści, choć były pełne wdzięku i uwodzicielskich słów.

W 1 Kor 2, 4–5 apostoł posłużył się paralelizmem antytetycznym, przeciwstawiając „uwodzące przekonaniem słowa mądrości” – „ukazywaniem ducha mocy”. Po raz kolejny Paweł podkreślił, że siłą kerigmatu nie jest błyskotliwa argumentacja, ale moc działania Ducha Świętego. W 1 Kor 2, 4a użyty jest *hapax legomenon* *πειθοῖς* oznaczający coś „przekonującego, uwodzącego przekonywaniem, perswazyjnego”. Niektórzy z Ojców Kościoła (Euzebiusz, Orygenes) dopatrywali się tu odniesienia do imienia własnego greckiej bogini perswazji – *Peitho*²².

W 1 Kor 2, 4b termin *ἀποδείξις* jest tłumaczony przez Biblię Tysiąclecia jako „ukazywać”. Za jego pomocą Paweł chce zademonstrować, że głoszenie przez niego Ewangelii dokonuje się mocą Bożego Ducha, a nie jedynie siłą argumentów²³.

2.2. Druga ścieżka argumentacyjna

W kolejnej perykopie jako antytezy zestawione zostały: mądrość Boża i mądrość świata, Chrystus ukrzyżowany, będący jednocześnie Panem chwały oraz słowa mądrości ludzkiej ze słowami dyktowanymi przez Ducha Świętego. Występują tu motywy mądrościowej literatury biblijnej, dotyczące preegzystencji mądrości Boga, mądrości jako tajemnicy oraz „ducha mądrości”. Autor posłużył się też pojęciami pochodzącymi z apokaliptyki żydowskiej – świat, objawiać, głębokości Boga.

Paweł głosił mądrość tym, których zwał *τέλειοι* (1 Kor 2, 6). Termin pochodzi od rzeczownika *τέλος*, czyli kres, koniec. *Teleioi* to ludzie

²² Por. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 2000, 216 (New International Greek Testament Commentary). Thiselton przytoczył dyskusję nad rozmaitymi próbami wyjaśnienia źródłosłowa użytego przez Pawła terminu *πειθοῖς*. Jedni wyprowadzają ten termin tak, jak to powyżej zostało przedstawione. Inni (Heinrici, Lietzmann) próbują wyjaśnić, że termin ten nawiązuje do czasownika *πειθω*. Jeszcze inni (Findlay, Westcott i Hort), wychodząc od terminu *πειθός*, w oryginale *πιθός*, jako alternatywna forma *πιθανός*, jednak Paweł tej formy nie użył.

²³ Por. R. Pindel, *Retoryka Pawła w świetle Listów do Koryntian*, „Polonia Sacra” 5 (2001) nr 8, s. 69–71.

„doskonali”, ale nie w sensie moralnym, choć do takiej doskonałości mają dążyć. Są to ci, którzy doszli do końca dojrzałości duchowej, pozwalającej zrozumieć mądrość Bożą przekazywaną przez Ducha Świętego (1 Kor 2, 13–15). Chrześcijanie dojrzaeli duchowo w 1 Kor 3, 1 zostali przeciwstawieni „niemowlętom w Chrystusie” (νήπιος – „niemowlę”). Owi „doskonali” (τελείοι) są wyraźnym synonimem „ludzi duchowych” zwanych πνευματικοί. Mądrość Boża jest antytezą mądrości świata (1 Kor 2, 7–8), określonej apokaliptycznym terminem αἰών. Termin αἰών (*eon*), jest związany z „władcami tego świata”, oznacza zarówno czas, jak i przestrzeń. Dalej pojawia się zaskakujące połączenie antytecznych terminów, określających Zbawiciela. „Chrystus ukrzyżowany” jest jednocześnie nazwany „Panem chwały”. W 1 Kor 2, 10 zawarte zostały pojęcia apokaliptyki żydowskiej: ἀποκαλύπτω (objawiam), wskazujące na Chrystusa jako tego, w którym dokonała się pełnia objawienia Bożego i który dopełnił plan Bożego zbawienia. Kolejne określenie wzięte z apokaliptyki judaistycznej to βάθος τοῦ θεοῦ – „głębokości Boga”, czyli takie, które dają się przeniknąć jedynie Duchowi Bożemu (por. Dn 2, 22). Cytat biblijny z 1 Kor 2, 9 stał się dla apostoła punktem wyjścia do dalszych rozważań na temat roli Ducha Świętego. W 1 Kor 2, 11–12 Paweł ponownie postawił ducha świata w antytezie do Ducha Boga. Pojęcie „Duch” (πνεῦμα) powtarza się w 1 Kor 2, 6–16 aż dziewięć razy. Apostoł przeciwstawia mądrości ludzkiej samego Ducha Świętego (1 Kor 2, 13–14). Πνευματικοί – ludzie rozumiejący i przyjmujący rzeczywistość duchową – stoją w przeciwieństwie do negatywnej strony antytezy: ψυχικοί, tych, którzy nie potrafią przyjąć ani pojąć tego, co pochodzi z Ducha Bożego. Ciekawe jest to, że „człowiekowi duchowemu” autor nie przeciwstawił „człowieka cielesnego”, jak czynił to w innych miejscach, ale „człowieka zmysłowego”. Prawdopodobnie terminologia ta pochodzi z języka, którym posługiwali się sami Koryntianie. Perykopę kończy cytat biblijny z Iz 40, 13, który wskazuje, że „człowiek duchowy” ma prawo rozsądzać Boże sprawy w opozycji do „człowieka zmysłowego”, który takiej umiejętności nie ma (1 Kor 2, 15–16).

Wersety 3, 1–4 stanowią odrębną jednostkę tekstu. Paweł wspomniał tutaj swój pobyt w Koryncie, podczas którego zwracał się do współbraci

jak do niemowląt w wierze (w. 1–2a), następnie przedstawił obecną kondycję duchową mieszkańców Koryntu (w. 2b–3a), żeby na koniec postawić pytania retoryczne (3b–4).

W wersecie 3, 1 Paweł stwierdził, że chrześcijanie w Koryncie są wciąż na początku drogi życia chrześcijańskiego. Dlatego nie mógł przemawiać do nich jak do ludzi duchowo dojrzałych (πνευματικοί), tylko traktował ich jako dzieci, (duchowe niemowlęta). Osobom duchowym Paweł przeciwstawiał ludzi cielesnych (σαρκίνοι) – ich właśnie określił niemowlętami w Chrystusie. Termin σάρκινος pojawił się zaledwie cztery razy w Nowym Testamencie, w tym trzy razy u św. Pawła. Nie zawsze ma znaczenie negatywne. Jednak, jeśli stoi w opozycji do Ducha, wówczas nabiera znaczenia pejoratywnego²⁴.

W kolejnym wersecie św. Paweł rozwinął myśl o słabej kondycji duchowej chrześcijan w Koryncie poprzez użycie metafory pokarmu stałego i mleka. Koryntianie byli na tyle niedojrzali, że apostoł musiał ich karmić mlekiem, podobnie jak karmiło się niemowlęta. Ich słaba kondycja duchowa nie pozwoliła Pawłowi ukazać im głębi nauki o mądrości Bożej. Nie byliby w stanie jej zrozumieć. Tajemnicę Bożej mądrości mogli zrozumieć tylko ludzie duchowi. Problem polega na tym, że mieszkańcy Koryntu już dawno powinni być dojrzałymi w wierze, a u nich prawdopodobnie nastąpiło cofnięcie się w rozwoju duchowym. Dlatego Paweł zarzucił im infantyлизм duchowy jako coś zawinionego. Ich grzech uniemożliwił im jeszcze zrozumienia spraw duchowych.

W wersecie 3, 3 pojawiło się stwierdzenie, że Koryntianie należą do sfery ciała, a nie ducha, wciąż nie wyzwolili się z grzesznych pożądlivości cielesnych. Do tych słabości dołączyła się zazdrość, niezgoda, a także podziały wewnątrz wspólnoty. Według św. Pawła być człowiekiem cielesnym oznaczało „chodzić według ciała”, czyli ograniczyć swoje życie i myślenie tylko do spraw ludzkich.

W wersecie 3, 4 potwierdzone zostało ludzkie myślenie Koryntian. Jedni uzurpowali sobie przynależność do Apollosa, drudzy do Pawła.

²⁴ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, dz. cyt., s. 168.

Skoro w ich świadomości brakowało poczucia przynależności do Chrystusa, to znaczy, że wciąż myśleli tylko po ludzku²⁵.

2. Duch Święty konstytuuje mądrość człowieka duchowego, przeciwnego zmysłowemu

Paweł zderzył dwa wyrażenia związane z mądrością. Jednym była mądrość świata zwana inaczej mądrością władców tego świata i oparta na miłości egoistycznej oraz szukaniu korzyści własnych w przepisie na szczęśliwe życie. Drugim – mądrość Boża, odwiecznie zapisana w zamysle Boga. To sposób postrzegania świata możliwy jedynie dla tych, którzy patrzą na rzeczywistość Bożymi oczami. Ponad mało znaczącymi sprawami tego świata mądrość Boża stawia korygujące je zasady, wynikające z Bożej optyki patrzenia na świat. Mądrość należąca do Boga dostępna jest dla chrześcijan przez wiarę w charyzmacie mądrości i prococtwa, który pozwala w świetle wiary rozeznawać znaki czasu, patrząc krytycznie na świat i to, co się dzieje. Treść zawarta w kerygmacie jest nieodłącznie związana z mocą zwycięstwa krzyża Chrystusowego. Krzyż dla dostępujących zbawienia stał się mocą, a dla idących na tracenie – głupstwem. Zwycięstwo miłości i cierpienia dla ludzi świata odrzucających mądrość Bożą jest tak absurdalne, że postrzegają ją jako głupstwo. Przede wszystkim dlatego, że nie prowadzi ona do korzyści materialnych ani awansu społecznego.

Mądrość Boża pozwala nam odczytywać znaki Boże w naszej rzeczywistości. Tymi znakami mogą być cuda, które na co dzień dzieją się w naszym życiu. Jednak dla kogoś, kto nie wierzy i nie żyje wiarą, są niedostrzegalne i niemożliwe do zinterpretowania. Umiejętność dostrzegania Bożych znaków pozwala dawać świadectwo o Bożej mądrości i Bożym działaniu w naszym życiu, a te świadectwa dają siłę i moc dla tych, którzy pragną wytrwać w wierze pomimo trudności i przeszkód pojawiających się nieustannie na drodze do Boga.

²⁵ Por. M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian*, dz. cyt., s. 170.

Paweł odważnie głosił świadectwo o Bogu, z pokorą i obawą, że ponownie zostanie odrzucony zarówno on, jak i prawda, którą ze sobą przynosi. Zaznaczył przy tym, że nie jest znamienitym mówcą i nie zamierza przekonywać mieszkańców Koryntu swoim krasomówstwem, ale będzie przepowiadał z mocą Ducha Świętego²⁶. Jako Jego słabe narzędzie chciał przekazać prawdę o zwycięstwie mocy Ducha nad ciałem w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Słuchacze mieli pojąć tę trudną naukę dzięki światłu Ducha Świętego, a nie jedynie dzięki stylistycznym i retorycznym zabiegom Pawła. Uświadomił sobie, że jego porażka na Areopagu nie wynikała ze słabo przygotowanego przemówienia i nie o to chodzi, żeby zachwycić słuchaczy finezyjną mową, tak jak robią to greccy filozofowie. Odkrył, że klęskę w Atenach poniósł dlatego, że wielcy tego świata nie rozumieją nauczania Jezusa, bo nie znają potęgi działania Ducha Bożego. Apostoł mówił o wejściu w misterium wiary w kontekście mądrości²⁷. Podkreślał, że mądrość tego świata przemija i się zmienia. Mądrość Boża jest zaś aktualna od wieków, a dla wiernych Bogu ma wymiar zbawczy. Dla tych, którzy ją przyjmują, staje się prostą drogą do przyjęcia chwały Bożej. Pojąc ją mogą jedynie chrześcijanie pozwalający Chrystusowi kierować swoim życiem w przeciwieństwie do tych, którzy w 1 Kor 3 określani są jako „niemowlęta w Chrystusie”. Dla świata mądrość Boża jest wiedzą tajemniczą, zakrytą i niezrozumiałą. Ci, którym się zdaje, że mają wszystko, czego pragną, nie są otwarci na wymagającą naukę chrześcijańską. Uważają, że do satysfakcjonującego życia nie potrzebują nic poza tym, co posiadają, wobec Bożej myśli są obojętni, a nawet wrogo nastawieni, dlatego ukrzyżowali Jezusa Chrystusa – Pana chwały. Zamykając się na Bożą prawdę, nie doświadczają Bożej miłości, a wraz z nią – wielkich i nieogarnionych darów przygotowanych przez Boga dla tych, którzy Mu zaufali i są Mu posłuszni²⁸.

²⁶ Por. T. B. Savage, *Power through Weakness*, Cambridge 1996, s. 54–99 (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 86).

²⁷ Por. S. M. Pogoloff, *Logos and Sofia. The Rhetorical Situation of 1 Corinthians*, Atlanta 1992, s. 97–172 (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 134).

²⁸ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 146–155.

Mądrość Boża wydaje się tajemnicza, ponieważ nie jest rozumiana przez wszystkich. Dlatego niektórzy komentatorzy uważają, że znaczna część rozdziału drugiego (1 Kor 2, 6–16) ma charakter gnostycki²⁹. Nie można się z tym zgodzić, ponieważ odwieczna mądrość Boża nigdy nie była zarezerwowana dla wybranego grona wtajemniczonych. Może ją zrozumieć każdy, kto zechce zanurzyć się w głębokości Boga poprzez poznanie Go.

„Władcy tego świata” nie rozpoznają mądrości Bożej, ponieważ tak bardzo opierają swoje rozumowanie na myśleniu ludzkim, że nie widzą potrzeby wchodzenia w sposób postrzegania świata przez Boga, bo wejście w relację z Absolutem wymaga uznania, że jest Ktoś ponad nami. Nie do zaakceptowania jest dla nich również to, że dyktuje On zasady życia i wchodzenia w relacje zakładające konieczność stawiania sobie wysokich wymagań. Poza tym trudna do osiągnięcia umiejętność przekraczania siebie niekoniecznie przekłada się na profity w rozumieniu ludzkim.

Żeby podjąć się trudu poznania mądrości Bożej, trzeba najpierw Boga poznać przez dostrzeżenie Jego miłości, której można doświadczyć jedynie po podjęciu wysiłku wejścia z Nim w relację miłości. Dlatego apostoł zwrócił uwagę, że mądrość Boża objawia się tym, którzy Go miłują.

Kiedy Paweł mówił o tych, którzy mogli posiadać mądrość Bożą, wprowadzał pojęcie grupy „my”. Należący do niej chrześcijanie mieli dostęp do zrozumienia i możliwość głoszenia mądrości należącej do Boga. Grupa „my” to nie wybrani, stopniowo wtajemniczani w wiedzę tajemną, ale ci, którzy zechcieli posiadać Ducha, czyli poddać się dobrowolnie działaniu łaski Ducha Świętego. Tylko jeśli pozwolimy Duchowi Bożemu przeniknąć nasze myślenie, poprzez poznanie i przyjęcie kerygmatu, otwieramy się na mądrość Bożą.

W Pawłowym tekście wybrzmiewa grecka filozoficzna zasada, że podobne może zostać poznane jedynie przez podobne, czyli Boga może zrozumieć jedynie Duch Boży. Jego istota wymyka się możliwościom

²⁹ Por. G. Rafiński, *Problem struktury 1 Kor 1–4*, dz. cyt., s. 77.

poznawczym człowieka. Człowiek sam z siebie nie potrafi doświadczyć Boga za pomocą stanu ekstazy czy wiedzy ezoterycznej. Duch przenika „głębokości Boga”, wszystko o nim wie, dlatego tylko dzięki Duchowi Świętemu możemy pojąć mądrość Bożą. Przenika On również wszystkie inne duchy i ich zamysły. Człowiek zna swoje wnętrze, jednak tylko Duch Boży potrafi dotrzeć do najgłębszych zakamarków jego istoty i przekazać mu Boży sposób myślenia w taki sposób, aby potrafił go przyjąć. To tylko dzięki łasce Ducha możemy doświadczyć Boga i zanurzyć się w Nim³⁰.

Chrześcijanina, który dojrzał już w wierze na tyle, żeby złączyć się ściśle ze światem Ducha i zmienić swoje myślenie na Boże, Paweł określa „człowiekiem duchowym”. Prawdy przyjmowane i głoszone przez niego pochodzą od Ducha Świętego, który uzdalnia jednocześnie do postawy przemiany życia, sposobu bycia i postępowania wobec świata. Apostoł zwrócił uwagę na istniejące napięcie pomiędzy duchem a zmysłami. „Człowiek zmysłowy” opiera swoje myślenie na doświadczeniu empirycznym, które konstytuuje zasady jego działania. Duch świata nie oznacza jakiejś konkretnej siły przeciwnej Bogu. Poprzez zamknięcie się na Boży świat „człowiek zmysłowy” otwiera się na zło, które jest łatwiejsze do przyjęcia, bo jawi się początkowo jako przyjemne, i w przeciwieństwie do dobra nie wymaga podjęcia wysiłku osiągnięcia trudniejszego celu.

W kontekście ducha, duszy i ciała Paweł przywołał na myśl to, co w człowieku najgłębsze i co stanowi o jego nieśmiertelności: duszę, która jest tchnieniem Boga, dającym życie, i ducha, oznaczającego pierwiastek duchowy naszego jestestwa. Duch Święty zamieszkuje w nas od czasu chrztu świętego, podczas którego stajemy się dziećmi Bożymi. Pozwala nam rozpoznać, w jaki sposób zostaliśmy obdarowani, by pełnić wolę Boga w naszym życiu. Jego logika działania jest przeciwstawiona duchowi świata. Tylko pod wpływem Ducha Bożego można poznać i przekazać innym Boży sposób myślenia. Jednak zrozumieć je może jedynie „człowiek duchowy”, bo dla ludzi zmysłowych to myślenie jest

³⁰ Por. M. A. G. Haykin, „*The Spirit of God*”. *The Exegesis of 1 Cor. 2: 10–12 by Origen and Athanasius*, „*The Scottish Journal of Theology*” 36 (1982), s. 513–528.

głupstwem, ponieważ kieruje nimi inna logika, zdeformowana przez siły zła. Duch przemienia i uczy, jak pojąć mądrość Bożą, dostosowując dary łaski do woli i zaangażowania chrześcijanina we wchodzenie w sprawę Boże całym swoim jestestwem.

„Człowiek zmysłowy” nie jest w stanie zrozumieć spraw duchowych ani tego, co Bóg czyni w świecie. Pytanie z 1 Kor 2, 16 (cytat z Iz 40, 13) przypomina, że nikt sam z siebie nie potrafi przeniknąć i poznać planu Bożego oraz jego realizacji. Żaden ludzki rozum nie ogarnie przymiotów Boga i nie zrozumie wielokierunkowego Bożego działania. Chrześcijanin, który wchodzi w Boży świat, poznaje jednak zamysł Chrystusa wobec wszystkich stworzeń. Kiedy staje się „człowiekiem duchowym”, przyjmuje właściwą postawę, zgodną z myśleniem Boga. Duch Święty wyposaża go w potrzebne przymioty do realizacji Bożego planu w nim samym i w jego życiu³¹.

Mędracy tego świata nie mogą pojąć mądrości Ducha, ponieważ jest ona rozumiana tylko przez tych, którzy są Duchem ożywieni. Postrzeganie świata oczami Boga tak bardzo różni się od ludzkiego myślenia, że człowiek niewykraczający poza ludzkie rozumowanie nie rozumie głosu pochodzącego od Ducha. Z tego też powodu nie może osądzać człowieka „duchowego”.

Podsumowanie

Paweł pokazał wyraźnie, jak ludzka logika całkowicie różni się od Bożej. Mądrość Boża objawia się w zgorszeniu krzyża, wobec którego nic nie znaczą bogactwo i uznanie tego świata. Istotą przepowiadania apostoła jest stawianie w centrum Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego – Χριστός ἐσταυρωμένος.

Paweł w rozdziale 2 dość precyzyjnie określił, dla kogo rozumiała jest mądrość zdefiniowana w 1 Kor 1, 18–2, 5. Mądrość Boża przeznaczona jest dla grupy, której apostoł przypisał zaimek „my” i którą

³¹ Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 155–163.

nazwał „doskonałymi”. Jest dostępna dla „miłujących Boga”. To dar dla tych, którzy otrzymali Ducha bądź posiadają „Ducha, który jest z Boga” zamiast „ducha świata”. Rozumie ją człowiek „duchowy”, a nie „zmysłowy”³².

Bibliografia

- Nowy Testament grecki i polski*, red. B. i K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, red. wyd. R. Bogacz, R. Mazur, Poznań 2017.
- Papieska Komisja Biblijna, *O interpretacji Biblii w Kościele* (1993).
- Blass F., Debrunner A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, wyd. 12 poprawione, Göttingen 1959.
- Bünker M., *Briefformular und rhetorische Disposition im 1. Korintherbrief*, Göttingen 1984.
- Czerski J., *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*, Opole 2006.
- Dąbrowski E., *Listy do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1965 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 7).
- Eriksson A., *Traditions as Rhetorical Proof: Argumentation in 1 Corinthians*, Stockholm 1998 (Collectanea Biblica. New Testament, 29).
- Findlay G. G., *St. Paul's First Epistle to the Corinthians*, [w:] *The Expositor's Greek Testament*, ed. W. R. Nicoll, London 1961, s. 726–953.
- Haykin M. A. G., „The Spirit of God”. *The Exegesis of 1 Cor. 2:10–12 by Origen and Athanasius*, „The Scottish Journal of Theology” 36 (1982), s. 513–528.
- Heintici C. F. G., *Das erste Sendschreibenn des Apostel Paulus an die Korinther*, Berlin 1880.
- Lausberg H., *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, Homini, Bydgoszcz 2002.
- Lietzmann H., *An die Korinther I–II*, Tübingen 1949 (Handbuch zum Neuen Testament, 9).
- Mazur R., Bogacz R., *Analityczny słownik do Biblii greckiej*, Kraków 2021.
- Mazur R., *Analiza retoryczna Listu do Kolosan. Część dogmatyczna – Kol 1, 1–2, 5*, Scriptorum, Kraków 2024.
- Pindel R., *Retoryka Pawła w świetle Listów do Koryntian*, „Polonia Sacra” 5 (2001) nr 8, s. 69–90.
- Pogoloff S. M., *Logos and Sofia. The Rhetorical Situation of 1 Corinthians*, Atlanta 1992 (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 134).

³² Por. G. Rafiński, *Problem struktury 1 Kor 1–4*, dz. cyt., s. 79–80.

- Rafiński G., *Adresaci Ewangelii. Funkcja retoryczna 1 Kor 2, 6–3, 4 w 1 Kor 1–4*, „Studia Gdańskie” 8 (1992), s. 48–77.
- Rafiński G., *Problem struktury 1 Kor 1–4*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 47 (1994) nr 2, s. 73–81, <https://doi.org/10.21906/rbl.738>.
- Rengstorf K. H., *Σημειῶν*, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, VII, Grand Rapids 1995, s. 209.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 7).
- Savage T. B., *Power through Weakness*, Cambridge 1996 (Society for New Testament Studies. Monograph Series, 86).
- Thiselton A. C., *The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Michigan 2000 (New International Greek Testament Commentary).
- Tkacz M., *Z badań nad retoryką w listach św. Pawła*, „Collectanea Theologica” 71 (2001) nr 1, s. 103–112.
- Weiss J., *Beiträge zur paulinischen Rhetorik*, [w:] *Theologische Studien. Bernhard Weiss zu seinem 70 Geburtstag*, Göttingen 1897.

Abstrakt

Mądrość Boża i mądrość ludzka w Pawłowym orędziu do Koryntian (1 Kor 1, 17–3, 4)

Co sprawiało, że przepowiadanie Pawła było skuteczne, że Apostoł Narodów pociągał za sobą tłumy i pod wpływem jego nauczania Kościół Chrystusowy rozrastał się w Imperium Rzymskim? Być może odpowiedzieć na to pytanie, w powyższym artykule określony został styl retoryczny Pierwszego Listu do Koryntian. Zaprezentowano także strukturę retoryczną fragmentu 1 Kor 1–4. Przyjrzelśmy się szczególnie analizie retorycznej i egzegetycznej dwóch kroków argumentacji św. Pawła zawartych 1 Kor 1, 18–3, 4. Ich treść dotyczy przesłania płynącego z krzyża Chrystusa, orędzia do Koryntian wypływającego z nauki o zwycięskiej mocy Ukrzyżowanego oraz mądrości krzyża, którą pojąć mogą jedynie dojrzały w wierze chrześcijanie, zwani przez apostoła duchowymi. Ostatecznie ukazano działanie Ducha Świętego, który konstituuje mądrość „człowieka duchowego” przeciwnego „człowiekowi zmysłowemu”.

Słowa kluczowe: św. Paweł, mądrość, List do Koryntian

Abstract




Divine Wisdom and Human Wisdom in Paul's Message to the Corinthians (1 Cor 1:17–3:4)

What made Paul's preaching effective, that the Apostle of the Nations attracted crowds and under the influence of his teaching the Church of Christ grew in the Roman Empire? To be able to answer this question, the rhetorical style of the First Epistle to the Corinthians is defined in the above article. The rhetorical structure of the passage 1 Corinthians 1–4 was presented. We looked specifically at the rhetorical and exegetical analysis of the two steps of St. Paul's argumentation contained in 1 Corinthians 1:18–3:4. Their content concerns the message flowing from the cross of Christ, the message to the Corinthians flowing from the doctrine of the victorious power of the Crucified One, and the wisdom of the cross, which can only be grasped by Christians mature in faith, called spiritual by the Apostle. Ultimately, the work of the Holy Spirit was shown, which constitutes the wisdom of the spiritual man against the sensual man.

Keywords: St. Paul, wisdom, First Corinthians

Kwestia spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom w świetle 1 Listu do Koryntian

ks. Mariusz Rosik¹

 <https://orcid.org/0000-0002-1943-8649>  mariusz.rosik@pwt.wroc.pl
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  <https://ror.org/003jq9j58>

Ważkim problemem dla mieszkańców gminy korynckiej były uczty sakralne spożywane przez pogan ku czci ich bożków. Dlaczego? Zdarzało się, że wierzący w Chrystusa byli na nie zapraszani. Wielu chrześcijan miało przecież krewnych i przyjaciół pogan, którzy składali ofiary swym bożkom, a potem część mięsa ofiarnego serwowali do spożycia. Zdarzało się także, że na targach sprzedawane było mięso ofiarowane wcześniej w pogańskich świątyniach. W umysłach wielu wyznawców Chrystusa rodziło się pytanie, czy z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej wolno spożywać mięso wcześniej ofiarowane bożkom, czy też nie.

Zazwyczaj komentatorzy Pierwszego Listu do Koryntian sugerowali, że trzy rozdziały tego pisma poświęcone są temu tematowi (1 Kor 8–10)². Trzeba jednak przyznać, że Paweł poruszył tu wiele wątków pobocznych (co nie znaczy, że mniej ważnych). Owszem, wpływają one w pewien sposób na Pawłową odpowiedź na zadane pytanie, jednak naszym celem nie jest dokonywanie komentarza do całości trzech

¹ **Ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik** – jest bibliistą, pracownikiem Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

² Por. G. T. Montague, *Pierwszy List do Koryntian*, tłum. E. Litak, Poznań 2021, s. 153 (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego).

rozdziałów Pawłowego listu, lecz skoncentrowanie się bezpośrednio na zasygnalizowanym problemie. Do owych wątków pobocznych (niekiedy teologicznie bardzo ważnych, np. kwestia uczestnictwa w Eucharystii) będziemy się odnosić wtedy, gdy znacząco wpływają one na odpowiedź apostoła co do kwestii spożywania ofiar złożonych bożkom.

I tak zatrzymamy się kolejno na krótkim omówieniu korynckiej praktyki uczt sakralnych (1) w świetle judaistycznego zakazu bałwochwalstwa (2), by następnie przejść do analizy dwóch ważnych tekstów Pierwszego Listu do Koryntian, dotyczących bezpośrednio interesującej nas kwestii: 1 Kor 8, 1–13 i 1 Kor 10, 18–28 (3 i 4). Przeprowadzone badania pozwolą na wysunięcie ostatecznych konkluzji (5).

1. Koryncka praktyka uczt sakralnych ku czci bożków

Ponieważ kult pogański był nierozzerwalnie związany ze składaniem krwawych ofiar, stąd problem ten był z pewnością żywo w wielu pierwotnych gminach chrześcijańskich, nie tylko w Koryncie (por. Rz 14, 1–5). Poganie składali ofiary ze zwierząt w świątyniach poświęconych ich bożkom lub w domach prywatnych. Ponieważ nie wszystkie ofiary były całopalne, stąd pozostałość mięsa z tych ofiar przeznaczano do spożycia (w świątyni lub w domu) lub wystawiano na sprzedaż. Nic więc dziwnego, że chrześcijanie mieli wątpliwości, czy mogą spożywać tego typu pokarmy. Uczty tego rodzaju nazywano posiłkami „przy stole Serapisa” lub innych bogów³. Pausaniasz wymienił długą listę bóstw czczonych w Koryncie. Byli wśród nich Kronos, Posejdon, Helios, Afrodyta, Artemida, Izyda, Dionizos, Apollo, Tyche, Hermes, Zeus, Asklepios i inni⁴.

³ M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 341–342 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 7).

⁴ Pausaniasz, *Wędrowki po Helladzie*, II, 1–5, [w:] *W świątyni i w mieście. Z Pausaniasza „Wędrowki po Helladzie” księgi I, II, III i VII*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 162–181.

Grecy uważali składanie ofiar za jeden z najbardziej skutecznych sposobów zyskania łaski bogów. Wierzyli, że dary przejednávają ich bóstwa. Często składano ofiary bezkrwawe – ze zboża, placków mącznych czy owoców, jednak największe znaczenie miały ofiary złożone ze zwierząt domowych. „Najcenniejszym zwierzęciem ofiarnym był byk, najczęściej jednak składano w ofierze owce. Inne zwierzęta ofiarne to kozy, świnie, kury. [...] Grecy składali ofiary w przekonaniu, że krew zwierzęcia staje się pokarmem bogów – głównym elementem rytuału było opryskiwanie krwią ołtarza, zazwyczaj umieszczonego wewnątrz świątyni”⁵.

Zanim to nastąpiło, przyprawiano zwierzę w uroczystej procesji. Główne role w takiej procesji przypadały kapłanowi i osobie składającej ofiarę. Uczestnicy korowodu byli odświętnie ubrani, a na głowach mieli laury i wieńce z liści roślin poświęconych różnym bóstwom. Po dotarciu do ołtarza posypywano go ziarnami jęczmienia. Następnie kapłan zabijał zwierzę, podcinając mu gardło. Zwierzę odzierano ze skóry i przygotowywano do złożenia w ofierze. Na ołtarzu spalano kości i te wnętrzności, które nie nadawały się do jedzenia. Pozostałą część mięsa oprawiano i rozdawano uczestnikom ceremonii. Niekiedy tego typu ofiary finansowane były z funduszy publicznych; stawały się wtedy dobrą okazją do uczt publicznych dla najuboższych⁶.

2. Zakaz bałwochwalstwa

Tłem moralnego problemu, przed którym stanęli korynccy chrześcijanie, jest teologia judaistyczna, zwłaszcza jeśli chodzi o przekonania dotyczące idolatrii i przepisy prawa koszerności. Biblia hebrajska zawiera zakaz bałwochwalstwa, gdyż sprzeciwia się ono zasadniczemu przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede Mną” (Wj 2, 4). Konieczność wprowadzenia tego zakazu oznaczała,

⁵ D. Sacks, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001, s. 351.

⁶ E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden–Boston 2005, s. 55–56 (Religion in the Graeco-Roman World).

że Izraelici w różnych okresach swej historii skłaniali się ku bogom obcych narodów.

Stary Testament nie zna terminu „bałwochwalstwo”; pojawia się on dopiero w Nowym Przymierzu (1 Kor 10, 14; Ga 5, 20; Kol 3, 5; 1 P 4, 3). Autorzy Starego Prawa posługują się zaś zwrotami oddającymi ideę bałwochwalstwa: „służyć bożkom” (Wj 20, 5; 23, 24; Pwt 5, 9), „oddawać pokłon” (Wj 20, 5; 23, 24), „iść za bożkami” (1 Krl 21, 26), „wprowadzać do serca” (Ez 14, 4. 7), „uprawiać nierząd z” (Ez 16, 36; 20, 30), „kalać się” (Ez 20, 7. 8; 37, 23)⁷.

Na przestrzeni dziejów Izraela zakaz oddawania czci obcym bogom wymagał często nowych interpretacji. Nowe sytuacje geopolityczne, w których w różnych epokach znajdował się naród izraelski, oraz wpływy religijne innych narodów, stawiały przed wyznawcami Jahwe nowe wyzwania, wśród których priorytetowym była troska o czystość religii. Przekonanie o jedyności Boga Jahwe narastało w Izraelu stopniowo. W początkach kształtowania się podstawowych zrębów teologii judaizmu przyjmowano do wiadomości istnienie obcych bóstw. Wraz z rozwojem angelologii, a zwłaszcza demonologii, ukształtowało się w Izraelu przekonanie, że obcy bogowie to złe duchy zwodzące narody pogańskie. Również rozumienie zła, zwłaszcza zła osobowego, w starożytnym Izraelu ulegało rozwojowi wraz z biegiem czasu.

Stary Testament zna istnienie złych duchów, nie przedstawia ich jednak jako istot całkowicie autonomicznych w swoim działaniu. Złe duchy często odwodzą człowieka od drogi dobra, skłaniają go do przekroczenia Bożego prawa i burzą zaufanie wobec Boga; są jednak całkowicie od Niego zależne. Nie mogą uczynić nic, co byłoby poza zasięgiem wiedzy Jahwe. Nie występują jako Jego otwarci przeciwnicy, gdyż kłóciłyby się to z ideą monoteizmu. Gdyby bowiem uznać, że Szatan jest całkowicie wrogi Bogu, silniejszy jednak od człowieka, stąd bliska już droga do tego, by zacząć czcić go ze strachu przed jego zemstą. W ten

⁷ J. Warzecha, „Niech każdy odrzuci bożki” (Ez 20, 7). *Biblia wobec bałwochwalstwa*, „Communio” 15 (1995) nr 1, s. 5–6.

sposób idea religii monoteistycznej nie mogłaby się ostać⁸. Psalmista zapewniał, że wszyscy bogowie pogan to „nicość” (Biblia Tysiąclecia ma „ułuda”, Ps 96, 5). Owa „nicość” jednak w przekładzie Septuaginty przyjmuje imię demona: „wszyscy bogowie pogan to demony (gr. *daemonia*)”. Tym samym śladem w tłumaczeniu poszedł św. Hieronim: *omnes dii gentium daemonia*⁹.

Przekonanie, że bogowie pogan to demony, zadomowiło się także w Nowym Testamencie. Kiedy Paweł głosił Ateńczykom zmartwychwstałego Chrystusa, niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich mówili: „Zdaje się, że jest on zwiastunem nowych bogów (gr. *daimonia*), bo głosił Jezusa i zmartwychwstanie” (Dz 17, 18). Pisma Pawłowe podtrzymują dawne przekonanie o tożsamości bożków i demonów¹⁰.

3. Kwestia spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom w świetle 1 Kor 8, 1–13

Interesującej nas problematyce został poświęcony właściwie cały rozdział 8 Pierwszego Listu do Koryntian. Zagadnienie poruszone przez Pawła było istotne dla Koryntian z bardzo praktycznego powodu, chodziło bowiem, jak już wspomniano, o zachowanie więzów rodzinnych

⁸ Taka obrona monoteistycznego aspektu religii Izraelitów wcale nie przeszkadzała im zapożyczać pewne idee dotyczące świata złych duchów z wierzeń narodów ościennych; T. A. Burkill, *Die Vorstellung vom Wunder mit besonderer Berücksichtigung des Markusevangeliums*, [w:] *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Hrsg. A. Suhl, Darmstadt 1980, s. 328–329 (Wege der Forschung, 295).

⁹ Podobnemu przekształceniu w tłumaczeniu uległo Boże ostrzeżenie przeciw tym, którzy „palą kadzidło na ceglach” (Iz 65, 3); w LXX Bóg napomina tych, „którzy palą kadzidło demonom”. „Satyry” z Iz 13, 21 w tekście greckim stają się „demonami”. „Trzeba także pamiętać, że w najstarszych wierzeniach żydowskich (tzn. sprzed wygnania) występowały postacie demonów i złych duchów odpowiadające starożytnym bóstwom kananejskim”; A. M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 154.

¹⁰ E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, Poznań 1965, s. 224–227.

i społecznych¹¹. Wielu przecież przyjmowało wiarę w Chrystusa, podczas gdy pozostali członkowie rodziny pozostawali nadal wyznawcami kultów pogańskich¹². Podobnie rzecz miała się z więzami przyjaźni. Co więcej, przed przyjęciem chrześcijaństwa wielu członków lokalnego kościoła mogło należeć do gildii, czyli stowarzyszeń kupieckich, które za patrona obierały sobie jakiegoś bożka¹³.

Paweł wkomponował omawianie tematyki pokarmów ofiarowanych bożkom (gr. *eidolōthyta*)¹⁴ w kontekst napięcia pomiędzy poznaniem (gr. *gnōsis*) a miłością (gr. *agapē*). Nawiązanie do poznania ma odcień nieco ironiczny, biorąc pod uwagę fakt, że charyzmatyczny dar poznania niezwykle ceniony był przez mieszkańców gminy (1 Kor 1, 5; 12, 8; 13, 2. 8; 14, 6). Liczba mnoga w sformułowaniu „wszyscy posiadamy wiedzę” (1 Kor 8, 1) może dotyczyć samych Koryntian, ale może także włączać w to Pawła. Wydaje się, że najważniejsze jest rozwiązanie pośrednie. Paweł zgadzał się z ogólnym twierdzeniem, że zarówno adresaci jego nauk, jak i on sam posiadają „poznanie”, jednak należy poczynić pewne spostrzeżenia co do jego natury i sposobu wykorzystania, a tu opinie Pawła i Koryntian mogą okazać się rozbieżne. *Gnōsis* jako czysto teoretyczna wiedza może prowadzić do wynoszenia się ponad innych, jak to ma miejsce właśnie w Koryncie (1 Kor 4, 6. 18. 19)¹⁵. Dlatego

¹¹ J. C. Brunt, *Rejected, Ignored or Misunderstood? The Fate of Paul's Approach to the Problem of Food Offered to Idols in Early Christianity*, „New Testament Studies” 31 (1985), s. 113–124; T. Söding, *Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in 1 Kor 8–10 als Paradigma paulinischer Ethik*, „Zeitschrift zum neutestamentliches Wissenschaft” 85 (1994), s. 69–92.

¹² B. B. Blue, *Pokarmy ofiarowane bożkom i żydowskie przepisy pokarmowe*, [w:] *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. wyd. polskiego K. Bardski, Warszawa 2010, s. 603–604 (Prymasowska Seria Biblijna).

¹³ G. T. Montague, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 155.

¹⁴ Termin ten występuje tylko w tekstach Nowego Testamentu (Dz 21, 25; 1 Kor 8, 4. 10. 19; Ap 2, 14. 20; 15, 29); J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009, s. 433 (Bibliotheca Biblica); P. D. Gooch, *Dangerous Food: 1 Corinthians 8–10 in Its Context*, Waterloo 1993, s. 53–56; B. Witherington, *Not So Idle Thoughts about Idolothuton*, „Tyndale Bulletin” 44 (1993), s. 237–254.

¹⁵ A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids–Cambridge 2000, s. 621 (New International Greek Testament Commentary).

tak rozumianemu poznaniu apostoł przeciwstawia miłość, która służy wzrostowi chrześcijańskiemu poszczególnych wiernych i budowaniu relacji we wspólnocie (1 Kor 13, 4; 14, 1. 3. 5)¹⁶.

Teza stawiana przez Koryntian wydaje się brzmieć następująco: ponieważ posiadamy „wiedzę”, że bożki nie istnieją, możemy swobodnie spożywać mięso im ofiarowane¹⁷. Paweł jednak nie w pełni zgadzał się z takim tokiem rozumowania. W sformułowaniu „jeszcze nie wie, jak poznać powinien” (1 Kor 8, 2) *implicite* ukryta jest nagana z powodu możliwości dawania zgorszenia takim postępowaniem. Chodzi o zgorszenie dawane „słabym”, czyli tym chrześcijanom, którzy jeszcze nie do końca pożegnali się z przekonaniem, że bogowie pogan nie istnieją¹⁸. W chrześcijańskim postępowaniu należy bowiem liczyć się z drugim człowiekiem; dobre intencje nie w pełni usprawiedliwiają postępowanie, które dla innych może stać się powodem zgorszenia¹⁹. Poznanie tylko wtedy jest właściwe i pełne, jeżeli zakorzenione jest w miłości²⁰.

¹⁶ Orygenes w następujących słowach komentował Pawłowe sformułowanie „wiedza wbija w pychę”: „Wbijam się w pychę również wtedy, gdy rozumiem słowo Boże i jestem mądrzejszy od innych. Albowiem «wiedza wbija w pychę» (1 Kor 8, 1). [...] [Dary duchowe] w człowieku słabym wznecają pychę i pewne samozadowolenie, kiedy mu się wydaje, że jest doskonalszy od innych [...]. Często grzech pychy rodzi się na skutek darów duchowych [...]. Kto się jeszcze znajduje wśród ludzkiego rodzaju i przebywa w doczesnej światłości, powinien obawiać się nie tylko tego, co za dobro uchodzi w oczach tego świata, ale również i tego, co jest prawdziwym dobrem, ponieważ nie możemy udźwignąć tego, co wielkie: [...] pychę rodzi zarówno obfitość pokarmów, jak i dary duchowe” (*Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, IX; Ez 16, 45–52).

¹⁷ B. W. Winter, *1 Corinthians*, [w:] *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, eds. G. J. Wenham, J. A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France, Leicester-Downers Grove 1994, s. 187.

¹⁸ G. T. Montague, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 160.

¹⁹ Dla Pawła „wiedza” czy „poznanie” nie ograniczała się bowiem jedynie do znajomości prawd wiary, ale obejmowała też do znajomości zasad postępowania w relacjach z innymi; „wiedza” ma więc także wymiar moralny.

²⁰ J. Kremer, *Der erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997, s. 172 (Regensburger Neuen Testament).

Apostoł, choć zgadzał się całkowicie z tezą, że bogowie nie istnieją, nie mógł odnieść się pozytywnie do wniosków wyciągniętych z tej tezy przez Koryntian. Starotestamentalne tło „poznania”, które obejmuje żywą relację z Bogiem, stanowi hebrajski czasownik *yāda'* wskazujący na wiedzę jako doświadczenie i poznanie jako wzajemną głęboką więź między osobami²¹.

Wraz z chrześcijanami z Koryntu Paweł oświadczył, że „nie ma na świecie ani żadnych bożków, ani żadnego boga” (1 Kor 8, 4)²². Rzeczownik *eidōlon*, który w LXX jest tłumaczeniem różnych terminów hebrajskich, oznacza na ogół bóstwo pogańskie, które zawsze ukazywane jest jako przeciwstawne do jedynego, prawdziwego Boga (Wj 20, 3–4; Pwt 4, 32; 6, 4; Iz 45, 5–6)²³. Apostoł przyznał, że w środowisku grecko-rzymskim uznawało się istnienie wielu bóstw, które doznawały czci w sanktuariach i miejscach świętych. Bóstwom tym przypisywało się władzę nad sprawami ziemskimi i niebiańskimi. Ich czciciele zwracali się do nich poprzez modlitwy, ryty i ofiary w konkretnych potrzebach codziennego życia oraz sytuacjach trudnych (powodzenie w sprawach materialnych, uzyskanie zdrowia fizycznego, szczęście własne i bliskich). Tytuł *kyrios*, którym apostoł określał owe bóstwa (1 Kor 8, 5), wskazuje na relację zależności wyznawców. *De facto* jednak są to tylko

²¹ A. T. Cheung, *Idol Food in Corinth: Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield 1999, s. 234 (Journal Studies of the New Testament. Supplement Series 176).

²² M. Buscemi, *Dio Padre in S. Paolo*, „Antoniano” 76 (2001) nr 2, s. 247–269.

²³ C. S. Keener, *1–2 Corinthians*, Cambridge 2005, s. 73 (The New Cambridge Bible Commentary). O ułudzie pogańskich bożków w tym samym duchu pisał w II wieku Arystydes: „Grecy zatem wymyślili rzecz niegodziwą, śmieszna i głupią, o władco, względem swych bogów i względem siebie samych przez to, że tych, którzy nie są bogami, bogami nazwali. I stąd to wzięli ludzie zachętę do cudzołóstwa, do nierządnego życia, do rabunków i do czynienia wszelkich rzeczy złych, wstrętnych i szkaradnych, albowiem gdy ci, których oni swoimi bogami nazywają, to wszystko, co wyżej było opisane, czynili, to o ile więcej mogą to czynić ludzie, którzy w nich wierzą. A z powodu owego niegodziwego błędu przyszły na ludzi długotrwałe wojny, wielkie klęski głodowe, gorzka niewola i ogołocenie ze wszystkiego” (*Apologia*, 8, 2–6).

„tak zwani bogowie”, gdyż w rzeczywistości stanowili część świata stworzonego²⁴.

W dalszej części wywodu wcześniejszemu twierdzeniu „wszyscy posiadamy wiedzę” (1 Kor 8, 1) Paweł przeciwstawił tezę: „nie wszyscy mają wiedzę” (1 Kor 8, 7a)²⁵. Tym samym dotknął także problemu tych chrześcijan, którzy przyjęli Chrystusa i uznawali tylko jedynego Boga, jednak spożywając pokarmy ofiarowane dawnym bożkom, wciąż mieli wrażenie, że popełniają grzech bałwochwalstwa. Apostoł określił ich ludźmi „słabego sumienia”: „Niektórzy jeszcze do tej pory spożywają pokarmy bożkom złożone, w przekonaniu, że chodzi o bożka, i w ten sposób kała się ich słabe sumienie” (1 Kor 8, 7b)²⁶. Paweł odwoływał się do sumienia Koryntian, by przestrzec ich przed niebezpieczeństwem bałwochwalstwa²⁷. Spożywanie lub odmowa spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom nie miała znaczenia dla chrześcijan ugruntowanych w wierze; ani nie wzbogacała, ani nie zubażała wierzących w Chrystusa z punktu widzenia ich chrześcijańskiego wzrostu.

Istnieje przypuszczenie, że dla chrześcijan korynckich, wywodzących się z ubogich środowisk, mięso dostępne było jedynie w czasie

²⁴ Greckie wyobrażenia bóstw znał dobrze Filon, który w swoim traktacie o Dekalogu pisał: „Wielkie rozczarowanie rozprzestrzeniło się na większą część ludzkości [...] Niektórzy ubóstwili cztery elementy, ziemię, wodę, powietrze i ogień, inni słońce, księżyc, planety i stałe gwiazdy, jeszcze inni samo niebo, inni cały świat. Ale Najwyższego, [...] który wszystko utrzymuje bezpiecznie, stracili ze swoich oczu” (*De Decalogo*, 12, 52–54). Zdaniem Filona ci spośród filozofów, którzy szukają prawdziwego Boga, nawet jeśli błędzą, godni są szacunku, ci zaś, którzy zaprzestawszy poszukiwań, oddają się idolatrii, godni są pożałowania (*De Decalogo*, 66); J. J. Collins, *Natural Theology and Biblical Tradition. The Case of Hellenistic Judaism*, „Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998), s. 7.

²⁵ J. Czernski, *Pierwszy List do Koryntian*, dz. cyt., s. 439.

²⁶ G. Theissen, *Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites*, [w:] *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Hrsg. G. Theissen, Tübingen 1979, s. 276–279 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 19).

²⁷ G. W. Dawes, *The Danger of Idolatry. First Corinthians 8, 7–13*, „Catholic Biblical Quarterly” 58 (1996), s. 96–98.

pogańskich festiwalu; wtedy to publicznie rozdawano je masom²⁸. Ubo-
dzy chętnie więc korzystali z takiej formy zdobycia drogiego dla nich
pożywienia. Jeśli niektórzy z nich stali się chrześcijanami, zrozumiałe
były ich wątpliwości, czy wolno im spożywać mięso ofiarowane boż-
kom. We wspólnocie chrześcijanie o stałych sumieniach żyli obok
tych, których sumienia są słabe²⁹. Mając świadomość, że dla chrześ-
cijan ugruntowanych w wierze spożywanie lub odmowa spożywania
pokarmów ofiarowanych bożkom nie miało wpływu na ich rozwój du-
chowy, apostoł zachęcał do takiego postępowania, które w niczym nie
naruszyłoby wiary chrześcijan o słabszych sumieniach. Innymi słowy,
jeśli spożywanie takiego pokarmu miało być stać się dla kogoś przyczyną
zgorzenia, należy go unikać.

Nawet jeśli z punktu widzenia duchowego dla chrześcijanina pokarm
taki pozostawał obojętny (nie mógł spowodować ani wzrostu duchowe-
go, ani zubożenia), to mógł stać się przyczyną zgorzenia dla słabszych
członków gminy³⁰. Wierzący o słabym sumieniu mógł nabrać przekona-
nia, że chodzi o udział w akcie bałwochwalczym i nie tylko doznać zgor-
zenia, ale nawet zostać zachęcony do takiego samego postępowania, nie
zatrzymując się jedynie na posiłkach, lecz włączając się w praktyki po-
gańskie. Celem poparcia swej tezy wyrażonej w poprzednich wierszach
Paweł podał teraz motywację chrystologiczną³¹. Chrystus umarł za każ-
dego człowieka, nie należy więc ranić sumień tych osób, które jeszcze
nie są ugruntowane w wierze. Nawet jeśli sumienie „słabego brata” jest
błędnie uformowane, należy liczyć się z tym faktem i nie lekceważyć go³².

²⁸ P. D. Gooch, *Partial Knowledge. Philosophical Studies in Paul*, Notre Dame 1987, s. 15–26.

²⁹ T. Patoka, *Kim są ‘słabi’ w Kościele korynckim?*, [w:] *Słowo Boga i drogi człowieka. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Pelplińskiego prof. dra hab. Jana Bernarda Szlagi*, red. Z. Machnikowski, Pelplin 1998, s. 109–115.

³⁰ G. W. Dawes, *The Danger of Idolatry. First Cor 8, 7–13*, dz. cyt., s. 82–98.

³¹ B. J. Malina, J. J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis 2006, s. 95.

³² Na bazie tego fragmentu w teologii moralnej mówi się o „sumieniu niepokonalnie błędnym” (*constientia invincibilis falsa*); nawet jeśli ktoś ma źle uformowane sumienie, a postępuje wbrew niemu, popełnia grzech.

Kryterium postępowania chrześcijan winna być relacja z Chrystusem (1 Kor 8, 11–12)³³. Na tym samym kryterium zasadza się także wolność postępowania chrześcijan o dobrze i solidnie ukształtowanym oraz utwierdzonym sumieniu. Wolność ta jest właściwie wykorzystana tylko wtedy, gdy kieruje nią miłość do drugiego, zwłaszcza słabszego brata.

I właśnie tutaj ujawnia się strategiczna pedagogia Apostoła Narodów: nie potępiał natychmiast udziału w ucztach rodzinnych czy przyjacielskich z poganami, gdyż wiedział, że dla neofitów zerwanie relacji społecznych, zwłaszcza z najbliższymi, musiało być bardzo trudne. Napominał zaś tych chrześcijan, którzy byli już ugruntowani w wierze i czuli się dobrze we własnym gronie. Zachęcał ich do troski o tych, których sumienie było jeszcze „słabe”³⁴. Winni byli przyjąć ich do swego grona z miłością, a dopiero z czasem pokazać im, że pokarmy same w sobie niewiele znaczą, skoro bogowie pogan nie istnieją³⁵. Zamieszanie wokół kwestii spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom winno stać się bardziej przyczyną okazania miłości słabszym niż wywyższania się tych, którzy „posiadają wiedzę”.

4. Kwestia spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom w świetle 1 Kor 10, 18–28

Po raz kolejny kwestię spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom poruszył apostoł w 1 Kor 10, 18–28³⁶. Paweł wezwał do refleksji nad

³³ A. T. Robertson, A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1914, s. 173 (International Critical Commentary).

³⁴ J. G. D. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, London 2005, s. 701–703.

³⁵ Na tę strategię Pawła zwrócił uwagę już św. Jan Chryzostom: „Wyszedł on od pomniejszych kwestii, stopniowo dochodząc do sprawy stanowiącej sumę wszelkiego zła: dzięki temu ostatnia uwaga została łatwiej przyjęta, gdyż umysł czytelników został już na nią przygotowany przez rzeczy powiedziane wcześniej” (*Homilie na Pierwszy List do Koryntian*, 24, 6).

³⁶ Jest to najstarszy fragment Nowego Testamentu mówiący o praktyce Eucharystii w pierwotnym Kościele; J. D. G. Dunn, *Did the First Christians Worship Jesus?*

doświadczeniem „Izraela według ciała” (1 Kor 10, 18). Sformułowanie to samo w sobie nie ma konotacji negatywnych, jednak w obecnym kontekście nabrało takiego odcienia, gdyż apostoł przypomniał negatywne doświadczenia narodu w jego relacji z Jahwe podczas wędrówki przez pustynię ku ziemi obiecanej (1 Kor 10, 1–10)³⁷. Można widzieć w tych słowach nawiązanie do ołtarza, który zbudował Aaron przed cielcem, któremu lud składał ofiary (Wj 32, 5–6). To doświadczenie potwierdza ogólną zasadę, że ten, kto spożywa pokarmy składane w ofierze Bogu lub bożkom, nawiązuje z Nim (nimi) relację³⁸. Według religioznawców zwierzę składane w ofierze reprezentowało zarówno plemię, jak i jego bóstwo. Stąd zabicie zwierzęcia i spożywanie jego mięsa wyrażało ideę zjednoczenia z bóstwem.

Seria trzech krótkich pytań (1 Kor 10, 19) miała skłonić adresatów listu do uważniejszego spojrzenia na znaczenie ofiar składanych bożkom³⁹. Choć same bożki są niczym, podobnie jak ofiary im składane (wskazała na to wymagana negatywna odpowiedź na Pawłowe retoryczne pytania), to jednak uczestnictwo w kulcie pogańskim nie jest czymś obojętnym moralnie czy religijnie.

Paweł wyjaśnił, dlaczego uczestnictwo w kulcie pogańskim nie jest obojętne dla chrześcijanina: ofiary składane bożkom *de facto* są ofiarami dla demonów. Związek pomiędzy idolatrią a demonami ukazał kanyk Mojżesza, który stanowi interpretację historii Izraelitów wędrujących przez pustynię (Pwt 32, 16–17)⁴⁰.

The New Testament Evidence, Louisville 2010, s. 50–51; M. Rosik, *Eucharystia w tradycji biblijnej. Zapowiedzi, ustanowienie, ku teologii*, Wrocław 2022, s. 930.

³⁷ G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987, s. 470–471 (The New International Commentary on the New Testament).

³⁸ B. J. Malina, J. J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, dz. cyt., s. 103.

³⁹ J. Smit, „Do Not Be Idolaters”. *Paul’s Rhetoric in First Corinthians 10:1–22*, „Novum Testamentum” 39 (1997), s. 40–41.

⁴⁰ Podobnym echem brzmiały teksty: Pwt 32, 38; Bar 4, 7; Ps 96, 5; 106, 6–37. Właśnie z tego ostatniego fragmentu (Ps 106, 37) zaczerpnięty został cytat, który Paweł opatrzył wyjaśnieniem: „Nie chciałbym, abyście mieli coś wspólnego z demonami”.

Apostoł wyjaśnił zakaz kultu bałwochwalczego, ukazując paralelnie więź z Panem i więź z demonami. Jedno wyklucza drugie: „picie z kielicha Pana” sprzeciwia się radykalnie „picciu z kielicha demonów”. W ten sam sposób „stoł Pana” przeciwstawiony został „stołowi demonów”⁴¹. Paweł powtórzył tu terminologię użytą przy wzmiankach o Eucharystii („kielich”, „stoł”). W tekstach biblijnych i pozabiblijnych żydowskich wyrażenie „stoł Pana” wskazuje na ołtarz (Iz 65, 11; Ml 1, 7. 12; Ez 44, 16). Następnie apostoł podał dwie ogólne zasady, utrzymane w stylu diatryby, dotyczące właściwego wykorzystania wolności. Kierował się tu zasadą użyteczności i duchowego pożytku („nie wszystko przynosi korzyść”, „nie wszystko buduje”⁴². W jaki sposób należy rozumieć stwierdzenie, że „wszystko wolno”? Nie chodzi tu oczywiście o wolność czynienia zła (samowola), lecz wolność od lęków bazującą na zaufaniu wobec Chrystusa⁴³. „Wyrażenie «wszystko mi wolno» (1 Kor 6, 12; 10, 23) mówi jedynie o punkcie wyjścia prawa Ducha w tym znaczeniu, że chrześcijanin nie odczuwa, jakoby ktoś z zewnątrz nakładał na niego jakiś kodeks postępowania. Jednak prawo to powinno być odpowiednio pogłębione. Jeśli pozostałoby na poziomie suchego sformułowania, byłoby niezwykle dwuznaczne i powierzchowne”⁴⁴.

W kolejnych wierszach apostoł podał praktyczną zasadę postępowania w przypadku kupowania pokarmów na rynku (tekst grecki mówi o *makellon*, co odpowiada łacińskiemu *macellum*)⁴⁵. Niedaleko miejsca, w którym Paweł pracował, usytuowany był koryncki rynek (Dz 18, 3).

⁴¹ W. L. Willis, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico 1985, s. 122.

⁴² H. Probst, *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10)*, Tübingen 1991, s. 278–294 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 45).

⁴³ B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 304; J. Murphy-O'Connor, *Freedom or the Ghetto (1 Cor VIII: 1–13; X: 23–XI)*, „Revue Biblique” 85 (1978), s. 574.

⁴⁴ U. Vanni, *Duchowość Pawła*, [w:] *Historia duchowości*, t. 2: *Duchowość Nowego Testamentu*, red. R. Fabris, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, s. 171.

⁴⁵ W. F. Orr, J. A. Walther, *1 Corinthians*, Garden City 1976, s. 254 (Anchor Bible, 32).

Sprzedawano tam mięso różnego pochodzenia⁴⁶. Zapewne niektóre pokarmy zostały wcześniej ofiarowane bóstwom pogańskim, inne zaś nie. Ze względów praktycznych wielu kupujących po prostu pytało sprzedających o pochodzenie mięsa, licząc na ich szczerość. Bywało i tak, że Żydzi zamieszkujący diasporę otwierali swoje własne targi i w ten sposób byli pewni pochodzenia sprzedawanych produktów⁴⁷.

Apostoł argumentował, że można spożywać wszystko to, co jest sprzedawane, bez pytania o pochodzenie tej żywności. Paweł prezentował tę zasadę wszystkim chrześcijanom w Koryncie, bez wyszczególniania, czy chodzi o wyznawców Chrystusa o słabym czy ustabilizowanym sumieniu. Powołał się przy tym na cytat z psalmu: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia” (Ps 24, 1; LXX), który oznajmia pełne panowanie Boga nad wszystkimi rzeczami (por. Ps 50, 12; 89, 12)⁴⁸. Apostoł przedstawił konkretny przypadek, z którym członkowie gminy korynckiej z pewnością niejedną raz się zmagali; chodzi o przyjęcie zaproszenia do wspólnego posiłku z osobą niewierzącą. Paweł radził, by wszystko spożywać, nie dochodząc, skąd pochodzi serwowany posiłek. Jeśli uczyły odbywały się w salach biesiadnych w sanktuariach, pochodzenie mięsa było wiadome; w domach prywatnych – niekoniecznie. Właśnie dlatego apostoł radził, by nie dociekać, lecz spożywać to, co zostało podane. Celem takiego postępowania miało być uzyskanie „spokoju sumienia”.

Sytuacja wyglądałaby inaczej w przypadku, gdy któryś ze współbieszczadników zauważyłby, że serwowany pokarm został już złożony w ofierze bożkom pogańskim. W taki wypadku Paweł nakazał – poprzez

⁴⁶ H. J. Cadbury, *The Macellum of Corinth*, „Journal of Biblical Literature” 53 (1934), s. 134–136; M. Isenberg, *The Sale of Sacrificial Meat*, „Classical Philology” 70 (1975), s. 271–273.

⁴⁷ Trzeba przy tym zauważyć, że uboga ludność bardzo rzadko kupowała mięso; był to produkt po prostu za drogi. Najczęściej żywno się rybami (Korynt to przecież miasto portowe) oraz produktami mącznymi. Wydaje się więc, że adresatami tego fragmentu listu Pawła są przede wszystkim zamożniejsi członkowie gminy.

⁴⁸ B. N. Fisk, *Eating Meat Offered to Idols. Corinthian Behavior and Pauline Response in 1 Corinthians 8–11 (A Response to Gordon Fee)*, „Trinity Journal” 10 (1989), s. 49–70.

pytania retoryczne⁴⁹ – powstrzymać się od spożywania takiego pokarmu, motywując ten nakaz względem na osobę, która zwróciła uwagę na pochodzenie pokarmu. W ten sposób apostoł troszczył się o jego sumienie.

Ważna jest terminologia użyta przez Pawła; osoba zwracająca uwagę na pochodzenie pokarmu mówiła o *hierothyton* (ofiara święta, sakralna), nie – jak wcześniej – o *eidōlothyton* (ofiara składana bożkom). Wnioskować stąd można, że był to chrześcijanin, który znał pochodzenie pokarmu. Ze względu na jego sumienie należało powstrzymać się w takim wypadku od spożywania tego pokarmu. Można było przypuszczać, że był to chrześcijanin o „słabym sumieniu” (1 Kor 8, 4. 7–12). Właśnie w taki sposób należy korzystać z chrześcijańskiej wolności – biorąc pod uwagę nie tyle własny pożytek, co dobro drugiego człowieka.

5. Konkluzja

Kwestia pokarmów ofiarowanych bożkom była istotna dla Koryntian z bardzo praktycznego punktu widzenia; chodziło bowiem o zachowanie więzów rodzinnych i społecznych. Wielu przecież przyjmowało wiarę w Chrystusa, podczas gdy pozostali członkowie rodziny pozostawali nadal wyznawcami kultów pogańskich. Podobnie rzecz miała się z więzami przyjaźni. Nie sposób zerwać całkowicie więzów rodzinnych czy społecznych. Paweł stawiał ogólną zasadę w sprawie spożywania przez chrześcijan pokarmów ofiarowanych bożkom pogańskim. Zasadę tę zamknąć można w stwierdzeniu, że chrześcijanom wolno było spożywać takie pokarmy pod warunkiem, że dla nikogo nie stawały się one przyczyną zgorzenia. Paweł miał na myśli głównie „słabych”, czyli tych, którzy nie byli jeszcze ugruntowani w wierze. Ze względu na miłość do nich niekiedy trzeba było się powstrzymać od spożywania takich pokarmów. Chodzi o pokarmy spożywane w domach prywatnych,

⁴⁹ D. F. Watson, *1 Cor 10:23–11:1 in the Light of Graeco-Roman Rhetoric. The Role of Rhetorical Questions*, „Journal of Biblical Literature” 108 (1989), s. 318; K.-K. Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Cor 8 and 10*, Leiden 1985, s. 180–211.

ale chrześcijanie nigdy nie powinni byli spożywać takich pokarmów w pogańskich świątyniach.

Postawiona przez Pawła zasada bazuje na przekonaniu, że bogowie pogan nie istnieją. Jest jednak także druga strona medalu, czyli inne ważne przekonanie wierzących w Chrystusa: bogowie pogan to demony. Paweł dał temu wyraz w następujących słowach: „wiemy dobrze, że nie ma na świecie ani żadnych bożków, ani żadnego boga, prócz Boga jedynego. A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie – jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów – dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 4b–6). Bogowie pogan nie istnieją, bo jest tylko jeden Bóg, jednak poganie oddają cześć stworzeniom, czyli złym duchom. Czy spożywanie pokarmów ofiarowanych wcześniej złym duchom jest bez znaczenia z punktu widzenia moralnego? Na to Paweł nie dał jednoznacznej odpowiedzi⁵⁰.

Abstrakt

Kwestia spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom w świetle Pierwszego Listu do Koryntian

Chrześcijanie należący do pierwotnej gminy w Koryncie zmagali się z problemem moralnym: czy wolno im spożywać pokarmy, które wcześniej były złożone w ofierze bóstwom pogańskim, czy też nie? Kwestia ta była istotna z punktu widzenia rodzinnego i społecznego. Odmowa uczestniczenia w takich posiłkach mogła oznaczać zerwanie więzów rodzinnych i społecznych. Paweł starał się dać odpowiedź na ten dylemat w dwóch fragmentach Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 8, 1–13; 10, 18–28). Analizując jego treść, autor artykułu dochodzi do wniosku, że jest ona niezwykle ważna, ale z teologicznego punktu widzenia – niepełna.

Słowa kluczowe: pokarmy ofiarowane bożkom, Pierwszy List do Koryntian, bałwochwalstwo, zgrzeszenie, wolność chrześcijanina

⁵⁰ Być może jaśniejsza odpowiedź wyłoni się przy zbadaniu innych tekstów Pawłowych dotyczących badanej problematyki (np. Rz 14, 1–5. 20–21).

Abstract

The Issue of Eating Food Sacrificed to Idols in Light of the First Letter to the Corinthians

Christians belonging to the community in Corinth struggled with quite a moral issue: were they allowed to eat foods that had previously been sacrificed to pagan deities or not? The issue was important from a familial and social point of view. Refusing to partake of such meals could have meant the severing of family and social ties. Paul tries to give an answer to this dilemma in two passages in the First Letter to the Corinthians (1 Corinthians 8:1–13; 10:18–28). In analyzing this answer, the author of this article concludes that it is extremely important, but theologically incomplete.

Keywords: foods sacrificed to idols, First Corinthians, idolatry, scandal, Christian freedom

Bibliografia

- Blue B. B., *Pokarmy ofiarowane bożkom i żydowskie przepisy pokarmowe*, [w:] *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, red. wyd. polskiego K. Bardski, Warszawa 2010 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Brunt J. C., *Rejected, Ignored or Misunderstood? The Fate of Paul's Approach to the Problem of Food Offered to Idols in Early Christianity*, „New Testament Studies” 31 (1985), s. 113–124.
- Burkill T. A., *Die Vorstellung vom Wunder mit besonderer Berücksichtigung des Markusevangeliums*, [w:] *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*, Hrsg. A. Suhl, Darmstadt 1980 (Wege der Forschung, 295).
- Buscemi M., *Dio Padre in S. Paolo*, „Antonianum” 76 (2001) nr 2, s. 247–269.
- Cadbury H. J., *The Macellum of Corinth*, „Journal of Biblical Literature” 53 (1934), s. 134–141.
- Cheung A. C., *Idol Food in Corinth: Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield 1999 (Journal Studies of the New Testament. Supplement Series, 176).
- Collins J. J., *Natural Theology and Biblical Tradition: The Case of Hellenistic Judaism*, „Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998), s. 1–15.
- Czerski J., *Pierwszy List do Koryntian*, Wrocław 2009 (Bibliotheca Biblica).
- Dawes G. W., *The Danger of Idolatry: First Corinthians 8, 7–13*, „Catholic Biblical Quarterly” 58 (1996), s. 82–98.
- Dąbrowski E., *Listy do Koryntian*, Poznań 1965.

- Dunn J. G. D., *Did the First Christians Worship Jesus? The New Testament Evidence*, Louisville 2010.
- Dunn J. G. D., *The Theology of Paul the Apostle*, London 2005.
- Fee G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1987 (The New International Commentary on the New Testament).
- Fisk B. N., *Eating Meat Offered to Idols. Corinthian Behavior and Pauline Response in 1 Corinthians 8–11 (A Response to Gordon Fee)*, „Trinity Journal” 10 (1989), s. 49–70.
- Gooch P. D., *Dangerous Food: 1 Corinthians 8–10 in Its Context*, Waterloo 1993.
- Gooch P. D., *Partial Knowledge. Philosophical Studies in Paul*, Notre Dame 1987.
- Isenberg M., *The Sale of Sacrificial Meat*, „Classical Philology” 70 (1975), s. 271–273.
- Kremer J., *Der erste Brief an die Korinther*, Regensburg 1997 (Regensburger Neuen Testament).
- Keener C. S., *1–2 Corinthians*, Cambridge 2005 (The New Cambridge Bible Commentary).
- Lupu E., *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden–Boston 2005 (Religion in the Graeco-Roman World).
- Malina B. J., Pilch J. J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis 2006.
- Montague G. T., *Pierwszy List do Koryntian*, tłum. E. Litak, Poznań 2021 (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego).
- Murphy-O'Connor J., *Freedom or the Ghetto (1 Cor VIII:1–13; X:23–XI)*, „Revue Biblique” 85 (1978), s. 543–574.
- Nola A. di, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.
- Orr W. F., Walther J. A., *1 Corinthians*, Garden City 1976 (Anchor Bible, 32).
- Patoka T., *Kim są „slabi” w Kościele korynckim?*, [w:] *Słowo Boga i drogi człowieka. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Pelplińskiego prof. dra hab. Jana Bernarda Szlagi*, red. Z. Machnikowski, Pelplin 1998, s. 109–115.
- Pauzanasz, *Wędrowki po Helladzie*, II, 1–5, [w:] *W świątyni i w micie. Z Pauzanasza „Wędrowki po Helladzie” księgi I, II, III i VII*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, s. 162–181.
- Probst H., *Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10)*, Tübingen 1991 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 45).
- Robertson A. T., Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1914 (International Critical Commentary).
- Rosik E., *Eucharystia w tradycji biblijnej. Zapowiedzi, ustanowienie, ku teologii*, Wrocław 2022.
- Rosik M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 7).

- Sacks D., *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001.
- Smit J., "Do Not Be Idolaters". *Paul's Rhetoric in First Corinthians 10: 1-22*, „Novum Testamentum” 39 (1997), s. 40-53.
- Söding T., *Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in 1 Kor 8-10 als Paradigma paulinischer Ethik*, „Zeitschrift zum neutestamentlichen Wissenschaft” 85 (1994), s. 69-92.
- Theissen G., *Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites*, [w:] *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Hrsg. G. Theissen, Tübingen 1979, s. 272-289 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 19).
- Thiselton A. C., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids-Cambridge 2000 (New International Greek Testament Commentary).
- Warzecha J., „Niech każdy odrzuci bożki” (Ez 20, 7). *Biblia wobec bałwochwalstwa*, „Communio” 15 (1995) nr 1, s. 3-15.
- Watson D. F., *1 Cor 10:23-11:1 in the Light of Graeco-Roman Rhetoric: The Role of Rhetorical Questions*, „Journal of Biblical Literature” 108 (1989), s. 301-318.
- Widła B., *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003.
- Willis W. L., *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, Chico 1985.
- Winter B. W., *1 Corinthians*, [w:] *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, eds. G. J. Wenham, J. A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France, Leicester-Downers Grove 1994.
- Witherington B., *Not So Idle Thoughts about Eidolothuton*, „Tyndale Bulletin” 44 (1993), s. 237-254.
- Vanni U., *Duchowość Pawła*, [w:] *Historia duchowości*, t. 2: *Duchowość Nowego Testamentu*, red. R. Fabris, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, s. 145-185.
- Yeo K.-K., *Rhetorical Interaction in 1 Cor 8 and 10*, Leiden 1985.

Duchowy testament Apostoła Narodów (Dz 20, 17–38; 2 Tm 4, 1–8)

Stanisław Witkowski MS¹

 <https://orcid.org/0000-0002-1468-0401>  stanislaw.witkowski@upjp2.edu.pl
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Postać Pawła została przedstawiona w sposób wzorcowy w dwóch perykopach. Pierwsza pochodzi z Dz 20, 17–38, druga zaś z 2 Tm 4, 1–8. Obydwa teksty nie zostały napisane przez Apostoła Narodów. Autorem Dziejów Apostolskich jest Łukasz, a Listów pasterskich, do których zalicza się 2 Tm – nieznanemu uczniowi ze szkoły Pawłowej². Dostrzega się uderzającą paralelę³ między sposobem prezentacji Pawła w tych dwóch passusach. Jego postać została w nich wyidealizowana. Celem obu autorów, którzy napisali swoje dzieła już po śmierci apostoła, stało się umocnienie w wierze Kościoła po-apostolskiego, dla którego Paweł miałby pozostać niepodważalnym filarem. Należy też zauważyć, że jego słowa wypowiedziane w tych fragmentach są ostatnimi, które zostały

¹ **Ks. dr hab. Stanisław Witkowski MS** – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w Katedrze egzegezy Nowego Testamentu, wykładowca Nowego Testamentu na Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie oraz w Diecezjalnym Misyjnym Seminarium Redemptoris Mater w Trieście.

² Por. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2013⁸, s. 409.

³ Por. L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 152 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament).

skierowane do starszych z Efezu, oraz ostatnimi, które pod względem pasterskim zostały zaadresowane do Tymoteusza przed zbliżającą się męczeńską śmiercią apostoła. W obu przypadkach można zatem mówić o przekazanym duchowym testamencie.

Artykuł zmierza do ukazania Pawła jako idealnego człowieka Boga, który stanowi niepodważalny autorytet dla Kościoła w czasach zmagañ o prawdę i wierność Ewangelii. W analizach wykorzystano ujęcie kanoniczne oraz antropologię kulturową.

Po mowie skierowanej do Żydów w synagodze Pizydyjskiej (por. Dz 13, 16–41) oraz dyskursie zaadresowanym do świata pogańskiego w Listrze (por. 14, 15–17) i Atenach (por. Dz 17, 22–31) Paweł zwrócił się do starszych Kościoła w Efezie. To jedyna mowa do chrześcijan obecna w *Dziejach Apostolskich*⁴. Apostoł znalazł się wówczas w Milecie⁵, w Azji Mniejszej, którą z czasem definitywnie opuścił i stał się więźniem w Jerozolimie. Już nie wrócił do Efezu, głównego miasta swojej działalności apostołskiej, położonego nad Morzem Egejskim.

Z punktu widzenia literackiego tekst stanowi „mowę pożegnalną”⁶, która nie zawiera żadnego kerygmatu i żadnej apologii. Ma zaś wydźwięk pastoralny⁷. Zostały w niej poruszone problemy po-apostołskie Kościoła, mianowicie trzeciej generacji chrześcijan, i wskazane

⁴ Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003, s. 710 (Commentari Biblici).

⁵ Milet był ważnym portem, ojczyzną filozofów Talesa i Anaksymandra, leżał około 60 km od Efezu. Por. W. S. Kurz, *Dzieje Apostolskie*, przeł. z ang. D. Krupińska, Poznań 2021, s. 348 (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego). Droga przemierzana pieszo od jednego do drugiego miasta wraz z powrotem wymagała przynajmniej pięciu dni – por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, s. 722.

⁶ Mowa pożegnalna stanowi znaną formę literacką. Zawiera mowę wypowiedzianą w kontekście odejścia (śmierci), wspomina posługę świadczoną w przeszłości, nawiązuje do obecnej sytuacji, wyznacza następców na przyszłość, zachęca do wierności i przypomina słuchaczom, że prawdopodobnie mówca ich już nie zobaczy (por. np. Rdz 49, 1–7: pożegnanie Jakuba; Joz 23–24: pożegnanie Jozuego; 1 Sm 12, 1–25: pożegnanie Samuela).

⁷ Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 710.

kryteria oraz zasady, którymi powinna się kierować wspólnota eklezjalna w pełnieniu swej misji⁸.

Paweł nadał tej mowie wydźwięk testamentu⁹, dokonał refleksji nad własną posługą duszpasterską i swoim świadectwem. Zachęcał starszych z Efezu, by go naśladowali w służbie podjętej dla Słowa. Prezbiterzy lub starsi byli zwykłymi sługami we wspólnocie chrześcijańskiej (por. Dz 14, 23). Stanowili dziedzictwo judaizmu przejęte przez Kościół w Palestynie. Instytucja ta rozprzestrzeniła się poza Palestyną dopiero pod koniec I wieku po Chrystusie. W czasach Pawła nie było jeszcze prezbiterów stojących na czele wspólnot Pawłowych (por. Flp 1, 1; 1 Kor 12). Wokół apostoła, który miał wyruszyć w dalszą drogę, zgromadzili się więc wiarygodni reprezentanci Kościoła¹⁰.

1. Działalność Pawła w Efezie (Dz 20, 18–21)

Paweł zwrócił się bezpośrednio do prezbiterów. Przypomniał im swoje postępowanie, gdy był wśród nich, i podał swój sposób bycia jako przykład (por. 1 Tes 2, 10–12). Pobyt w Efezie stał się więc paradygmatem jego posługi pasterskiej we wspólnocie. Paweł mówił o sobie, że służy Panu (w. 19: δουλεύων τῷ κυρίῳ – por. Rz 1, 1; 2 Kor 4, 5; Flp 1, 1). Tym samym dostrzegł siebie w rządzie wielkich postaci Starego Testamentu (por. np. Lb 12, 7; 1 Krl 3, 6; Dz 4, 25). Wyróżniała go pokora serca (por. Kol 2, 18, 23; 3, 12; Flp 2, 3), czyli zależność od Boga w proklamacji Ewangelii oraz bezinteresowność i wyrzeczenie się chęci panowania (por. Flp 2, 3; Mk 10, 44)¹¹. Apostoł miał świadomość, że

⁸ Por. K. Kliesch, *Apostelgeschichte*, Stuttgart 1986, s. 132 (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 5).

⁹ Por. G. Schneider, *Apostelgeschichte* 9, 1–28, 31, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 293 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 2); F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, Grand Rapids, Michigan 1988, s. 387 (The New International Commentary on the New Testament).

¹⁰ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 722.

¹¹ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1994, s. 740 (Regensburger Neues Testament).

jest słaby. Jego bez-znaczenie otwierało jednak przestrzeń do działania zmartwychwstałego Pana (por. 2 Kor 2, 9n), a jego lzy (por. 2 Kor 2, 4; Flp 3, 18) stały się aluzją cierpień z powodu zasadzek żydowskich. Termin ἐπιβουλή (w. 19) – „zasadzka”, „spisek”, w odniesieniu do Żydów stanowi *topos* w Dziejach Apostolskich i odsyła czytelnika do całej misyjnej działalności Pawła opisanej w tej księdze (por. Dz 9, 23n; 13, 50n; 14, 19; 17, 5n. 13; 18, 5. 12; 20, 3; 23, 30)¹². Z kolei cierpienia z powodu doświadczeń, czyli prób (πειρασῶν – w. 19), sugerują ponownie fakt prześladowań (por. 1 Pt 1, 6; 4, 12) i mają wydzwięk sumaryczny.

Apostoł niczego nie ukrywał¹³, spełnił swoją misję, często trudną i niebezpieczną. Wyrażenie δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκου (w. 20) sugeruje nauczanie zarówno publiczne, jak i prywatne, od domu do domu. Apostoł miał więc na celu dobro wszystkich, dlatego zwracał się do wszystkich, mając na uwadze ich zbawienie (por. 1 Kor 10, 33). Nacisk położony na głoszenie Ewangelii wszystkim mógł być też odpowiedzią na przekonanie, że to nauka tajemna przeznaczona wyłącznie dla elity. Tymczasem Ewangelia nawet w tamtych czasach była skierowana zarówno do Żydów, jak i Greków, czyli do całej ludzkości. Żydzi i Grecy streszczali w sobie całą *humanitas* (por. Rz 1, 16). Obie grupy były nawiływane do nawrócenia się i wiary w Jezusa (por. w. 21). Nawrócenie oraz wiara to bowiem dwie strony tej samej monety¹⁴. Niemniej zgodnie z chiasmem¹⁵ – (a) Żydzi; (b) Grecy; b¹ nawrócenie do Boga; a¹ wiara w Jezusa – zwrot ku Bogu, zerwanie z bożkami (por. Dz 15, 20. 29)

¹² Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 723.

¹³ Mówienie z odwagą i gotowością poniesienia ewentualnych przykrych konsekwencji, jednak z korzyścią dla słuchaczy, było charakterystyczne dla wielkich mówców, jak Demostenes, Izokrates. W ten sposób oratorzy potwierdzali, że dobro publiczne jest ponad dobrem osobistym. Plutarch w *Moralia* 60c przekazuje, że: „będąc wolnymi trzeba nam mówić z odwagą i niczego nie ukrywać ani też nie przemilczać tego, co korzystne” – por. J. Dupont, *Il testamento pastorale di san Paolo. Il discorso di Mileto (Atti 20, 18–36)*, Roma 1980, s. 112 (La Parola di Dio, 21).

¹⁴ Por. D. L. Bock, *Acts*, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 627 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

¹⁵ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 725.

dotyczyło szczególnie Greków reprezentujących świat pogan, a wiara w Jezusa jako Pana (por. 1 Tes 1, 9–10; 1 Kor 9, 20–23; 10, 32–33) odnosiła się w szczególności do Żydów.

2. Przekonanie Pawła o swoim losie (Dz 20, 22–24)

Po nawiązaniu do przeszłości apostoł odniósł się do sytuacji mu obecnej, widzianej przez pryzmat przyszłości. Syntagma *καὶ νῦν ἰδοῦ* – „i oto teraz” (w. 22) – stała się tu antycypacją przyszłości i wprowadziła nową część dyskursu¹⁶. Rozpoczął się wówczas nowy etap w posłudze apostołskiej Pawła, który nie wiedział, czego doświadczy w Jerozolimie¹⁷. Był zaś pewny swej zależności od Ducha Świętego. Zwrot *δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι* (w. 22) można rozumieć figuratywnie¹⁸, jako świadczący dosłownie o jego związaniu z Duchem Świętym. Paweł czuł się zatem opanowany przez Ducha, pociągany przez Niego jak Jego więzień, który ma zmierzać ku cierpieniom przygotowanym dla niego przez Ducha¹⁹. Cała dotychczasowa działalność Pawła była kierowana przez Ducha (por. Dz 13, 2. 4. 9; 16, 6–7). Zdaniem apostoła podobnie powinno być z obecną podróżą (por. Dz 19, 21) oraz cierpieniami, które stanowiły nieodłączną część jego posługi. *Passio Pauli* korespondowało z *passio Jesu*²⁰. „Więzy i utrapienia” (w. 23) zapowiadały, że jego los będzie podobny do Jezusa. Ta wewnętrzna pewność Pawła została potwierdzona przez profetyczne słowo charyzmatyków (por. Dz 21, 4. 11). Droga Pawła ku więzom i utrapieniom wypływała zatem z woli Bożej oraz jej akceptacji ze strony apostoła. Nie był to jednak jakiś fatalny los, Paweł

¹⁶ Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 713.

¹⁷ Paweł nic nie wspomina o kolekcje, którą otrzymał dla Kościoła w Jerozolimie. W Rz 15, 30–31 wyjawiał swoje obawy związane z przyjęciem go w Jerozolimie zarówno przez Żydów, jak i judeochrześcjan.

¹⁸ Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 628.

¹⁹ Por. J. Dupont, *Il testamento pastorale di san Paolo*, dz. cyt., s. 148; F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, dz. cyt., s. 390, przyp. 47.

²⁰ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 726.

wiedział, że jest prowadzony przez Ducha i nie zmierza *ad absurdum*, mimo że poniesie pozorną porażkę²¹.

Konstrukcja zdania: ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιῶμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ (w. 24) jest trudna do dosłownej translacji, niemniej jej sens pozostaje jasny: Paweł nie uważał, aby jego życie²² było godne uwagi²³. W stwierdzeniu tym nie kryje się jednak pogarda wobec życia. Apostoł poświęcił je misji głoszenia słowa (por. 1 Kor 1, 19). Z miłości do Chrystusa był gotów wyrzec się życia (por. Dz 15, 26; 21, 13). Dla niego liczył się też końcowy bieg, który jest aluzją do śmierci. Chciał ją przeżyć w wierności Jezusowi. Pragnął także wypełnić do końca posługę otrzymaną od Pana²⁴, czyli świadczyć o Ewangelii łaski Bożej²⁵. Tego typu wyrażenie nie pojawiło się nigdzie w jego pismach (por. 1 Tes 2, 9). Ewangelia przekazuje łaskę Bożą. Chodzi zatem o jej proklamację, która – jeśli jest przyjęta – wówczas doprowadza człowieka do zbawienia dzięki życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa.

²¹ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 726.

²² Termin *yuch*, określa tutaj osobę w jej ziemskim życiu. Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 628.

²³ Przytoczone w oryginale zdanie można by też przetłumaczyć: „nie uważam, aby życie było dla mnie cenne” albo „nie uważam, aby moje życie zasługiwało, by o nim mówić” – por. G. Schneider, *Apostelgeschichte* 9, 1–28, 31, dz. cyt., s. 295; J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 742. Można je także sparafrazować: „nieważne, czy będę żył, czy umrę, ważne natomiast, żebym ukończył mój bieg...”. P. Richard, *Atti degli Apostoli*, [w:] *Nuovo Commentario Biblico. Atti degli Apostoli, Lettere–Apocalisse*, a cura di A. J. Levoratti, E. Tamez, P. Richard, Città Nuova, Roma 2006, s. 104.

²⁴ Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 714.

²⁵ Jest to jedyne miejsce w Dz, w którym Paweł mówi o Ewangelii. Poza tym tworzy ono paralełę do jedynego przypadku, w którym termin εὐαγγέλιον („Ewangelia”) pojawia się w ustach Piotra w Dz 15, 7.

3. Apel do starszych o troskę względem Kościoła (Dz 20, 25–31)

Paweł zwrócił się do starszych Kościoła w Efezie jak ktoś, kto miał do nich mówić po raz ostatni. Znane nam już wyrażenie καὶ νῦν ἰδοῦ (w. 25) ponownie wprowadziło nową część mowy pożegnalnej. Wspomniana wcześniej aluzja do śmierci stała się tu jej wyraźnym stwierdzeniem. Paweł miał świadomość, że jego odejście ma charakter definitywny²⁶. Żył w Efezie i w innych miastach pośród ludzi i był głosicielem królestwa Bożego. Rozsiewał ziarno Ewangelii, teraz zaś troska o dokonany zasiew będzie należeć do innych. Apostoł Narodów zaświadczył²⁷ w uroczysty sposób, za pomocą słowa „dzisiaj”, że nie ponosi odpowiedzialności, jeśli jakiś chrześcijanin z założonych przez niego wspólnot nie zostanie zbawiony. Uważał, że jest – jak czytamy w oryginale – „czysty od krwi wszystkich” (w. 26). Wyrażeniem tym zaakcentował, że nie jest się odpowiedzialnym za czyjąś śmierć, rozumianą jako utratę życia wiecznego²⁸. Motywem tego przekonania była pewność, że obwieszczał całą wolę Bożą²⁹ (por. w. 27; Dz 20, 20), czyli cały zbawczy plan Boga odnośnie do ludzi, który zakłada również akceptację woli Boga w konkretnym życiu (por. Dz 3, 22n).

²⁶ Plany Pawła obejmowały po wizycie i dostarczeniu kolekty dla ubogich w Jerozolimie dotarcie do Hiszpanii. Jednak uwięzienie w Jerozolimie położyło kres temu zamiarowi. Paweł liczył jednak na ponowne przybycie do Efezu (por. 1 Tm 3, 14; 4, 13) – por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 714. Czy Efezjanie ponownie spotkali się z Pawłem, czy też nie, nie stanowi to większego znaczenia dla egzegezy. Jeśli miałyby dojść do spotkania, wówczas apostoł nie kładłby aż takiego nacisku na rozstanie – por. F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, dz. cyt., s. 392.

²⁷ Czasownik μαρτύρομαι – „stwierdzać”, „oświadczać” pojawia się jeszcze w Dz 26, 22 i jest zarezerwowany w Dz jedynie dla Pawła.

²⁸ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 743; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981, s. 304 (Das Neue Testament Deutsch).

²⁹ Termin βουλή, odnosi się w Dz konsekwentnie do woli Bożej (por. Dz 2, 23; 4, 28; 13, 36; Łk 7, 30).

Paweł wzywał starszych do czujności (por. w. 28); ich postawa oraz nauczanie miały korespondować z jego stylem. Mają być uważni na niebezpieczeństwa (por. w. 29n), ponieważ także dla nich fałszywe doktryny stanowią zagrożenie. Wyrażenie „paść Kościół Boży” (w. 28) jest wyjątkowe. Zazwyczaj mówi się o pasieniu stada Bożego (por. 1 Pt 5, 2), ludu (por. np. 2 Krl 5, 2; 7, 7; 1 Krn 11, 2; 17, 6). Paweł chcąc podkreślić, że starsi są pasterzami, odwołał się do słownictwa, którego nie miał w zwyczaju stosować jako obywatel miast³⁰. W ten sposób zaznaczył, że powinno ich wyróżniać czuwanie i troska o stado³¹, czyli o Kościół Boga³², „który On nabył własną krwią” (w. 28). Chodziło o krew Jezusa, dzięki niej Bóg nabył dla siebie Kościół³³ (por. 1 P 2, 9–10). Łukasz dostrzegł więc ścisłą relację między działaniem Boga i Chrystusa w ustanowieniu Kościoła³⁴. Kościół nie był więc rzeczywistością wyłącznie zewnętrzną, kierowaną przez starszych, lecz ludem Nowego Przymierza (por. Łk 22, 20), który znajduje swój początek i fundament w Trójcy Świętej³⁵. Jest chciany przez Ojca, istnieje dzięki krwi Chrystusa i jest kierowany przez Ducha Świętego. To właśnie On ustanowił starszych biskupami. Termin ἐπίσκοπος nie oznaczał jeszcze kościelnego urzędu. Dopiero w czasach Ignacego z Antiochii i Ireneusza³⁶ uwidocznił się

³⁰ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 730.

³¹ Por. P. Iowino, *Il discorso di Paolo a Mileto (At 20, 17–38)*, [w:] *La Parola di Dio cresceva (At 12, 24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, a cura di R. Fabris, Bologna 1988, s. 287 (Supplementi alla Rivista Biblica, 33).

³² Niektóre wersje czytają lekcję ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ jako ἐκκλησίαν κυρίου (np. p⁷⁴, A, C, D, E, 33, 181, 436, i wiążą nabycie Kościoła z działaniem Chrystusa. Łukasz jednak miał na uwadze Kościół jako dzieło i własność Boga. Por. G. Schneider, *Apostelgeschichte 9, 1–28, 31*, dz. cyt., s. 297.

³³ Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 717. Krew Jezusa dała początek eschatologicznemu ludowi Bożemu. Dzięki niej narodziła się wspólnota między Bogiem a ludem, który stał się definitywnie Jego szczególną własnością. Por. J. Dupont, *Il testamento pastorale di san Paolo*, dz. cyt., s. 274.

³⁴ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 731.

³⁵ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 731; J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 717.

³⁶ Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 629.

wyraźny podział na biskupów, prezbiterów i diakonów³⁷. Dlatego też dla autora Dziejów Apostolskich nie było żadnej różnicy między starszymi a biskupami. Określenie ἐπίσκοπος³⁸ kładło nacisk na fakt, że starsi są opiekunami, nadzorcami Kościoła. Tytuł ten bardziej niż „starszy” nadawał się więc do opisanego obowiązków związanych z posługą prezbiterów. Przypominał im, jak już zauważyliśmy, o powinności pasterzowania we wspólnocie.

Paweł wiedział, na podstawie prorockiego natchnienia, o trudnościach, które napotka Kościół po jego odejściu, czyli śmierci. Miał na uwadze przede wszystkim wrogów przychodzących z zewnątrz (por. w. 29). Nie chodziło mu o prześladowania, lecz o herezje, które zagrażały ortodoksji i jedności wspólnot chrześcijańskich. Zjawisko to istniało już w czasach Pawła (por. Ga 2, 4; 2 Kor 11, 4). Z pewnością tekst nie dotyczy tutaj gnostyków ani herezji związanej z gnozą, ponieważ nie mamy żadnej dokumentacji dotyczącej istnienia gnostycyzmu w tamtym czasie. Przedmiotem tego ostrzeżenia może być cała seria innych błędnych doktryn. Mówią o nich listy deuteropawłowe (por. Ef 5, 6–14; Kol 2, 8) oraz pastoralne (1 Tm 1, 19–20; 4, 1–3; 2 Tm 1, 15)³⁹. Apostoł porównywał fałszywych nauczycieli do drapieżnych wilków. Posługiwał się zatem językiem metaforycznym, pasterkim. Obraz wilków jako określenie heretyków było znane w Kościele z końca I wieku oraz w II wieku (por. Mt 7, 15; 10, 16; J 10, 12; Didache 16, 3; 2 List Klemensa 5, 2nn)⁴⁰. Paweł był świadomy, że jeszcze bardziej

³⁷ Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 716.

³⁸ W hellenistycznym świecie termin ἐπίσκοπος stosowano w znaczeniu świeckim. Wskazywał na nadzorcę, inspektora w różnych sektorach. Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 744. Oznaczał np. odpowiedzialnego za kwestie finansowe, administratora w świątyniach. Ἐπίσκοπος nie występuje w Nowym Testamencie we wspólnotach chrześcijańskich w Judei. Przykładowo Jakub, który był przełożonym Kościoła w Jerozolimie (por. Dz 15, 13; 21, 18), nie jest nazwany jako ἐπίσκοπος. Termin ten określał odpowiedzialnych za wspólnoty w świecie greckim, w basenie Morza Śródziemnego, poza Judeą (por. Flp 1, 1; Tt 1, 7; 1 Tm 3, 1–7). Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 715.

³⁹ Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 718.

⁴⁰ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 732.

niebezpiecznymi okazały się wrogowie wywodzący się z samych wspólnot (por. w. 30). Ich zniekształcone (διεστραμμένα⁴¹) nauczanie miało doprowadzić do podziałów między wierzącymi. Czasownik ἀποσπάω (w. 30) – „oddalać”, „wyciągać”, nawiązywał tu do metafory wilka, który czyha na ofiarę i ją porywa. W naszym kontekście oznacza ciągnięcie kogoś w kierunku, w którym osoba nie powinna iść⁴². Starsi byli więc zobowiązani za wszelką cenę zapobiegać fałszywym doktrynom.

Kolejny apel wzywający do czujności (por. w. 31), podobny do zawartego w w. 28, zakończył i podsumował dyskurs apostoła. Tekst wypunktował jego niestrudzoną troskę o każdego, położył nacisk na indywidualną relację z każdym z osobna. Wyrażenie „ze łzami” (w. 31) wskazuje na intensywność napomnienia lub jego konieczność względem tych, którzy zbłądzili. Natomiast „we dnie i w nocy” (w. 31; por. Dz 26, 7; Mk 4, 27) zaakcentowało, że Paweł zawsze napominał w czasie swego trzyletniego⁴³ pobytu w Efezie.

4. Moc słowa oraz powinności wobec ubogich (Dz 20, 32–35)

Dobra Nowina nie tylko zawiera treść, którą należy głosić, lecz także udziela łaski zbawienia. Warto również zauważyć, że Paweł nie powierzył słowa starszym, którzy otrzymali misję, aby je proklamować, lecz oddał prezbiterów ochronie i zbawczej mocy słowa⁴⁴. W słowie łaski przyjętej przez wierzącego działał sam Bóg⁴⁵. Myśl ta jest obecna w tradycji biblijnej i chrześcijańskiej (por. Iz 55, 10–11; 1 Tes 2, 13; Rz 1, 16; 1 Kor 1, 18. 23–24). Słowo Boże jest więc „narzędziem” do

⁴¹ Forma διεστραμμένα pochodzi od czasownika διαστρέφω – „wykręcać”, „wykrzywić” i wskazuje na przeciwieństwo tego, co jest proste i prawdziwe. Opisuje zagrożenie spowodowane fałszywym nauczaniem, które odwodzi od słusznej, prostej drogi. Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 629.

⁴² Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 629.

⁴³ Łukasz prawdopodobnie zaokrąglił dane z Dz 19, 8. 10.

⁴⁴ Por. J. Dupont, *Il testamento pastorale di san Paolo*, dz. cyt., s. 390.

⁴⁵ Por. C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles. A Shorter Commentary*, London–New York 2002, s. 318.

budowania Kościoła⁴⁶ i ma moc udzielenia dziedzictwa „wszystkim uświęconym” (ἐν τοῖς ἁγιασμένοις πᾶσιν – por. Kol 1, 12–13; Ef 1, 18). Dziedzictwo odnosi się w tym kontekście zarówno do zbawienia, które chrześcijanie już posiadają⁴⁷, jak do ostatecznego zbawienia, stanowiącego centrum Ewangelii (por. Dz 26, 18; 1 Kor 6, 9–10; 15, 50; Ga 3, 18; 5, 21; Ef 1, 14; 5, 5)⁴⁸.

W dalszej części dyskursu Apostoła Narodów zaznaczał, że nie pożądał „srebra ani złota, ani szaty niczyjej” (w. 33). Wyrażenie to jest w Starym Testamencie symbolem materialnego bogactwa (por. Rdz 24, 53; Wj 3, 22; 11, 2; 12, 35), a w Nowym Testamencie zwiastuje upadek (por. Jk 5, 2–3; Mt 6, 19; Łk 12, 33;). Dystans Pawła wobec bogactw⁴⁹ (por. 2 Kor 7, 2; 11, 8–9) to przede wszystkim znak autentyczności jego apostołatu. Potwierdził także, że apostoł nie wykorzystał swojej posługi dla własnej korzyści materialnej⁵⁰. Nadto wykonywał prace ręczne w czasie swojej działalności apostołskiej (por. w. 34 oraz 1 Tes 2, 9; 1 Kor 4, 12), był wyrobnikiem namiotów (por. Dz 18, 3). Angażował się w pracę nie tylko ze względu na wiarygodność orędzia, lecz także, by wspierać słabych. Czasownik ἀντιλαμβάνομαι (w. 35) oznacza „przyjść z pomocą”, „zatroszczyć się” i opisuje gest znaczącej dla kogoś pomocy. Mowę kończy agrafon⁵¹: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (w. 35). Stwierdzenie to zaznacza, że nauczanie apostoła opiera się na autorytecie samego Jezusa⁵².

⁴⁶ Por. G. Schneider, *Apostelgeschichte* 9, 1–28, 31, dz. cyt., s. 298.

⁴⁷ Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 735. Uświęceni są członkami ludu Bożego na ziemi (por. 1 Kor 1, 2).

⁴⁸ Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 632.

⁴⁹ Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 718.

⁵⁰ Por. F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, dz. cyt., s. 395.

⁵¹ Być może cytowany agrafon nie pochodzi od samego Jezusa. Rodzi się pytanie: skoro Łukasz go znał, to dlaczego nie umieścił w Ewangelii? Niektórzy uważają też, że Łukasz zaczerpnął to powiedzenie ze współczesnego mu świata (por. Plutarch, *Moralia* 2, 173D; Seneka, *Epistulae Morales ad Lucilium* 81, 17) i przypisał je Jezusowi. Por. A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1986, s. 321 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament).

⁵² Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 737.

Opis definitywnego rozstania się z Pawłem (w. 36–38) nawiązuje do klasycznych starotestamentowych terminów: modlitwa, łzy, uściski⁵³, pocałunki, smutek (por. Rdz 33, 4; 45, 14). Zaczyna się czas po-apostolski, dla którego Paweł powinien być wzorem. Pożegnanie z nim jest wprawdzie bolesne, ale mimo to droga dotycząca proklamacji słowa musi być kontynuowana „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8)⁵⁴.

Obecnie przystępujemy do drugiej części artykułu, mianowicie do analizy tekstu 2 Tm 4, 1–8, ponieważ koresponduje on z mową pożegnalną Pawła w Milecie. Apostoł, świadomy zbliżającego się końca swojej misji, skierował do Tymoteusza serię poleceń w tym samym stylu co w Dz 20, 17–38. Poza tym perykopa 2 Tm 4, 1–8 to zamknięcie parentyecznej części listu, a więc wzmocniono tu wszystkie przekazane w nim napomnienia. Paweł liczył się bowiem z męczenną śmiercią. Ponadto cały list ma charakter testamentu, wewnątrz którego passus 4, 1–8 stanowi punkt kulminacyjny⁵⁵.

5. Zachęty skierowane do Tymoteusza (2 Tm 4, 1–5)

Tekst 2 Tm 4, 1–5 zamknął całą sekcję zachęt rozpoczętych w 2, 14 i koncentrujących się na dialogu apostoła ze swoim współpracownikiem Tymoteuszem, odpowiedzialnym za Kościół w Efezie. Z treści zawartej w 4, 1–5 wynika, że Tymoteusz miał pozostać na polu walki, nie poddawać się ani nie dawać znaków żadnego ustępstwa⁵⁶. Paweł

⁵³ Późniejszy midrasz do Księgi Rodzaju naucza, że wszelkie całowanie jest nieprzyzwoite z wyjątkiem trzech przypadków: pocałunku kogoś, kto piastuje wysoki urząd, pocałunku w chwili spotkania oraz pocałunku na pożegnanie (Midrasz do Rdz [Bereszit Rabba], 70, 12). Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 633.

⁵⁴ Por. K. Kliesch, *Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 136.

⁵⁵ Por. N. Brox, *Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus*, Regensburg 1989⁵, s. 210 (Regensburger Neues Testament).

⁵⁶ Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastorali. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione versione, commento*, Bologna 1995, s. 781 (Scritti delle Origini Cristiane, 15).

w swojej uroczystej zachęcie⁵⁷ powołał się na Boga i Jezusa Chrystusa, czyniąc z Nich świadków⁵⁸ przesłania do młodego biskupa Efezu. Apostoł przypisał Jezusowi Chrystusowi prerogatywę sądzenia żywych i umarłych (por. w. 1). Zapewne nawiązywał tutaj do zwyczaju grecko-rzymskiego, kiedy to król w triumfalnym pochodzie nawiedzał swe miasto, aby ukarać wrogów⁵⁹. W tym stwierdzeniu została więc ukryta myśl o triumfalnym powrocie zmartwychwstałego Pana na sąd. Prawda ta łączy się nierozdzielnie z Jego objawieniem się (ἐπιφάνειαν), będącym synonimem paruzji (por. 1 Tm 6, 14; Tt 2, 13) oraz królestwem (βασιλείαν), które inauguruje na eschatologiczne panowanie Chrystusa⁶⁰. Wzmianka dotycząca zaś terminów ἐπιφάνεια oraz βασιλεία, w powiązaniu z sądem ostatecznym, nadała wskazaniom Pawła szcze-gólny wymiar.

W zachętach Pawła dotyczących Tymoteusza można dostrzec pastorałną instrukcję⁶¹. Nieprzypadkowo na pierwszym miejscu pojawiło się głoszenie słowa (por. w. 2). Słowo (λόγος) wskazało na Ewangelię, która jest centralnym terminem w w. 2⁶². Czasownik κηρύσσω wskazał na publiczną proklamację chrześcijańskiego orędzia⁶³, zasugerował zatem potrzebę głoszenia paschy, czyli śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Głoszenie nie miało tutaj na celu nawoływania do wiary, lecz miało służyć jej obronie. Było do tego stopnia ważne, że żadne przeszkody ani

⁵⁷ Por. M. Dibelius, H. Conzelmann, *The Pastoral epistles. A commentary on the Pastoral epistles*, Philadelphia 1972, s. 120 (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible).

⁵⁸ Por. R. W. Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids, Michigan 2018, s. 434 (The Pillar New Testament Commentary).

⁵⁹ Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastorali*, dz. cyt., s. 782.

⁶⁰ Por. S. Haręzga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa*, Częstochowa 2018, s. 484 (Nowy Komentarz Biblijny, 14).

⁶¹ Por. N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, dz. cyt., s. 263; L. Oberlinner, *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 155 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament).

⁶² Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralis*, dz. cyt., s. 785.

⁶³ Por. S. Haręzga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 485.

trudności nie dyspensowały od tej powinności⁶⁴, ponieważ spełniało ono krytyczną i apologetyczną rolę względem fałszywych nauczycieli.

Paweł posłużył się także grą słów εὐκαιρῶς ἀκαιρῶς – „w porę i nie w porę” (w. 2)⁶⁵. Zalecał więc, aby Tymoteusz wykorzystywał każdą okazję⁶⁶ do głoszenia – potwierdza to użyty czasownik ἐφίστημι (w. 2) oznaczający „być czujnym”, „być natychmiastowym”. Mówcy zazwyczaj czekali na najbardziej odpowiedni czas z punktu widzenia ludu, aby go do czegoś przekonać. Wyraźny oksymoron wzywał więc Tymoteusza, aby zaniechał tego typu zachowań⁶⁷. Misję Tymoteusza wskazał także czasownik ἐλέγχω (w. 2) – „przekonywać”, „zachęcać”, „wykazywać błąd”. Być może to ostatnie znaczenie jest najbardziej właściwe w naszym kontekście. Fałszywe doktryny trzeba bowiem demaskować i należy wykazywać ich fałsz. Postawę młodego biskupa z Efezu miało wyróżniać także napominanie, jak to zasugerował z kolei czasownik ἐπιτιμάω (w. 2) – „zgań”, „krytykować”. Tego typu zachowanie było konieczne względem krążących nowych, dewiacyjnych idei. W końcu do jego zadań miało należeć także pocieszanie (παρακαλέω [w. 2] – „pocieszać”, „zachęcać”) w obliczu zagrożeń wewnętrznych czy zewnętrznych. Wymienione czasowniki streściły zadania spoczywające na Tymoteuszu i tworzące *climax ascendens*, w którym najważniejszą rolę odegrały pierwszy i ostatni element. Głoszenie słowa miało zmierzać ostatecznie do pocieszania, zachęcania wspólnoty, aby była do końca wierna Panu⁶⁸. Wszystkie te zalecenia miały być spełniane z „całą cierpliwością” (w. 2; por. 1 Tm 1, 16; 4, 2; 2 Tm 3, 10). Μακροθυμία – „cierpliwość” wiązała się tutaj z oczekiwaniem, że wierni dadzą się

⁶⁴ Por. N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, dz. cyt., s. 263.

⁶⁵ Podobna gra słów pojawia się w Flm 11, gdzie Paweł przypomina Filemonowi, że Onyzym był mu (Filemonowi) wpraw *ἄχρηστος* – „nieużyteczny”, teraz zaś jest *εὐχρηστος* – „użyteczny”.

⁶⁶ Por. I. H. Marshall, P. H. Towner, *A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistle*, Edinburgh 2004, s. 800 (The International Critical Commentary); U. Borse, *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*, Stuttgart 1985, s. 98 (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 13).

⁶⁷ Por. I. H. Marshall, P. H. Towner, *A critical and exegetical*, dz. cyt., s. 800.

⁶⁸ Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì*, dz. cyt., s. 785.

przekonać i przyjmą słowo. To właśnie dzięki niej mogli pokonać wszelki opór. Wiązała się z nią także zdolność nauczania⁶⁹ prawdziwej nauki jako odpowiedź na obce prądy, obecne w rozwijającym się młodym chrześcijaństwie.

Paweł przekazał Tymoteuszowi, że będą tacy, którzy odrzucą zdrową doktrynę. Czasownik ἀνέχομαι (w. 3), poprzedzony przeczeniem, oznacza: „nie przyjmować”, „nie znosić” (zdrowej nauki). Sugerował zatem jej całkowite odrzucenie. Tego typu ludzie otaczali się całą masą nauczycieli. Czasownik ἐπισωρεύω opisał czynność zbierania i w naszym kontekście odnosił się do gromadzenia wielkiej liczby nauczycieli⁷⁰. „Gromadzić nauczycieli” to w tym kontekście wyrażenie ironiczne, wskazujące na pseudo-nauczycieli⁷¹. Czynie tak, dlatego że dosłownie „swędzi [ich] słuch”, czyli ucho (κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν – w. 3). To zaś oznaczało, że skłaniali się ku wielu propozycjom, popadali w ciekawość nowinek⁷². Stawiali się bezkrytyczni w przyjmowaniu nowych rzeczy i rozmijali się z Dobrą Nowiną. Postępowali „według własnych pożądań” (w. 3), jak grzesznicy, którzy zmiierzali do autodestrukcji (por. Ef 4, 22).

Paweł pragnął, by Tymoteusz był przede wszystkim człowiekiem prawdy. Zdrowa nauka pozostawała bowiem w całkowitej sprzeczności z herezją opartą na mitach (por. w. 4)⁷³. Odstępcy odwracali⁷⁴ się od prawdy (por. Tt 1, 14; 1 Tm 6, 5; 2 Tm 2, 18; 3, 7–8). Problem ten poruszyły wszystkie trzy Listy pasterskie (por. 1 Tm 1, 4; 4, 7; Tt 1, 14). Paweł był świadomy tego typu zagrożeń, dlatego wypowiedział nad nimi swój osąd. W końcu apostoł wezwał Tymoteusza, aby był trzeźwy (νήφε – w. 5) w sensie samokontroli typowej i koniecznej dla sportowca w czasie

⁶⁹ Wyrażenie ἐν πάση... διδασκῆ podkreśla dydaktyczny wymiar pastoralnego głoszenia – por. R. W. Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, dz. cyt., s. 437.

⁷⁰ Por. R. W. Yarbrough, *The Letters to Timothy and Titus*, dz. cyt., s. 438.

⁷¹ Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralì*, dz. cyt., s. 786.

⁷² Por. N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, dz. cyt., s. 264.

⁷³ Przeciwnieństwo ἀλήθεια-μῦθοι zawarte w 2 Tm 4, 4 podkreśla, że prawda wyklucza mity oddane w języku polskim jako „zmyślane opowiadania”.

⁷⁴ W polemice z fałszywymi nauczycielami znaczące miejsce zajmują czasowniki ἀποστρέφω (por. Tt 1, 14) oraz ἐκτρέπομαι (por. 1 Tm 1, 6; 5, 15; 6, 20). Obydwa podkreślają odwrócenie się od prawdy.

zawodów. W przypadku Tymoteusza chodziło o trzeźwość w życiu, myśleniu, nauczaniu, a także o wolność od nadmiaru i innych zaburzeń równowagi⁷⁵. Paweł zachęcał go, aby znosił trudy (κακοπάθεισον – w. 5), czyli stawiał czoła cierpieniom, udrękom, wrogości i nie uległ strachowi przed nieprzyjaciółmi (por. Flp 1, 28). Tymoteusz miał być ewangelistą, czyli głosicielem Ewangelii. Termin ewangelista nie sugerował tu oficjalnego urzędu w Kościele (por. Ef 4, 11), lecz podkreślał aktywność przełożonego we wspólnocie eklezjalnej, wyrażającą się w dziele głoszenia Ewangelii (por. 1 Tm 3, 1)⁷⁶. Służba (διακονία) Ewangelii to posługa wobec braci. Tymoteusz miał wypełnić swoją misję, pozostając do dyspozycji każdego oraz wszystkich⁷⁷.

6. Paweł w obliczu zbliżającej się śmierci (2 Tm 4, 6–8)

W 2 Tm 4, 6–8 apostoł rozwinął i uzupełnił idee naznaczone tematyką męczeństwa w 2 Tm 1, 1–2, 13. Posłużył się w tym celu obrazami ukazującymi pełną gotowość apostoła, aby odejść do Pana. Z punktu widzenia epistolograficznego w. 6–8 zawierają mocny ładunek emocji i potrzebę otwartości ze strony Pawła względem swego prawdziwego syna w wierze i bliskiego przyjaciela, którym był dla niego Tymoteusz, który najbardziej mógł zrozumieć całą gamę przeżyć apostoła⁷⁸.

Paweł ponownie zaczął mówić o sobie (por. 1 Tm 1, 12–17), jednak w odróżnieniu od 1 Tm 1 nie wypowiedział się już na temat swojej przeszłości, lecz przyszłości. Ta zaś wiązała się z bliską już śmiercią. Paweł

⁷⁵ Por. R. W. Yarbrough *The Letters to Timothy and Titus*, dz. cyt., s. 440.

⁷⁶ Por. S. Haręzga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza*, dz. cyt., s. 488. Niektórzy uważają jednak, że tytuł ewangelista był nadawany konkretnym osobom, które miały misję rozprzestrzeniania znajomości Ewangelii jako misjonarze wędrowni. Ich zadaniem było głoszenie, nauczanie i przede wszystkim dawanie świadectwa (por. Dz 21, 8; Ef 4, 11). Ewangelista nie proklamował swoich idei, swojej ewangelii, lecz oddawał się posłudze Ewangelii krzyża i chwały (por. 1 Tm 1, 11b) – por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastorali*, dz. cyt., s. 789.

⁷⁷ Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastorali*, dz. cyt., s. 789.

⁷⁸ Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastorali*, dz. cyt., s. 791.

nadał jej charakter sakralny – wylał swoją krew jak ofiarę płynną u stóp ołtarza (por. w. 6)⁷⁹. Czasownik σπένδομαι – „być składanym w ofierze (płynnej)”, nawiązuje do słownictwa ofiarniczego. Apostoł zwracał uwagę na możliwość brutalnej śmierci już w Flp 2, 17: „A jeśli nawet krew moja ma być wylana...” (Ἀλλ' εἰ καὶ σπένδομαι...) ⁸⁰. Zdanie: „chwila mojej rozłąki nadeszła” (καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν – w. 6), zawiera w grece perfectum ἐφέστηκεν pochodzące od czasownika ἐφίστημι – „stać obok”. Podkreśla to zatem, że ten czas jest nieuchronny, czyli bliski, na wyciągnięcie ręki⁸¹. Chodzi o czas upragniony (καιρός – w. 6), przeżywany zatem nie jako smutny los, lecz celebrowany jako własna pascha jednocząca Pawła ze swoim Mistrzem⁸². Czas ten odnosi się do chwili „rozwiązania żagli”⁸³, czyli momentu rozpoczęcia ostatniej podróży. Czasownik ἀναλύω związany etymologicznie z występującym w w. 6 terminem ἀνάλυσις – „odejście”, „śmierć”, należy do słownictwa morskiego, opisuje obniżenie przez marynarza żagli, poluzowanie ich, czyli opuszczenie. Obraz ten łączy się z ofiarą wylewaną u stóp ołtarza i nadaje jej plastyczność (wizualizację)⁸⁴. Przedstawia początek różnych faz powrotu do portu: zmniejszenie prędkości właśnie przez opuszczenie żagli, które łagodziło siłę wiatru, następnie przybycie do

⁷⁹ Por. I. H. Marshall, P. H. Towner, *A critical and exegetical*, dz. cyt., s. 806. Ofiara płynna była częścią ofiary spalanej. Wylewano ją w świątyni. Kapłan nic z niej nie otrzymywał (por. Lb 28, 6–7) – por. T. D. Lea, H. P. Griffin, *1, 2 Timothy, Titus*, Nashville 1992, s. 247, przyp. 69 (*The New American Commentary*, 34). Składanie ofiar płynnych bóstwu było też rozpowszechnioną praktyką wśród pogan, którzy wylewali czaszę wina lub wody jako ofiarę na ołtarz lub na ziemię – por. S. Martin, *Seconda Lettera a Timoteo*, [w:] *Nuovo Commentario Biblico. Atti degli Apostoli, Lettere-Apocalisse*, a cura di A. J. Levoratti, E. Tamez, P. Richard, Città Nuova, Roma ²2006, s. 559.

⁸⁰ Niektórzy uważają, że motyw brutalnej śmierci w 2 Tm 4, 6 został zaczerpnięty właśnie z Flp 2, 17 – por. U. Borse, *1. und 2. Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 99.

⁸¹ Por. G. W. Knight, *The Pastoral Epistles: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, Michigan 1992, s. 459 (*The New International Greek Testament Commentary*).

⁸² Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralis*, dz. cyt., s. 793.

⁸³ Por. I. H. Marshall, P. H. Towner, *A critical and exegetical*, dz. cyt., s. 806.

⁸⁴ Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralis*, dz. cyt., s. 793.

portu, wiążące się z ostatecznym wpłynięciem na brzeg, aby zacumować i zakończyć podróż. Cała ta scena zmierza w sposób eufemistyczny do zakrycia brutalnego aspektu śmierci apostoła⁸⁵. Paweł wyszedł jej na przeciw z całą świadomością, że jest ona uczestnictwem w cierpieniach Chrystusa, upodobnieniem do Niego, aby móc doświadczyć mocy Jego zmartwychwstania (por. Flp 3, 10–11). Był już gotowy, by złożyć Zbawicielowi w ofierze całe swoje życie, przeniknięte darem z siebie ze względu na Ewangelię.

Paweł dokonał syntezy swego życia. Wiedział, że może już odejść. Walczył w dobrych zawodach (por. w. 7; por. także 1 Tm 4, 10; 6, 12). Posłużył się zatem słownictwem nawiązującym do zawodów olimpijskich lub do pola walki albo areny. Ukończył bieg (por. w. 7; por. także Dz 20, 24; 1 Kor 9, 24; Flp 3, 14), czyli przemierzył do końca drogę wyznaczoną mu przez Pana⁸⁶. Zachował wiarę (por. w. 7), zatem ustrzegł powierzone mu duchowe dobro (por. 1 Tm 1, 5; 6, 20; 2 Tm 1, 13n; 2, 22). Był więc przekonany, że odłożono⁸⁷ dla niego „wieniec sprawiedliwości” (por. w. 8), czyli nagrodę za sprawiedliwość – za prawe postępowanie. Paweł wyrażał swą pewność, że otrzyma ją od Pana, sprawiedliwego Sędziego „w owym dniu”, a więc w czasie paruzji⁸⁸.

Zakończenie

Na podstawie przeprowadzonych analiz tekstów Dz 20, 17–38 oraz 2 Tm 4, 1–8 można sformułować konkluzję, że Paweł był osobą kompletną, bez żadnych braków, całkowicie oddany dziełu ewangelizacji.

⁸⁵ Por. C. Marcheselli-Casale, *Le Lettere Pastoralis*, dz. cyt., s. 793.

⁸⁶ Por. T. D. Lea, H. P. Griffin, *1, 2 Timothy*, dz. cyt., s. 249.

⁸⁷ Czasownik ἀποκείμαι („odłożyć”) nawiązuje do terminologii męczeństwa – por. M. Dibelius, H. Conzelmann, *The Pastoral epistles*, dz. cyt., s. 121.

⁸⁸ Zauważa się wyraźną inkluzję między 2 Tm 4, 8 a 4, 1. W obu tekstach pojawia się ten sam termin ἐπιφάνεια – „pojawienie się”, „przyjście”. Dostrzega się zatem jedność literacką w 2 Tm 4, 1–8. W obu przypadkach chodzi bardziej o paruzję niż wcielenie Chrystusa – por. I. H. Marshall, P. H. Towner, *A critical and exegetical*, dz. cyt., s. 799, 810.

Jego nauczanie oraz życie były całkowicie spójne. Wiedział, że do końca będą mu towarzyszyć prześladowania i związane z nimi cierpienia. Działał jednak pod natchnieniem Ducha Świętego, dlatego wychodził im naprzeciw. Słowo, które przekazywał, było słowem łaski budującym Kościół i gwarantowało mu niezniszczalne dziedzictwo. Paweł okazał się w pełni pasterzem, przewidywał ataki z zewnątrz oraz z samego łona wspólnoty eklezjalnej. Miał całkowity dystans do pieniądza, a praca, którą wykonywał, była świadectwem jego darmowej posługi słowa i potrzebą wynikającą z woli Bożej, by wspierać ubogich. Jego misja miała charakter uniwersalny, kierował się ku Żydom i Grekom reprezentującym pogan. Wyróżniała go świadomość misterium Kościoła, jego bezcenna wartość. Dlatego polecał, by wykorzystać każdą okazję do proklamacji Ewangelii.

Syntezą jego życia jest trylogia: walka, bieg, meta wraz z czekającą nagrodą za prawość życia. Nauczanie, które zostawił, musi być strzeżone przez sukcesorów, podobnie jak nauka apostołów. Stanowi bowiem święty depozyt, regułę wiary i życia. Wraz ze śmiercią Apostoła Narodów istniało realne niebezpieczeństwo odpadnięcia od wiary i utraty kontynuacji w jej przekazie. Kościół potrzebował wyraźnego punktu odniesienia i znalazł go w osobie Pawła. W jego postawie zawarta jest odpowiedź na wszelki kryzys wiary oraz zagrażające Kościołowi herezje. Dziedzictwo, które zostawił, jest zobowiązujące dla następców, skoro znalazło swój wyraz w formie testamentu. Nie należy jednak absolutyzować Pawła. Jego funkcja jest bowiem pedagogiczna i apologetyczna. Nie odpowiada do końca prawdzie historycznej⁸⁹, ale spełnia swoją

⁸⁹ Sposób, w jaki został ukazany Paweł, nie pochodzi więc od niego. Z analizy Dz 20, 17–38 oraz 2 Tm 4, 1–8 wynika, że apostoł wychwalał siebie i swoje dzieło, ogłaszał się zwycięzcą, widział siebie jako postać wzorcową, która nie ma najmniejszej wątpliwości co do swojego sukcesu, bliskiej nagrody. Tymczasem sam Paweł wyrażał się o sobie bardzo skromnie (por. np. 1 Kor 15, 8–9). Dążył do mety i nagrody (por. Flp 3, 12–14). W kwestiach finansowych nie był całkowicie autonomiczny. Owszem, pracował (por. 1 Tes 2, 9; 1 Kor 4, 12), ale też przyjmował wsparcie pieniężne, wprawdzie nie od wszystkich wspólnot (por. 1 Kor 9, 12; 2 Kor 11, 9; 12, 13), ale od Kościoła w Filipi (por. Flp 4, 16).

funkcję w prezentacji dokonanej przez Łukasza oraz nieznanego nam autora Drugiego Listu do Tymoteusza.

Abstrakt

Duchowy testament Apostoła Narodów (Dz 20, 17–38; 2 Tm 4, 1–8)

Artykuł składa się z dwóch części. Zarówno pierwsza (Dz 20, 17–38), jak i druga (2 Tm 4, 1–5) traktują o apostołe Pawle i są ściśle ze sobą powiązane. Z punktu widzenia literackiego wspomniane perykopy z *Dziejów Apostolskich* oraz z *Drugiego Listu do Tymoteusza* przyjmują wartość testamentu, mimo że w przypadku *Dziejów* mamy do czynienia faktycznie z mową pożegnalną. Jednak jest ona ostatnim słowem skierowanym do starszych z Efezu, dlatego można ją uznać za testament. Zaprezentowana w tych tekstach postać Pawła, chociaż w niektórych fragmentach odbiega od historii, to jednak spełnia swoją funkcję zamierzoną przez autorów. Stanowi jasny punkt odniesienia dla Kościoła po-apostolskiego w czasach zmagania o prawdę i moralną postawę odpowiedzialnych za wspólnotę eklezjalną.

Słowa kluczowe: starsi, Kościół Boga, Ewangelia łaski Bożej, zdrowa nauka, wieniec sprawiedliwości

Abstract

The Spiritual Testament of the Apostle to the Nations (Acts 20:17–38; 2 Tim 4:1–8)

The article consists of two parts. Both, the (Acts 20:17–38) and (2 Timothy 4:1–5) refer to the Apostle Paul and are closely linked. From a literary point of view, these pericopes from the Acts and 2 Timothy adopt the value of a testament, even though in the case of Acts we are actually dealing with a farewell speech. However, it is the last word addressed to the elders of Ephesus and can therefore be regarded as a testament. The figure of Paul presented in these texts, although deviating from history in some passages, nevertheless fulfils its intended role. It provides a clear point of reference for the post-apostolic Church in times of struggle for the truth and the moral stance of those responsible for the ecclesial community.

Keywords: elders, Church of God, Gospel of God's grace, sound doctrine, wreath of righteousness




Bibliografia

- Barrett C. K., *The Acts of the Apostles. A Shorter Commentary*, London–New York 2002.
- Bock D. L., *Acts*, Grand Rapids, Michigan 2007 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Borse U., *1. und 2. Timotheusbrief, Titusbrief*, Stuttgart 1985 (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 13).
- Brox N., *Die Pastoralbriefe. 1 Timotheus, 2 Timotheus, Titus*, Regensburg 1989⁵ (Regensburger Neues Testament).
- Bruce F. F., *The Book of the Acts*, Grand Rapids, Michigan 1988 (The New International Commentary on the New Testament).
- Dibelius M., Conzelmann H., *The Pastoral epistles: a commentary on the Pastoral epistles*, Philadelphia 1972 (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Dupont J., *Il testamento pastorale di san Paolo. Il discorso di Mileto (Atti 20, 18–36)*, Roma 1980 (La Parola di Dio, 21).
- Fitzmyer J. A., *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Brescia 2003 (Commentari Biblici).
- Harežga S., *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa*, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny, 14).
- Knight G. W., *The Pastoral Epistles: a commentary on the Greek text*, Grand Rapids, Michigan 1992 (The New International Greek Testament Commentary).
- Iowino P., *Il discorso di Paolo a Mileto (At 20, 17–38)*, [w:] *La Parola di Dio cresceva (At 12, 24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, a cura di R. Fabris, Bologna 1988, s. 271–293 (Supplementi alla Rivista Biblica, 33).
- Kliesch K., *Apostelgeschichte*, Stuttgart 1986 (Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament, 5).
- Kurz w. S., *Dzieje Apostolskie*, przeł. z ang. D. Krupińska, Poznań 2021 (Katolicki Komentarz do Pisma Świętego).
- Lea T. D., Griffin H. P., *1, 2 Timothy, Titus*, Nashville 1992 (The New American Commentary, 34).
- Marshall I. H., Towner P. H., *A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistle*, Edinburgh 2004 (The International Critical Commentary).
- Marcheselli-Casale C., *Le Lettere Pastoralì. Le due Lettere a Timoteo e la Lettera a Tito. Introduzione versione, commento*, Bologna 1995 (Scritti delle Origini Cristiane, 15).
- Martin S., *Seconda Lettera a Timoteo*, [w:] *Nuovo Commentario Biblico. Atti degli Apostoli, Lettere–Apocalisse*, a cura di A. J. Levoratti, E. Tamez, P. Richard, Città Nuova, Roma 2006.
- Oberlinner L., *Der erste Timotheusbrief. Der zweite Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 2002 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament).
- Richard P., *Atti degli Apostoli*, [w:] *Nuovo Commentario Biblico. Atti degli Apostoli, Lettere–Apocalisse*, a cura di A. J. Levoratti, E. Tamez, P. Richard, Città Nuova, Roma 2006.

- Roloff J., *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981 (Das Neue Testament Deutsch).
- Rossé G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998.
- Schneider G., *Apostelgeschichte 9, 1–28, 31*, Freiburg–Basel–Wien 2002 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 2).
- Schnelle U., *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2013⁸.
- Weiser A., *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1986 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament).
- Yarbrough R. W., *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids, Michigan 2018 (The Pillar New Testament Commentary).
- Zmijewski J., *Die Apostelgeschichte*, Regensburg 1994 (Regensburger Neues Testament).

Soteriologia Teodoretą z Cyru w Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian

Dariusz Kasprzak OFMCap¹

 <https://orcid.org/0000-0003-0137-3514>  dariusz.kasprzak@upjp2.edu.pl
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Soteriologia antiocheńska, szczególnie ta w ujęciu Teodoretą z Cyru, jest dziwnie pomijana w opracowaniach naukowych². W *Komentarzu*

¹ **Dariusz Antoni Kasprzak OFMCap** – urodził się w 1966 roku w Krakowie, patrolog, historyk Kościoła, prof. dr hab. teologii. Obronił magisterium z teologii w zakresie historii Kościoła (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 1992), licencjat kanoniczny i doktorat z patrologii (Augustinianum, Rzym 1995, s. 1999), habilitację z teologii w zakresie patrologii (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2008). Uzyskał tytuł profesora nauk teologicznych (2019) i objął stanowisko profesora (2023). Z ważniejszych publikacji można przywołać: *The studies regarding monasticism and voluntary poverty in the patristic Church*, Kraków 2017; *The Pastors of the 5th century. A Comparative Study of the Pastoral Works of St. Peter Chrysologus and Salvian of Marseilles*, Kraków 2017; *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku*, Kraków 2017. Obszar zainteresowań naukowych: struktury Kościoła patrystycznego, patrystyczna i średniowieczna egzegeza i teologia biblijna; eschatologia i soteriologia oraz duchowość okresu patrystycznego. Obecnie pełni funkcję Kierownika Katedry Patrologii i Historii Kościoła Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

² Zagadnienia teologiczne w pismach Teodoretą są dziś badane głównie pod kątem egzegetycznym czy historycznym, mniej teologicznym. Z podstawowych prac dotyczących egzegezy biskupa Cyru można przywołać studia: P. Parvis, *Theodoretą*

do *Listu św. Pawła do Rzymian* autorstwa Teodoreta z Cyru spotykamy schemat soteriologii opisującej, jak Bóg za sprawą Jezusa Chrystusa przywrócił człowieka grzesznego do jedności ze sobą. Ta antyczna refleksja biskupa Cyru nad znaczeniem tekstu Pawłowego wydaje się istotna także w dzisiejszym dyskursie o zbawieniu i usprawiedliwieniu człowieka przez Boga. Dlatego w niniejszym artykule, po zarysowaniu biogramu Teodoreta z Cyru (§ 1), dokonam krótkiej charakterystyki jego egzegezy (§ 2), by następnie przejść do teologicznego omówienia wątków soteriologicznych obecnych w komentarzu (§ 3).

1. Postać Teodoreta, biskupa Cyru

Teodoret (393–466), mnich, a od 432 roku biskup Cyru w północnej Syrii, broniąc swego przyjaciela Nestoriusza, biskupa Konstantynopola (428–431), nie uznał potępiającego go wyroku cyrylowej sesji soboru efeskiego z 431 roku. W konsekwencji został pozbawiony urzędu, a następnie formalnie złożony z funkcji biskupa przez tzw. synod zbórcki w Efezie z 449 roku. Za zgodą cesarza Teodozjusza II udał się do monasteru w Nikertai. Po interwencji papieża Leona wrócił jednak do zarządu biskupstwem Cyru. Sobór chalcedoński w 451 roku zatwierdził go jako prawowiernego, jednak za cenę potępienia Nestoriusza. Monofizyci widzieli w nim, obok Diodora z Tarsu i Teodora z Mopsuestii, swego głównego wroga. Dlatego też politycznym postanowieniem cesarza Justyniana, aby doprowadzić do pojednania z monofizytami (do

commentary on the epistles of St. Paul: historical setting and exegetical practice, Oxford 1975; J. N. Guinot, *Les sources de l'exégèse de Théodoret de Cyr*, „Studia Patristica” 25 (1991), s. 72–94. Z opracowań dotyczących monastycyzmu syryjskiego ważne są dzieła: P. Canivet, *Le monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977 i S. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition*, New York 2012. Ze studiów teologicznych warto wymienić te dotyczące chrystologii Teodoreta: P. B. Clayton, *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007 (Oxford Early Christian Studies); V. Vranic, *The Constancy and Development in the Christology of Theodoret of Cyrrhus*, Leiden–Boston 2015.

czego nie doszło) został potępiony przez sobór, który lepiej, żeby się nie odbył; chodzi o niesławny Sobór Konstantynopolitański II. Ostatecznie został zrehabilitowany przez Sobór Konstantynopolitański III w 680 roku³.

2. Wprowadzenie do egzegezy Teodoretą z Cyru

Teodoretą uważa się za najwybitniejszego przedstawiciela egzegezy antiocheńskiej IV wieku. Wystrzegął się w niej radykalizmu i literalizmu Teodora z Mopsuestii, w cytowaniu fragmentów biblijnych był bardziej powściągliwy od Jana Chryzostoma, posługiwał się typologią i alegorią, korzystał z dorobku zarówno syryjskiej egzegezy (Diodor z Tarsu, Teodor z Mopsuestii, Jan Chryzostom), jak i tej aleksandryjskiej (tu głównie Orygenes). W swej metodzie teologicznej dążył do syntezy i zestawienia ówczesnej teologii (choć nie wymieniał jej twórców). To wszystko sprawiło, że jego komentarz, jednolity stylistycznie i językowo, stał się typowym przykładem antiocheńskiej egzegezy literalnej, w której nowością jest lektura tekstów Starego Testamentu w kluczu chrystologicznym (dlatego przy interpretacji stosuje się alegorezę i rozwija wątki dogmatyczne).

Egzegeza Nowego Testamentu u Teodoretą jest bardziej dosłowna, nie ma tu alegorezy, ale można doszukiwać się w niej sensu chrystologicznego. W komentarzu biskupa Cyru do tekstów Pawła dostrzegamy wpływ idei Platona oraz odwoływania się do terminów o charakterze

³ Por. Y. Azéma, *La date de la mort de Théodoret de Cyr*, „Pallas” 31 (1984), s. 137–155; M. Parmentier, *A Letter From Theodoret Of Cyrus To The Exiled Nestorius (Cpg 6270) in a Syriac version*, „Bijdragen” 51 (1990) nr 3, s. 234–245; T. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor 2002; J. W. Żelazny, *Apelacja Teodoretą do papieża Leona*, „Vox Patrum” 46–47 (2004), s. 335–346; I. Pásztori-Kupán, *Theodoret of Cyrus*, London–New York 2006, s. 3–80; A. M. Schor, *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley–London 2011; P. Szewczyk, *Wstęp*, [w:] *Teodoret z Cyru, O herezjach*, tłum. P. Szewczyk, Kraków 2016, s. 9 (Źródła Myśli Teologicznej, 77).

dogmatycznym, co było typowe dla antiocheńskiej szkoły egzegezyjnej⁴. Teodoret, który podejmując za Pawłem apostołem kolejne prawdy wiary, teologicznie interesowały szczególnie zagadnienia chrystologiczno-soteriologiczne⁵. W swych komentarzach biskup Cyru poruszał powyższe tematyki, pojmując je jako przekaz samej wiary chrześcijańskiej⁶.

Teodoret, komentując teksty Pawłowe, chciał najpierw ukazać opinie samego Pawła, a dopiero potem własne. Czynił to poprzez analizę tekstu biblijnego słowo po słowie, często przytaczając całe zdania, rzadziej tylko część zdania biblijnego lub dwa–trzy zdania razem. Teodoret, starając się właściwie odczytać myśli Pawła, dążył do określenia właściwego kontekstu myśli autora natchnionego najpierw w węższym (teksty Pawłowe wyjaśniane innymi tekstami Pawłowymi), a następnie w szerszym zakresie (teksty Pawłowe wyjaśniane innymi tekstami biblijnymi). Taka interpretacja tekstu biblijnego wynikała zaś u niego z ogólnej zasady, że Pismo Święte wyjaśnia się Pismem Świętym, biorąc

⁴ Por. J.-N. Guinot, *Lexégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1997; M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 194–204; A. Baron, *Egzegeza Listów Pawłowych Teodoreta z Cyru*, [w:] Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona, Hebrajczyków*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2001, s. 5–53 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 20); N. Siniosoglou, *Plato and Theodoret. The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge–New York 2008.

⁵ Por. P. B. Clayton, *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon*, Oxford 2007; G. N. Gotsis, G. A. Merianos, *Wealth and Poverty in Theodoret of Cyrrhus' On Providence*, „*Journal of Eastern Christian Studies*” 59 (2007) nr 1–2, s. 11–48; D. Fairbarin, *The Puzzle of Theodoret's Christology. A Modest Suggestion*, „*The Journal of Theological Studies*” 58 (2007) nr 1, s. 100–133; R. Perhai, *The Constancy and Development in the Christology of Theodoret of Cyrrhus*, „*Zeitschrift für antikes Christentum*” 20 (2016) nr 1, s. 182–186; V. Cristescu, *The Person of Jesus Christ and His Salvific Action in Theodoret of Cyrus' dispute with St. Cyril of Alexandria*, „*Teologia*” 74 (2018), s. 103–118.

⁶ Por. J.-N. Guinot, *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*, dz. cyt., s. 466–522.

pod uwagę logiczną zgodność tekstu i jego następstwo (ἀκολουθία) oraz harmonijność (ἀρμονία) i łączność (συμφωνία) z innymi tekstami⁷.

3. Soteriologia Teodoreta w *Komentarzu do Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian*

Zbawienie i wiara. Teodoret w przedmowie do księgi I swojego *Komentarza do Listu do Rzymian* podkreślił, że w doczesności kwestia zbawienia jest dostępna mentalnie jedynie dla ludzi wierzących, a niewierzący będą z niej drwić: „Tajemnica Bożego wcielenia jest dostojna i czcigodna dla tych, którzy szczerze uwierzyli, poucza nas bowiem jasno o miłości Boga do człowieka. Ci zaś, których otacza mgła niedowiarstwa i którzy jeszcze nie przyjęli blasku wewnętrznej światłości, drwią sobie ze spraw, których nawet zastępy aniołów nie są w stanie należycie wysławić”⁸.

Komentując te słowa, według schematu wyjaśniania jednego tekstu Pawła innym tekstem tegoż apostoła, bp Cyru podkreślał, że Bóg jest przez Pawła ukazywany (por. Rz 3, 21–8, 39) jako „Bóg nasz” i „Zbawiciel”, który objawia się ludziom nie po to, aby ich osądzać i potępić, lecz po to, „aby udzielić odpuszczenia grzechów, zapowiedzieć unicestwienie śmierci i obiecać życie wieczne”⁹. Uzupełniając ten wstęp 1 Kor 1, 18,

⁷ Por. A. Baron, *Wprowadzenie*, [w:] Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1997, s. 7–8 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 5); M. C. Paczkowski, *Egzegeza „Corpus Paulinum” Teodoreta z Cyru*, [w:] *Święty Paweł Apostoł w ujęciu wybranych Ojców Kościoła*, red. W. J. Sztyk, Katowice 2010, s. 118–138; A. Lorrain, *Le commentaire de Théodoret de Cyr sur l'Épître aux Romains. Études philologiques et historiques*, Berlin–Boston 2018 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 179).

⁸ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, wstęp, s. 21.

⁹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, s. 21; por. I, 1, 17A, s. 30: sprawiedliwość nie zostaje dana, lecz objawia się, staje się jawna dla wierzących w ewangelię.

owo zasugerowane dostępowanie zbawienia wynika i pochodzi z miłości Boga do człowieka, ale ze strony człowieka jest wyborem wiary. Jednak wybór ten był utrudniony dla Greków lub pogan (por. Rz 1, 18–32), bo „jawnie zniszczyli zdolność rozeznania między dobrem a złem [...] oraz przekroczyli prawo naturalne”¹⁰, a dla Żydów (por. Rz 2, 1–3, 20), bo co prawda otrzymali spisana naukę prawa Bożego, „ale nie chcieli czerpać z niej korzyści”¹¹.

Teodoret podkreślał za Pawłem (por. Rz 1, 3–5), że objawiona przez Boga Ewangelia o Chrystusie jako „Ewangelia Boża” jest głoszona poganom i Żydom jako „dobra nowina pojednania z Bogiem, pokonania szatana, odpuszczenia grzechów, unicestwienia śmierci, zmartwychwstania umarłych, życia wiecznego i królestwa niebieskiego”¹². „Ewangelia Bożego Syna”, poręczona wymienioną powyżej obfitości dóbr realizuje się przez „przedwiecznego Boga – Słowo, które stało się człowiekiem”¹³ (Ἐνανθρωπήσας Θεὸς Λόγος), sformułowanie typowe dla teologii *Logos-anthropos*. Paweł jako apostoł został ustanowiony przez Chrystusa keryksem (κηρυξ), czyli „nauczycielem, heroldem, zwiastunem”, gdyż zarówno jemu, jak i innym apostołom Chrystus „powierzył nam zbawienie wszystkich pogan oraz udzielając stosownej do głoszonego posłania łaski, aby ci, którzy przyjmują naukę, słuchali nas i uwierzyli słowu”¹⁴. Przyjęcie tej nauki, w myśl Rz 1, 1–7, przez pośrednictwo apostołów było zdaniem Teodoreta „łaską Bożą, gdyż dzięki niej właśnie wszyscy co uwierzyli, dostąpili zbawienia”¹⁵.

¹⁰ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, s. 21.

¹¹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, s. 21.

¹² Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 1B, s. 24.

¹³ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 3, s. 24.

¹⁴ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 5, s. 26.

¹⁵ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 7B, s. 24; IV, 11, 32, s. 105: „Jednakże jednych i drugich [tj. i pogan, i Żydów],

Ludzie przez przyjęcie wiary w Jezusa stają się Jego braćmi¹⁶, a usprawiedliwienie przez wiarę prowadzi wierzących do obdarzenia ich chwałą¹⁷. Zbawienie dokonane w Jezusie obejmuje wszystkich ludzi – zarówno Żydów, jak i Greków – tych, którzy pragną tego zbawienia. Dla każdego człowieka dokonuje się ono jednostkowo przez przyjęcie wiary w Jezusa¹⁸. W komentarzu do Rz 1, 16–17 Teodoret podkreślił, że przez ewangelię objawia się sprawiedliwość Boża w tajemnicy planu Bożego: „Bóg bowiem nie ustanowił naszego zbawienia mocą swoją, ani rozkazem czy postanowieniem nie pokonał potęgi śmierci, lecz ze sprawiedliwością połączył miłosierdzie”¹⁹ – to Jezus – „jednoro-dzone Słowo Boże, przyodziawszy się w naturę Adama, zachowało ją wolną od skalania jakimkolwiek grzechem i złożyło ją w ofierze za nas, a spłaciwszy dług, z tą samą naturą związany, usunęło dłużniczy zapis jednakowo obciążający wszystkich ludzi”²⁰. Zbawienie, tu rozumiane przez Teodoret z Cyru jako usprawiedliwienie wszystkich ludzi od winy ich grzechu rajskiego, dokonało się w ludzkiej naturze Jezusa, wolnej od jakiegokolwiek grzechu, i w Jego ofierze za nas, uwalniającej naszą naturę – przez Jezusa – od zaciągniętego w naturze długu grzechu. Grzech ludzki dokonał się i dokonuje się zawsze w naturze: „zarzut skierowany pod adresem wszystkich innych ludzi: że bez skrupułów

choć należała się im zagłada, Bóg uznał za godnych zbawienia, jeśli tylko zechcą uwierzyć” (komentarz do Rz 11, 32).

¹⁶ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 8, 29, s. 81: „Jako Bóg nie ma też braci, jako Człowiek natomiast braćmi zwie tych, którzy uwierzyli” (por. Rz 8, 29; Mt 12, 50; Mk 3, 35; Łk 8, 21).

¹⁷ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 8, 30, s. 81: „Niechaj jednak nikt nie twierdzi, że uprzednia wiedza Boża była przyczyną tego wszystkiego”. Teodoret odrzuca tu predestynacjonizmu do zbawienia i potępienia.

¹⁸ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 17A–17B, s. 30.

¹⁹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 17A, s. 30.

²⁰ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 17A, s. 30.

przekroczyli prawo, które Stwórca zaczepił w [ludzkiej] naturze²¹. Ludzie w swej naturze są obdarzeni od ich stworzenia przez Boga „rozumem oraz zdolnością oceny i umiejętnością rozróżniania między dobrem a złem²², od jej stworzenia ludzka „natura posiadała zdolność rozróżniania dobra i zła²³, „natura bowiem pouczyła ich [ludzi] o dwóch sprawach: że Bóg jest Stworzycielem wszechrzeczy i że należy unikać nieprawości, a dążyć do sprawiedliwości²⁴. Co więcej, ludzie ową zdolność do odróżniania dobra od zła wykorzystują we własnej, ustanowionej przez siebie władzy sądowniczej (komentarz do Rz 2, 1–3): „macie wszakże tak głębokie rozeznanie w tym, co dobre i złe. Trzeba jednak wiedzieć, że wydając wyrok na innych grzeszników, również sami mu podlegacie: ośmielacie się bowiem popełniać takie samo bezprawie²⁵”.

Dobre wybory za prawem Bożym – na drodze „pobożności i cnoty” potwierdzają sprawiedliwi uznani przez Boga. Złych wyborów, od Adama, Ewy, Kaina, dokonują ludzie niekierujący się prawem Bożym, co potwierdza już od Adama ludzkie sumienie: „Gdy oto Adam przekroczył przykazanie i skosztował owocu, którego mu zakazano, próbował się ukryć, ponieważ dręczyło go sumienie, powołany zaś przed sąd nie wypierał się swego uczynku, nie próbował usprawiedliwiać się niewiedzą, lecz na kobietę zrzucił winę za przestępstwo²⁶”.

Ludzie, pomimo wymienionych władz natury oraz nauczycieli przypominających im o prawie Bożym, „nie skorzystali z tego należycie”,

²¹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 17B, s. 30.

²² Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 17B, s. 31.

²³ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 17B, s. 30.

²⁴ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 18, s. 31.

²⁵ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 2, 1, s. 35.

²⁶ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 17B, s. 31.

dlatego Bóg grozi grzeszącym karą, co Teodor, komentując Rz 1, 18, określił: „karą [...], aby tym określeniem wzbudzić bojaźń u tych, którzy postępują opornie”²⁷. W postawie bojaźni Bożej grzesznik może się nawrócić do Boga, ale może też tak zakłamać samego siebie, że przyjmie postawę bezbożności i nieprawości, a przez to utraci łaskę Bożą (komentarz do Rz 1, 21–25)²⁸. W komentarzu do Rz 2, 3–4 Teodoret oznajmił mądrościowo, że Bóg jako „sprawiedliwy Sędzia w stosownym czasie wymierzy karę każdemu, kto przekracza prawo”, nie dokonuje się to szybko i od razu, gdyż „[Bóg] bowiem zwleka i okazuje cierpliwość czekając na twe nawrócenie”²⁹. Bóg czeka zatem na nawrócenie każdego grzesznika, co potwierdził dalej sam Paweł: „nie chcąc wiedzieć, że dobroć Boża chce cię przywieść do nawrócenia?” (Rz 2, 4).

W Pawłowej pedagogice wzmocnieniem pozytywnym dla moralnych wysiłków człowieka jest teza z Rz 2, 7, że „tym, którzy przez wytrwałość w dobrych uczynkach szukają chwały, czci i nieśmiertelności – życie wieczne”. Teodor skomentował ją etycznie: jako uwagę Pawła o wartości ludzkich wysiłków moralnych („poczył tutaj o wysiłkach związanych z cnotą i ukazał nagrodę”³⁰), szczególnie zwracając uwagę na ludzką wytrwałość w dobrych uczynkach, wytrwałość w cnocie przez jej doskonalenie, gdyż za chwilowy (doczesny) trud wierzący praktykujący cnotliwe życie zyskuje jako nagrodę życie wieczne, chwałę, cześć i nieśmiertelność³¹.

Natomiast ludziom przekornym, którzy nie chcą iść za prawdą i oddają się nieprawości, Paweł zapowiadał Boży gniew i oburzenie (por. Rz 2, 8). Teodoret, komentując ten fragment *Listu do Rzymian*,

²⁷ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 18B, s. 31.

²⁸ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 1, 25, s. 33.

²⁹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 2, 4A, s. 35.

³⁰ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 2, 7, s. 36.

³¹ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 2, 7, s. 36; IV, 11, 29, s. 105.

uznał, że Paweł „surowych gróźb związanych z występkiem nie skierował pod adresem tych, którzy przypadkowo dopuszczają się jakiegoś wykroczenia, lecz przeciw tym, którzy zapamiętałe je popełniają”³². Teodoret, idąc za myślą Rz 2, 9–24, krytykował religijny formalizm tych Żydów, którzy odwołują się jedynie do swego pochodzenia, ale nie spełniają uczynków wynikających z prawa mojżeszowego, bo taka postawa nie ma wartości usprawiedliwiającej przed Bogiem: „stwierdziwszy więc, że obrzezanie dano jako znak, a później stało się ono zbędne, dowodzi z kolei, że również nazwa «Żyd» nie posiada żadnej wartości”³³ zbawczej.

Ekonomia zbawienia. Teodoret z Cyru wyprowadził schemat Pawłowej soteriologii poprzez streszczenie myśli Pawła z Rz 3, 9–6, 11: „w Bożych zarządzeniach” lub „w Bożych zamysłach” (οἰκονομία) zawiera się miłość do ludzi. Wcielenie naszego Boga i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, było konieczne dla wszystkich ludzi. Dla pogan – bo przekroczyli prawo naturalne, dla Żydów podległych Prawu – bo przekroczyli objawione Prawo mojżeszowe. Przekroczywszy owe prawa jedni i drudzy zasługiwali na najsurowszą karę (por. Rz 1, 18–2, 29). Jednak Bóg, który ustanowił owe prawa, postępuje z ludźmi jak „doskonały lekarz”: najpierw wyjaśnia ludziom, na czym polega choroba, potem stosuje uzdrawiające lekarstwo. Postępuje również jako „doskonały pedagog”: najpierw gani nieprawość przekraczających oba prawa,

³² Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 2, 9, s. 36.

³³ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., I, 2, 27, s. 39; Teodoret wrócił do tej tematyki w IV księdze swego komentarza do Rz: zbawienie obiecane Żydom jest prawdziwe, bo są dziećmi Bożymi (Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., IV, 9, 6), ale przez swe wybory („nie naśladowali cnoty przodków”, Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., IV, 9, 14), ale tylko ich reszta będzie zbawiona, bo odrzucili zbawienia dokonanego Chrystusie (Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., IV, 9, 28), bo usprawiedliwienie przez Prawo się skończyło, a obecnie dokonuje się usprawiedliwienie przez wiarę według łaski (Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., IV, 10, 3).

wykazuje ich winę i to, że „zasługują na karę”, a „dopiero potem przekazuje lekarstwo wiary”³⁴.

Ukryta tajemnica Bożych zamysłów, poświadczona przez Prawo i Proroków (por. Rz 3, 21), jak oznajmił Paweł w Rz 3, 22–24: „to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy: wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie”.

Stwierdzenia te, jak teologicznie je rozumiemy, są fundamentalne dla chrześcijańskiej soteriologii. Komentarz Teodoret do powyższego tekstu Pawła wydaje się powściągliwy: „Zestawiając łaskę z Prawem, ukazał wspaniałość zwycięstwa, gdyż, jak dowodzi, świadkiem łaski jest samo Prawo i Prorocy”³⁵; „przez wiarę w Jezusa Chrystusa korzystają ze sprawiedliwości ci wszyscy, którzy jej pragną, zarówno Żydzi, jak i Grecy”³⁶; (do Rz 3, 23) „w krótkim zdaniu wskazał, że wszyscy podlegają oskarżeniu i wszyscy potrzebują łaski”³⁷; (do Rz 3, 24) „Jedynie bowiem przez wiarę otrzymaliśmy odpuszczenie grzechów, ponieważ Pan Chrystus oddał swoje ciało jako wykup za nas”³⁸. Teodoret zatem powtórzył fundamentalne stwierdzenia soteriologii Nowego Testamentu: wszyscy ludzie zgrzeszyli (i ci żyjący pod prawem naturalnym, i ci żyjący pod prawem objawionym), a jedyną ich zasługą za te występki jest możliwa kara. Zbawienie ludzi od ich grzechów, będące częścią tajemniczych Bożych zamysłów lub zarządzeń (oikovoμία), realizuje się na drodze łaski, darmowo, „przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 3, 24), na drodze oddania przez Chrystusa swego

³⁴ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, wstęp, s. 41; por. Ps 142, 2; Ps 52, 3; Ps 53, 4; Ps 5, 10; Ps 139, 4.

³⁵ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 21 s. 45.

³⁶ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 22A, s. 45.

³⁷ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 23, s. 45.

³⁸ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 24, s. 45.

ciała jako wykupu za nas. Tego zbawienia ludzie dostępują przez wiarę w Jezusa Chrystusa. I jest to sprawiedliwość Boża, w której zawiera się miłość do ludzi.

Słowa, że Chrystus jest z Bożego ustanowienia „narzędziem prześlania przez wiarę mocą Jego krwi” (Rz 3, 25a), Teodoret skomentował, odnosząc się do złotej listwy – czyli prześlalalni – umieszczonej na Arce Przymierza (por. Wj 25, 17; 26. 36). „Starożytna prześlalalnia, jako przedmiot nieożywiony, nie miała krwi, natomiast spadały na nią krople krwi ofiar” to „określenie [narzędzie prześlania] odnosi się do Chrystusa jako do Człowieka, a nie do Boga. Jako Bóg bowiem sam udziela odpowiedzi za pośrednictwem prześlalalni, tytuł „narzędzia prześlania” otrzymał zaś jako człowiek, podobnie jak inne określenia: „owca”, „baranek” (por. Dz 8, 32; Iz 53, 7), „grzech” (2 Kor 5, 21), „prekłęństwo” (por. Ga 3, 13) i tym podobne”³⁹. Chrystus, będąc równocześnie Bogiem i człowiekiem określanym wspomnianymi terminami, dokonał naszego zbawienia własną krwią, a od ludzi żąda tylko wiary⁴⁰.

„Prawo ustępuje przed łaską”⁴¹ (por. Rz 3, 27), dlatego „Bóg dał ludziom prostszy środek wiodący do zbawienia – wiarę”, „Nowe Prawo nazwano Przymierzem, ono bowiem orzeka, że należy wierzyć w Chrystusa”⁴², a „Bóg wszystkich, jeden Stwórca wszystkich [...]

³⁹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 25A, s. 46.

⁴⁰ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 25A, s. 46.

⁴¹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 26B, s. 46.

⁴² Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 27B. 27C, s. 47. Teodoret za Pawłem wraca do tej tematyki w IV księdze swego komentarza: życie zgodne z Prawem ze względu na uczynki nie przyniosło Żydom usprawiedliwienia, zbawienie przyniosła im łaska Boga; zbawienie nazywa się łaską, bo dokonuje się dzięki Bożej szczodroblewości (por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., IV, 11, 5–7); Izrael który polegał na Prawie nie osiągnął celu, wbrew Prawu teraz zachowuje Prawo, i wcale nie uzyskuje usprawiedliwienia; cel osiągnęli ci spośród nich, którzy uwierzyli, pozostali pogrążyli się w zatwardziałości niewiary (Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., IV, 11, 7A–11); Teodoret podkreślił,

zbawia więc wszystkich, którzy wierzą (por. Rz 3, 28)⁴³. „Spełnianie dobrych uczynków [uczynków dokonanych w ciele] przynosi wieńiec [chwały] tym, którzy ich dokonują, ale nie ujawnia miłości Bożej względem ludzi. Wiara zaś ujawnia jedno i drugie”⁴⁴ (komentarz do Rz 4, 1–2). Przykładem takiej postawy był np. patriarcha Abraham, który uzyskał przed Bogiem usprawiedliwienie przez wiarę, a sam żył przecież przed ustanowieniem Prawa mojżeszowego⁴⁵. Pielęgnowanie cnoty nie daje zbawienia (bo jest ono darmo ofiarowane przez wiarę), ale zapewnia wynagrodzenie, które przez Pawła zostało „określone jako chwała” za trudy, przykrości, udręki, prześladowania czy śmierć⁴⁶ (komentarz do Rz 5, 1–2). Przez postawę pielęgnowania cnoty w przeciwnościach wytrwałość w uciskach wyrabia się wypróbowaną cnotę, a ta wyrabia nadzieję; „nadzieja nie przynosi wstydu” (komentarz do Rz 5, 3–5), gdyż człowiek wierzący, który w wierze i nadziei przezwycięża doczesne trudności „utwierdza się w nadziei dóbr przeszłych”⁴⁷.

Adam jest figurą (τύπος) Chrystusa, i jak za Adamem w grzech, karę i śmierć „poszedł cały rodzaj ludzki”, tak „wszyscy ludzie mają udział w zmartwychwstaniu Pana Chrystusa”⁴⁸, a „sprawiedliwość Zbawiciela

komentując Rz 11, 12, „wszyscy przecież łatwiej by uwierzyli, gdyby Żydzi już się nie przeciwstawiali, lecz razem z nami głosili prawdę” (Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., s. 101), i dodał przy komentarzu do Rz 11, 15: „gdyby wszyscy Żydzi zechcieli uwierzyć, nie pozostałoby nic innego, jak tylko czas zmartwychwstania umarłych” (Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., s. 102; por. Mk 24, 14).

⁴³ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 3, 30, s. 47.

⁴⁴ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 4, 2, s. 48.

⁴⁵ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 4, 5, s. 48.

⁴⁶ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 5, 1, s. 52.

⁴⁷ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 5, 3B, s. 53.

⁴⁸ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 5, 16–17, s. 56.

przyniesie wszystkim ludziom życie”⁴⁹. Chrystus poniósł swą zbawczą ofiarę raz („umarł jeden raz i nie może umrzeć powtórnie”⁵⁰), dlatego chrześcijanie na znak tego przyjmują jeden chrzest, w którym następuje odpuszczenie grzechów⁵¹.

Walka z grzechem po chrzcie. Teodoret, komentując w trzeciej księdze swego traktatu Rz 6, 12–8, 39, poszedł za teologią Pawłową: chrzest to śmierć grzechowi (Rz 6), każdy wierzący przez doczesność toczy walkę i uwalnia się od grzechu, prawa i śmierci (Rz 7), nie jest w tej walce sam, gdyż jako chrześcijanin jest zamieszkały przez Ducha i jako taki jest Synem Bożym (Rz 8). W perspektywie soteriologicznej biskup Cyru podkreślał doczesność owej walki duchowej odbywanej w śmiertelnym ciele: nie potrwa ona długo, skoro ciało doznaje śmierci, to jest ona kresem pokus ze strony złych myśli i nic człowiekowi nie każe wtedy trwać w zależności od grzechu („tyranii grzechu”), ulegać mu i wzbudzonym przezeń cielesnym pożądliwościom⁵². Teodoret za Pawłem (Rz 6, 13) uznał, że „ciało nie jest złe, lecz jest dziełem dobrego Boga”, a jeśli „dusza kieruje nim dobrze i należycie, ciało może służyć Bogu”⁵³, a jego zmysły i członki, dając posłuch Bożej prawdzie, nastrojają się na pełnienie Bożej woli i sprawiedliwości, co jest wyrazem ich nawrócenia (por. Rz 6, 15–17)⁵⁴.

Rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem dokonuje się w rozumie: „umiejętność rozróżniania między dobrem a złem jest cechą istot obdarzonych rozumem, gdyż istoty pozbawione rozumu z natury swej

⁴⁹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 5, 18, s. 48.

⁵⁰ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 5, 9, s. 59.

⁵¹ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., II, 5, 9, s. 59.

⁵² Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 6, 12, s. 61.

⁵³ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 6, 13C, s. 62.

⁵⁴ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 6, 17, s. 63.

nie posiadają tej zdolności”⁵⁵. Prawo uczy człowieka, co jest złe (lecz przez to samo w sobie nie jest złe), „zły jest grzech, który jest sprawcą śmierci. Przyczyną zaś grzechu jest skłonność naszej wolnej woli ku temu, co występne”⁵⁶. Cnoty, szczególnie ta umiarkowania, pobudzają wierzących do miłości Bożej, a ich brak powoduje „przekroczenie miary” w uczynkach i popadnięcie w grzech. Teodoret posłużył się tutaj platońskim obrazem rozumu-woźnicy w człowieku, który poprzez lęk przed Bożym gniewem powściągał przerost ludzkiej żądz⁵⁷.

Na tej drodze doczesnej walki duchowej człowiek wierzący nie jest sam, zdany tylko na moralne wybory rozumu. Jako chrześcijanie, usynowieni przez Boga, mogą się do Niego zwracać jako Jego małe dzieci, a sam Duch, który został im dany w wierze i chrzcie, potwierdza łaskę duchową daną wierzącym, a także ich dziecięctwo Boże oraz zapowiedź przyszłego dziedzictwa z Bogiem w wieczności⁵⁸. Otrzymawszy od Boga „wielorakie poręczenie przyszłych dóbr [...] łaskę Ducha”, chrześcijanie oczekują „w nadziei” pełnego wyzwolenia: teraz otrzymali imię przybranych synów, w wieczności „zwielokrotnionej łaski Ducha”, wyzwolenia z zepsucia ciał i ich nieśmiertelności. Dlatego oprócz kierowania się wyborami rozumowymi winni też zaufać „Temu,

⁵⁵ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 7, 12, s. 68.

⁵⁶ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 7, 13C, s. 69.

⁵⁷ Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 7, 17, s. 68: „Dlatego też Pan wszechrzeczy przy pożądaniu postawił gniew, aby ten powściągnął przerost żądz. Jednak także gniew wymaga środka, który by powściągał jego niepohamowanie. Jak – weźmy taki przykład – do rzeczy bardzo zimnej dodajemy czegoś ciepłego, a nadmierne gorąco miarkujemy zimnem, tak samo Bóg Stwórca, przydając nam te dwie namiętności, krańcowo sobie przeciwstawne pouczył, że brak umiaru w jednej należy powściągać drugą. Za przewodnika bowiem dał im rozum, niczym woźnicę koniom, i nałożył na nie jarzmo służby, polecając, aby ją pełniły z umiarem”; por. Platon, *Fajdros* 27–28; W. Dobosz, *Rozum jako naturalna droga do wiary – zapomniana koncepcja Teodoreta z Cyru*, „Vox Patrum” 71 (2019), s. 155–184.

⁵⁸ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 8, 15–19, s. 76–78.

który dźrzy ster wszechrzeczy” i „wzdychali powodowani mieszkającą w was łaską” (por. Rz 8, 27)⁵⁹. Ojczyzną chrześcijan jest niebo, skąd oczekują przyjścia Zbawiciela, który przekształci przy przyjściu ich ciała na podobne do jego chwalebne go ciała, „podobni do obrazu [...] Syna, to znaczy do ciała Syna”⁶⁰.

Zakończenie

Teodoret w swym komentarzu do *Listu do Rzymian* rozwinął Pawłowe tematy soteriologiczne: zbawienie a wiara jednostki (Rz 1, 1–3, 8); ekonomia zbawienia (Rz 3, 9–6, 11) i walka z grzechem po chrzcie (Rz 6, 12–8, 39). Biskup Cyru, komentując soteriologię Pawła, nie odchodził w swych rozważaniach od głównych linii soteriologii apostoła: zbawienie dokonało się już w Jezusie Chrystusie, jest wyłącznym dziełem Boga za sprawą Jezusa Chrystusa, który usprawiedliwia wierzących w Niego; skutkiem tego usprawiedliwienia z wiary jest trwanie w pokoju z Bogiem, zachowanie od gniewu Bożego, unikanie grzechu, obdarzenie chwałą.

Teodoret duszpastersko szczególnie podkreślił kwestię osobistego wyboru człowieka za Bogiem, dokonywanego w wierze. Zbawienie w Chrystusie, nawet jeśli się już dokonało, to indywidualny wybór. Główna teza Teodoreta została tu sformułowana za Pawłem: zbawienie jest dla wierzących, niewierzący w doczesności z samej nawet kwestii zbawienia będą drwić. Poganie będą niszczyli swe sumienie, przekraczali prawo naturalne, a wierzący (jak Żydzi) nie będą chcieli z niego korzystać. Kwestia zbawienia to też motyw przewodni osobistego uwierzenia Bogu w Jego zapowiedzi zawarte w Ewangelii Chrystusa. Jest ona głoszona wszystkim ludziom jako wybawienie: dobra nowina pojednania z Bogiem, pokonania szatana, odpuszczenia grzechów,

⁵⁹ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 8, 23–27, s. 79–80.

⁶⁰ Por. Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, dz. cyt., III, 8, 29, s. 81.

unicestwienia śmierci, zmartwychwstania umarłych, życia wiecznego i królestwa niebieskiego. Tego zbawienia ludzie dostępują jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa.

Teodoret w swym komentowaniu soteriologii Pawłowej uwypukla, że w zamiśle Boga zbawienie ludzi dokonało się „przez” i „w” Jezusie Chrystusie. Jeśli grzech dokonał się w naturze ludzkiej, tak zbawienie dokonało się w naturze ludzkiej Jezusa. Bóg w dziele swej sprawiedliwości połączonej z miłosierdziem dokonał zbawienia poprzez Wcielenie Słowa Bożego Jezusa Chrystusa, który przez przyjęcie ludzkiej natury i dobrowolną ofiarę w śmierci spłacił dług związany z ludzką naturą. Dokonał tego tylko Jezus – „przedwiecznego Boga – Słowo, które stało się człowiekiem” (typowe określenie teologii antiocheńskiej). Po chrzcie walka ze złem dokonuje się przede wszystkim w umyśle chrześcijan, wierzący nie jest w niej sam, ale jako przybrane dziecko Boże jest wspomagany w niej przez Ducha, i w nadziei oczekuje przyjścia Zbawiciela z nieba.

Abstrakt

Soteriologia Teodoret z Cyru w Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian

Teodoret w *Komentarzu do Listu do Rzymian* streścił soteriologię Pawła z Tarsu. Stwierdził, że głoszona poganom i żydom Ewangelia, objawiona przez Boga, jest dobrą nowiną pojednania człowieka z Bogiem, pokonania szatana, odpuszczenia ludzkich grzechów, unicestwienia śmierci, zmartwychwstania umarłych, życia wiecznego i królestwa niebieskiego. Ta ewangelia realizuje się przez przedwiecznego Boga – Słowo, które stało się człowiekiem. Przyjęcie tej nauki jest łaską Bożą, a ci, którzy uwierzyli w nią, dostąpili zbawienia. Dobre wybory człowieka, realizowane na drodze pobożności i cnoty, potwierdzają nawracanie się człowieka do Boga. Wyrwałe wysiłki moralne człowieka przybliżają go do Boga. Nie mają jednak wartości zbawczej, bo zbawienie dokonało się jedynie w Chrystusie, a dostępuje się go jedynie przez wiarę na drodze łaski.

Słowa kluczowe: soteriologia, Teodoret z Cyru, komentarz do *Listu do Rzymian*

Abstract

The Soteriology of Theodoret of Cyrus in the Commentary on St. Paul's Letter to the Romans

In his Commentary on the Epistle to the Romans, Theodoret offers a summary of Paul of Tarsus's soteriology. He asserts that the gospel revealed by God to the Gentiles and Jews is the good news of man's reconciliation with God, the defeat of Satan, the forgiveness of human sins, the annihilation of death, the resurrection of the dead, eternal life and the kingdom of heaven. This gospel is actualised through the eternal God-the Word who became man. The acceptance of this doctrine is an act of divine grace, and those who have embraced it have been granted salvation. The good choices made by humans, when pursued along the path of piety and virtue, serve to confirm their conversion to God. The persistent moral efforts made by humans bring them closer to God. However, these efforts have no salvific value, because salvation has been accomplished only in Christ and is only accessed through faith on the path of grace.

Keywords: soteriology, Theodoret of Cyrus, Commentary on the Epistle to the Romans



Bibliografia

- Azéma Y., *La date de la mort de Théodoret de Cyr*, „Pallas” 31 (1984), s. 137–155.
- Baron A., *Egzegeza Listów Pawłowych Teodoreta z Cyru*, [w:] Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listów Pawłowych do Tesaloniczan, Tymoteusza, Tytusa, Filemona, Hebrajczyków*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2001, s. 5–53 (Źródła Myśli Teologicznej, 20).
- Baron A., *Wprowadzenie*, [w:] Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1997, s. 5–9 (Źródła Myśli Teologicznej, 5).
- Brock S., *Spirituality in the Syriac Tradition*, New York 2012.
- Canivet P., *Le monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977.
- Clayton P. B., *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon*, Oxford 2007.
- Clayton P. B., *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford 2007 (Oxford Early Christian Studies).
- Cristescu V., *The Person of Jesus Christ and His Salvific Action in Theodoret of Cyrus' dispute with St. Cyril of Alexandria*, „Teologia” 74 (2018), s. 103–118.
- Dobosz W., *Rozum jako naturalna droga do wiary – zapomniana koncepcja Teodoreta z Cyru*, „Vox Patrum” 71 (2019), s. 155–184.

- Fairbarin D., *The Puzzle of Theodoret's Christology: A Modest Suggestion*, „The Journal of Theological Studies” 58 (2007) nr 1, s. 100–133.
- Gotsis G. N., Merianos G. A., *Wealth and Poverty in Theodoret of Cyrrhus' On Providence*, „Journal of Eastern Christian Studies” 59 (2007) nr 1–2, s. 11–48.
- Guinot J. N., *Les sources de l'exégèse de Théodoret de Cyr*, „Studia Patristica” 25 (1991), s. 72–94.
- Guinot J.-N., *Lexégèse de Théodoret de Cyr*, Paris 1997.
- Lorrain A., *Le commentaire de Théodoret de Cyr sur l'Épître aux Romains: Études philologiques et historiques*, Berlin–Boston 2018 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 179).
- Paczkowski M. C., *Egzegeza „Corpus Paulinum” Teodoretą z Cyru*, [w:] *Święty Paweł Apostoł w ujęciu wybranych Ojców Kościoła*, red. W. J. Szytyk, Katowice 2010, s. 118–138.
- Parmentier M., *A Letter From Theodoret Of Cyrus To The Exiled Nestorius (Cpg 6270) in a Syriac version*, „Bijdragen” 51 (1990) nr 3, s. 234–245.
- Parvis P., *Theodoret's commentary on the epistles of St. Paul: historical setting and exegetical practice*, Oxford 1975.
- Pásztori-Kupán I., *Theodoret of Cyrus*, London–New York 2006.
- Perhai R., *The Constancy and Development in the Christology of Theodoret of Cyrrhus*, „Zeitschrift für antikes Christentum” 20 (2016) nr 1, s. 182–186.
- Schor A. M., *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley–London 2011.
- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Siniosoglou N., *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge–New York 2008.
- Szewczyk P., *Wstęp*, [w:] *Teodoret z Cyru, O herezjach*, tłum. P. Szewczyk, Kraków 2016, 5–19 (Źródła Myśli Teologicznej, 77).
- Teodoret z Cyru, *Komentarz do Listu św. Pawła apostoła do Rzymian*, wstęp, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1997 (Źródła Myśli Teologicznej, 5).
- Urbainczyk T., *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor 2002.
- Vranic V., *The Constancy and Development in the Christology of Theodoret of Cyrrhus*, Leiden–Boston 2015.
- Żelazny J. W., *Apelacja Teodoretą do papieża Leona*, „Vox Patrum” 46–47 (2004), s. 335–346.

Zwycięska walka prawdziwości nad fałszem w Apokalipsie

ks. Bogdan Zbroja¹

 <https://orcid.org/0000-0002-9125-3913>  bogdan.zbroja@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Podczas analizy Apokalipsy św. Jana, a szczególnie jej ostatnich fragmentów dotyczących definitywnego ukarania propagatorów zakłamania, pojawia się pytanie o znaczenie prawdy w niej zapisanej. Wiadomo, że dla świętego Jana zagadnienie prawdy (ἀλήθεια *alētheia*) stanowiło jedno z kluczowych słów. W Apokalipsie jednak w ogóle ten termin nie wystąpił, co znów przyczynia się do badań egzegetów, skłaniających się do tezy, że Apokalipsę mógł zredagować uczeń Jana Apostoła albo że pochodzi z tak zwanej „szkoły Janowej”². Jest to interesujący problem badawczy, ale dla nas to jedynie przesłanka do bliższego przyjrzenia się prawdzie i kłamstwu w tekście Apokalipsy.

Nie wchodząc zbytnio w egzegetyczne detale, przyjrzymy się wszystkim miejscom ostatniej księgi Biblii pod kątem prawdy i kłamstwa. Badania terminologiczne Apokalipsy wykazały, że jeśli chodzi o prawdę i prawdziwość (czyli niekwestionowaną autentyczność), występuje w tej księdze słowo: ἀληθινός *alēthinos*, które rozumiemy, jako

¹ **Ks. dr hab. Bogdan Zbroja** – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pracuje w Instytucie Nauk Biblijnych.

² Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012, s. 51.

„prawdomówny”, „szczerzy”, „godzien zaufania”, „rzetelny”, „realny”³. Opozycją do tego terminu jest Janowe słowo ψευδής *pseudēs*, które oznacza „kłamliwy”, „nieprawdziwy”, „fałszywy”, „nierzeczywisty”, „zmyślony”⁴. Drugie słowo to ψεῦδος *pseudos*, tłumaczone jako „nieprawda”, „fałsz”, „kłamstwo”⁵. Występuje w tym rozumieniu jeszcze czasownik ψεύδομαι *pseudomai*, to: „oszukać kłamstwami”, „omamić”, „okłamać”, „wprowadzić w błąd”⁶.

Po zapoznaniu się z najważniejszą terminologią odnoszącą się do prawdziwości i fałszu w tekście Apokalipsy przyjrzymy się teraz lokalizacji tych słów w Janowym dziele, skorzystamy tutaj ze znanych programów biblijnych: BibleWorks oraz Accordance. Termin ἀληθινός *alēthinos* pojawia się dziesięć razy: Ap 3, 7. 14; 6, 10; 15, 3; 16, 7; 19, 2. 9. 11; 21, 5 i 22, 6. Słowo ψευδής *pseudēs* występuje dwukrotnie: Ap 2, 2 i 21, 8. Wyraz ψεῦδος *pseudos* spotykamy trzykrotnie: Ap 14, 5; 21, 27 i 22, 15, a czasownik ψεύδομαι *pseudomai* pojawia się jeden raz: Ap 3, 9.

Nasze spojrzenie skierujemy najpierw na obraz prawdziwości i autentyczności, których jest łącznie więcej (10 miejsc) niż wszystkich pozostałych słów prezentujących fałsz i błędzenie (6 miejsc) w Apokalipsie św. Jana.

1. Obrazy prawdziwości i autentyczności

Rozpoczynając od ukazania Janowego obrazu prawdziwości i szczerości (ἀληθινός), przyjrzymy się po kolei miejscom w tekście Apokalipsy,

³ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1: A-Δ, Warszawa 1958, s. 85; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, s. 48n.

⁴ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4: P-Ω, Warszawa 1965, s. 661; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 536.

⁵ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4: P-Ω, s. 663; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 536.

⁶ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4: P-Ω, s. 663n; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 537.

w których hagiograf zapisał to badane słowo, a więc w: Ap 3, 7. 14; 6, 10; 15, 3; 16, 7; 19, 2. 9. 11; 21, 5 i 22, 6.

Pierwsze dwa wystąpienia tego terminu odnajdziemy w Listach do Siedmiu Kościołów Azji Mniejszej (Ap 2–3), w których Jezus napominał i korygował owe siedem wspólnot (Efez, Smyrna, Pergamon, Tiatyra, Sardes, Filadelfia i Laodycea). Dwa ostatnie Kościoły, Filadelfia i Laodycea, zostały przez Jezusa wezwane do poprawy swojego postępowania. W pierwszym przypadku Jezus nazwał siebie „Świętym i Prawdomównym” (Ap 3, 7)⁷, i zachęcił wiernych tego Kościoła do troskliwego strzeżenia tego, co osiągnęli, aby nikt nie zabrał im „wieńca”, który oznacza symbolicznie nagrodę zdobytą w wielkim trudzie (w. 11). Tutaj także pojawiło się słowo: „kłamca”, którym Jezus określił ludzi fałszywych i o których będzie mowa w drugiej części opracowania. Z Jezusem, który jest „Święty i Prawdomówny”, obraz ludzi fałszywych i podstępnych, przed którymi stanowczo przestrzegał swoich uczniów, jest tym bardziej jaskrawy. A w Księdze Apokalipsy bardzo często pojawiają się właśnie takie „światłocienie”⁸: z jednej strony czciciele Bestii, idący w jezioro ognia i siarki, a z drugiej wierni Bogu, z których oczu ociera Zbawiciel każdą łzę i prowadzi ich do drzewa życia rosnącego w Raju⁹.

Wiernych Kościoła w Filadelfii Jezus zachęcał przede wszystkim do wytrwania w wierności, obiecując im udział w świątyni Boga – nagrodą jest uczynienie z każdego wiernego „filaru”, trwałej „kolumny”, na której oparta jest budowla. A tego elementu konstrukcji nie da się wymontować ze środka, nie niszcząc całej budowli. To piękny obraz „niezbędności” istnienia owego zwycięzcy w całości kultu Boga w wieczności. Zwycięzca będzie nieustannie uczestniczył w chwale Boga, będąc „filarem” Bożej świątyni, w której jest Mu oddawana cześć wiekuista. Dodatkowo zostanie na nim napisane imię Boga, nazwa

⁷ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, dz. cyt., s. 161.

⁸ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959, s. 79nn.

⁹ Por. D. Kotecki, *Kryteria interpretacji Apokalipsy*, „Biblica et Patristica Thorunnensia” 5 (2012), s. 15–34.

Nowej Jerozolimy i nowe imię Bożego Syna (w. 12). Te ogromne nagrody zostaną ofiarowane za wytrwałość w zachowaniu Bożego słowa i wyznawanie, pomimo trudności, w wyznawaniu Jezusowego imienia (w. 11).

List do Laodycei (Ap 3, 14–22) rozpoczyna się także obrazem Jezusa, który określał się słowami: „Amen, Świadek wierny i Prawdomówny, prapoczątek stworzenia Bożego” (Ap 3, 14)¹⁰. Po tym wprowadzeniu Jezus nakreślił obraz ludzi tego Kościoła, że nie byli „ani zimnymi, ani gorącymi” (w. 15), a skoro byli nieklarowni i nieklasyfikowalni, to Jezus przestrzegał ich, że zostaną wyrzuceni (wypluci) z Jego ust (w. 16), jeśli nadal takimi pozostaną. Ten obraz jest bardzo intrygujący, gdyż ukazuje ludzi niezdecydowanych – ustawiających się pomiędzy Jezusem i Smokiem, służbą sprawom ziemskim i oczekiwaniem nieba, idących za prawdą a dopuszczających się kłamstewek. Przekonania owych wiernych z Laodycei zawiera sam tekst: „mówisz: jestem bogaty, wzbogaciłem się, niczego mi nie potrzeba” (w. 17). Takie samouwielbienie i pokładanie w sobie samych nadziei było dla Jezusa zarówno śmieszne, jak i niebezpieczne. Określił tych ludzi jako nieszczęśliwych, godnych pożałowania, biednych, ślepych i nagich (w. 17). Samozachwyty owych ludzi pozostawał w całkowitej opozycji do słów Jezusa, który jako „Prawdomówny” musiał głosić gorzką prawdę, zwłaszcza swoim uczniom. A tutaj wierni nie dostawali pochwał, lecz naganę połączoną z ukazaniem drogi naprawy: „radzę ci kupić u Mnie złota..., białe szaty... i balsamu do namaszczenia twoich oczu” (w. 18). Bogaty Kościół musiał „zakupić” Jezusowe złoto, czyli skarby, które nie pochodziły z ziemi, ale od Boga (cnoty). Potrzeba także, aby był „odziany” ubraniami Bożymi, a nie światowym przepychem (uczynki miłosierdzia) oraz „patrzył” na życie i wydarzenia z Bożej perspektywy (wiara), a nie wpatrywał się w mentalnym amoku w wartości przemijające. Życie Kościoła powinno wypływać z Boga i Baranka, a nie ze świata i jego przepychu¹¹. Stosując tak mocne słowa karcenia, Jezus stwierdził, że czyni

¹⁰ Por. R. Bogacz, *Chrystusowe wskazania na czas próby. Listy do siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Kraków 2015, s. 351.

¹¹ Por. D. E. Aune, *Revelation 1–5*, Nashville 1997, s. 260.

tak z tymi, których kocha i wzywa do poprawy (w. 19). W zakończeniu kreslił wizję wieczerzy z tymi, którzy usłyszawszy Jego głos, otworzą Mu drzwi swego wnętrza, a On z nimi będzie spożywał wieczerzę (w. 20) oraz powoli im zasiąść z Nim na tronie (w. 21). Tak wielka nagroda, obiecana Kościołowi w Laodycei, została jednak poprzedzona mocnym wezwaniem do poprawy.

Kolejny obraz „prawdomówności” (*alēthinos*) Jezusa wyłania się z Księgi Apokalipsy w rozdziale szóstym, w którym autor natchniony omówił otwarcie sześciu pierwszych pieczęci księgi dziejów ludzkości przez Baranka. Przy otwieraniu czterech pierwszych pieczęci Istoty Żywe, znane w Apokalipsie z rozdziału czwartego (Ap 4, 6nn), wołają głosem gromu do Najwyższego, aby przyszedł. W wizji Janowej trzeba także dostrzec czterech Jeźdźców, którzy przez miecz, głód, zarazy i dzikie zwierzęta zdziesiątkują mieszkających na ziemi ludzi (w. 8). Otwarcie piątej pieczęci owocuje zmianą perspektywy narracji, gdyż optyka Apokalipsy w tym momencie skupia się na ołtarzu w niebie, gdzie pod nim wołają dusze zabitych dla Słowa Bożego i danego przez nich świadectwa (w. 9). Ważne jest tutaj miejsce ich przebywania. Podobnie jak w przypadku wiernych z Filadelfii i Laodycei znajdują się oni najbliżej Boga i Jego chwały (pod samym ołtarzem) i wołają do Niego donośnym głosem: „dokądże, Władco święty i Prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi” (w. 10)¹². Ich krzyk dociera do Prawdomównego Boga, od którego dostają zapewnienie, że muszą jeszcze chwilę poczekać, aby dopełniła się liczba wszystkich, którzy jak oni mają być zabici (w. 11). Każdy z nich otrzymuje białą szatę, która oznacza symbolicznie udział w świętości i chwale. Znowu tutaj Bóg określony jest słowami „Święty i Prawdziwy”, i właśnie do Niego odwołują się owi męczennicy za wiarę. Co ciekawe, w Apokalipsie nie ma żadnej innej instancji sprawiedliwości oprócz Boga „Świętego i Prawdziwego”.

Następne miejsce w Janowym Objawieniu, które odnosi się do obrazu „Prawdomównego”, jest niebiański śpiew chwały ku czci sprawiedliwości

¹² Por. B. M. Metzger, *Breaking the Code. Understanding the Book of Revelation*, Nashville 1993, s. 51.

i wierności Boga zawarty w rozdziale piętnastym (Ap 15, 1–4)¹³. Śpiewający pieśni Mojżesza i Baranka to wierni, którzy zwyciężają Bestię, jej obraz oraz liczbę jej imienia, stojący nad szklanym morzem (w. 2). Treścią tej pieśni chwały jest uwielbienie Boga, którego dzieła są wielkie i godne podziwu, a Jego drogi są sprawiedliwe i wierne (w. 3)¹⁴. Wiadomo, że pieśń Mojżesza była wyśpiewana po uratowaniu narodu Izraela z niewoli egipskiej po przejściu przez Morze Czerwone (por. Wj 15), pieśń chwały Boga i Baranka następuje po obrazie „żniwa i winobrania” (Ap 14, 14–20), na którego końcu autor natchniony zapisał jaskrawy obraz tłoczni Bożego gniewu, z której tryska krew po wędzidła koni aż na 1600 stadiów (185 metrów), czyli na około 300 kilometrów.

Kontynuacją owej sceny, w której słuchaliśmy uwielbiającą Boga „Pieśń Mojżesza i Baranka”, przechodzimy do obrazu wylewania siedmiu czasz gniewu Boga (Ap 16). Przyglądając się poszczególnym plagom, które są skutkiem wylania każdej z czasz gniewu, sięgamy myślą do obrazu plag egipskich. Tych w Egipcie było dziesięć, a tych apokaliptycznych jest siedem. Interesująca nas plaga, trzecia, po której następuje głos zachwytu nad sprawiedliwymi i prawdziwymi wyrokami Boga, obrazuje wylanie czaszy na rzeki i źródła wód, które stają się krwią (w. 4). Anioł wód stwierdza, że Bóg jest sprawiedliwy, gdyż mieszkańcy ziemi przelali krew świętych i proroków, dlatego otrzymali do picia wodę przemienioną w krew (w. 6). Ołtarz, który następnie przemawia, to obraz wysłuchanych przez Boga modlitw, zanoszonych przez prześladowanych świętych i proroków. A ten głos stwierdza, że wyroki Boga są „prawdziwe i sprawiedliwe” (w. 7)¹⁵. Po tej trzeciej pladze następuje dotknięcie mieszkańców ziemi straszным upałem. Słońce i woda, przemieniona w krew, to apokaliptyczne obrazy sprawiedliwości i prawdziwości wyroków Bożych.

¹³ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 230–232.

¹⁴ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, dz. cyt., s. 310n.

¹⁵ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999, s. 820–822.

Kolejne miejsce, w którym spotykamy pieśń zachwytu nad wyrokami Boga, zapisał św. Jan w rozdziale dziewiętnastym Apokalipsy. Tutaj mamy do czynienia z donośnym głosem wielkiego tłumu zbawionych, którzy radośnie wielbią Boga w niebiosach. Najpierw słyszymy aklamację: „Alleluja”, którą rozumiemy jako zachętę do oddawania czci i chwały Panu (JHWH), u którego jest zbawienie, chwała i potęga (Ap 19, 1). Jego wyroki bowiem są prawdziwe i sprawiedliwe, gdyż osądził Wielką Nierządnicę, która znieprawiła swoim nierządem całą ziemię, i zażądał od niej poniesienia kary za przelanie krwi Jego wiernych (w. 2). To sprawiedliwe ukaranie Babilonii staje się przyczyną okrzyków uwielbienia, które wierni kierują do Boga, sprawiedliwego sędziego¹⁶.

Do tej powyższej, „pierwszej zwrotki” hymnu ku czci Boga wierni w niebiosach dołączają „drugą”, w której wielki tłum, krzyczący tak potężnie jak gromy lub szumiące z olbrzymią siłą wielkie wody, uwielbia Najwyższego, który króluje i zaprasza na Gody Baranka (w. 7). Głos anioła wyjaśniający Janowi znaczenie poszczególnych wizji teraz stwierdza, że te słowa „prawdziwie są Boże” (w. 9)¹⁷, na co Jan upada pod jego stopami. On jednak, protestując, nakazuje, aby samemu Bogu oddał chwałę, gdyż anioł jest tylko współsługą Jana, a nie Bogiem. Dostrzegamy tu pokorę mieszkających w niebiosach aniołów i ludzi.

W rozdziale dziewiętnastym dostrzegamy jeszcze kolejną scenę, w której wyraźnie widać wierność i prawdziwość Boga. Tym razem mamy do czynienia ze zwycięską walką Słowa (Logos). Zasiadający na białym koniu, zwany „Wiernym i Prawdziwym” (w. 11)¹⁸, sprawiedliwie sądzi i walczy. Odziany jest w szatę skąpaną we krwi, a Jego imię brzmi: „Słowo Boga” (w. 13). Z Jego ust wychodzi ostry miecz, którym wymierza sprawiedliwy wyrok i to właśnie On wyciska tłocznię gniewu Boga, którą widzieliśmy w obrazie jeziora krwi (Ap 14). Ważnym

¹⁶ Por. D. E. Aune, *Revelation 17–22*, Nashville 1998, s. 1017–1030 (Word Biblical Commentary).

¹⁷ Por. G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, London 1966, s. 238.

¹⁸ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana: objawienie, a nie tajemnica*, dz. cyt., s. 353n.

przesłaniem tekstu natchnionego jest pouczenie, że na szacie owego Jeźdźca wypisane jest Jego imię: „Król królów i Pan panów” (w. 16). Ostry miecz, który wychodzi z ust „LOGOSU”, dokonuje następnie uśmiercenia Jego wrogów oraz wrzucenia do ognistego jeziora Bestii i Fałszywego Proroka (w. 20).

Kolejny fragment ukazuje głos przemawiający do Jana z tronu, który objawia wspaniały obraz nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21, 1). Pierwsze rzeczy już przeminęły, a Nowe Jeruzalem zstępuje właśnie z nieba od Boga. W następnej odsłonie, w której Jan uczestniczy, Bóg ociera z oczu ludzi każdą łzę i będzie „Bogiem z nimi” (w. 3). Zasiadający na tronie Bóg stwierdza, że właśnie teraz dokonuje się nowe stworzenie i że te Jego słowa są „wiarygodne i prawdziwe” (w. 5)¹⁹. On jest „Alfą i Omegą”, który darmo udzieli wody ze źródła życia i uczyni swymi dziećmi wszystkich zbawionych (w. 7)²⁰. Dla wszystkich jednak niewiernych zapewni sprawiedliwy udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką (w. 8)²¹.

Ostatnie miejsce, w którym spotykamy w Apokalipsie obraz rajskiego szczęścia, w którym zbawieni w niebie mają dostęp do rzeki wody życia, wypływającej z tronu Boga i Baranka, oraz udział w owocach drzewa życia (Ap 22, 1n). Zbawieni wpatrują się w oblicze Boga (w. 4) i Jego światłość (w. 5). Anioł znów Janowi potwierdza, że jego słowa są „wiarygodne i prawdziwe” (w. 6)²², gdyż sam Bóg wysłał go, aby sługom Bożym ukazać to, co ma się niebawem wydarzyć. Bóg więc poucza swoich wiernych, w jakim kierunku zmierzają dzieje zbawienia. Dla świętych i wiernych Bogu przyszłość w niebiosach jest szczęśliwa, dla niewiernych i grzeszących, którzy idą za kłamstwem, będzie to udział w gorejącym jeziorze ognia i siarki. A wszystko to opiera się na wierności i prawdziwości (*alēthinos*) Boga i Jego sprawiedliwych wyroków.

¹⁹ Por. A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*, dz. cyt., s. 275.

²⁰ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, dz. cyt., s. 376.

²¹ Por. B. Zbroja, „Ogień i siarka” w *Apokalipsie św. Jana*, [w:] *Z badań nad Biblią 4*, red. T. Jelonek, Kraków 2001, s. 185–195.

²² Por. D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1196–1198.

Wnioski z przeprowadzonych badań tej części analiz wskazują na konieczność całkowitego zaufania Jezusowi i Jego słowom. Kościoły w Filadelfii i Laodycei wezwane są do wytrwania w wierności Jezusowi oraz do większej jednoznaczności w relacji do świata i doczesności. Obiecana nagroda jest olbrzymia: to nieustanna obecność w miejscu czci Boga (filar w świątyni) oraz zasiadanie z Jezusem na Jego tronie chwały. Dusze zabitych dla Słowa Bożego, które zwracają się do Niego określeniem: „Święty i Prawdziwy”, także znajdują się wewnątrz miejsca uwielbienia Pana – pod ołtarzem chwały, co oznacza ich udział w zbawczym dziele oraz możliwość zwrócenia się bezpośrednio do samego Boga. Dusze zabitych dla Słowa Bożego, które znajdują się pod ołtarzem w niebie, wołają do Sprawiedliwego i Prawdomównego Pana, o wymierzenie kary tym, którzy mieszkają na ziemi. Kara jednak nastąpi dopiero wtedy, gdy osiągną pełną liczbę wszyscy święci i zwycięzcy, stojący po stronie prawdy. W rozdziale piętnastym, w „Pieśni Mojżesza i Baranka”, znów pojawia się wezwanie świętych do wielbienia sprawiedliwych i wiernych dzieł Zbawiciela. Wypowiadający słowa ołtarz w niebie, symbolizujący obraz wysłuchanych przez Boga modlitw, które zanieśli do Niego święci i prorocy, znów potwierdza „sprawiedliwe i prawdziwe” wyroki Boga wobec wszystkich krzywdzicieli. W rozdziale dziewiętnastym wybrzmiewa hymn wielbiący Boga, za Jego sprawiedliwe osądzenie Wielkiej Nierządnicy, która znieprawiła swoim nierządem całą ziemię i przelała krew Jego sług. Anioł, interpretujący wizje Jana, potwierdza, że słowa zawarte w obrazach Apokalipsy rzeczywiście są z Bożego natchnienia i zapowiadają nie tylko ukaranie winnych, lecz także i udział w Godach Baranka wszystkich mieszkańców niebios. Jan także przybliża czytającym jego słowa piękny obraz zwycięskiego pochodu Bożego Słowa (LOGOSU). Moc tego Słowa jest tak wielka, że w konsekwencji następuje przygotowanie do ostatecznego osądu ludzkości całej ziemi. W obrazie nowego nieba i nowej ziemi (Ap 21) widać sprawiedliwość i prawdziwość słów Boga, który ociera z oczu zbawionych każdą łzę i daje udział w jeziorze ognia i siarki wszystkim potępionym. A dzieje się to na podstawie postępowania każdego człowieka. Bóg sprawiedliwie i prawdziwie osądza ludzkie uczynki. Ostatnim akordem tekstu Apokalipsy jest obraz nieba i chwały zbawionych, którzy czerpiąc ze

źródła wody oraz drzewa życia, znajdujących się w niebiosach, czczą hymnami wierne i prawdziwe wyroki Bożej sprawiedliwości.

2. Zobrazowanie fałszu, błędzenia oraz ich konsekwencji

W drugiej części naszych analiz, pamiętając o „prawdziwości” (*ʼalēthinos*) wyroków sprawiedliwego Boga opisanych w pierwszym paragrafie, łatwiej będzie zauważyć obecny w Apokalipsie swoisty światłocień, w którym z jednej strony widać prawdziwość Boga, a z drugiej zafałszowanie ludzi oddanych grzechowi.

Jak już wiemy, terminologia kłamców, kłamstwa i kłamania jest bogatsza od obrazu prawdziwości (*ʼalēthinos*), który św. Jan w Apokalipsie odnosił tylko do Boga i Jezusa. Jan używał znanych nam już słów: *ψευδής pseudēs*, *ψεῦδος pseudos* oraz *ψεύδομαι pseudomai*.

Przeciwieństwem pierwszym do prawdomównego Boga jest słowo *ψευδής pseudēs*, które oznacza kłamcę lub kogoś, kto świadomie wprowadza innych w błąd. W Apokalipsie św. Jan użył tego słowa dwukrotnie: Ap 2, 2 i 21, 8. Pierwsze wystąpienie, jak się z pewnością można domyślić, pojawia się w pierwszym z Listów do Siedmiu Kościołów – do wspólnoty w Efezie. Tutaj Jezus, ukazany jako ten, który przechodzi wśród siedmiu złotych świeczników, proklamuje, że zna wszystkie czyny ludzi tego kościoła: trud i wytrwałość oraz że nie może znieść ludzi złych i poddał próbę tych, którzy samych siebie nazywali apostołami, a nimi nie byli, i że znalazł ich kłamcami (*pseudēs*). Plusem owej wspólnoty Kościoła jest fakt, że poddaje on próbę tych, którzy o sobie samych mają duże mniemanie i udowodnia, że wprowadzają innych w błąd. Co więcej, św. Jan zaznaczył, że owi kłamcy podawali się za apostołów, a więc ludzie bliskich Jezusowi i wiernych Jego nauce. Tymczasem okazali się zwykłymi oszustami²³. Ten obraz z pewnością warto odczytać w kluczu słów Janowych, który nakazywał uczniom:

²³ Por. R. Bogacz, *Chrystusowe wskazania na czas próby*, dz. cyt., s. 38n.

„badajcie duchy, czy są z Boga” (1 J 4). Dlatego mieniących siebie samych apostołami tym bardziej trzeba dokładnie weryfikować.

Drugie miejsce, w którym w Apokalipsie widzimy słowo odnoszące się do obrazu kłamcy (*pseudēs*), występuje w Ap 21, 8. Tam już w pierwszym paragrafie widzieliśmy obraz wiarygodnych i prawdziwych słów, kreślących obraz nowego stworzenia i Nowej Jerozolimy, gdzie nie znajdzie się w nich miejsca dla ludzi fałszywych: „tchórzów, niewiernych, obmierzłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelkich kłamców”²⁴. Ich udziałem nie będzie szczęście wieczne, ale pełen nieustannej męki udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką (w. 8).

Kłamcy, którzy zwali siebie apostołami i zostali złapani na tym oszustwie, oraz inni oszukujący spotkają się w jeziorze ognia i siarki, gdzie jest przygotowane dla nich miejsce wiecznej kaźni. Oczywiście sprawiedliwy i prawdomówny Bóg, posyłając anioła, aby Janowi objawił apokaliptyczną przyszłość Kościoła i świata, kreśląc te dramatyczne wizje, wzywa przez nie do osobistego nawrócenia. Każda biblijna plaga, cierpienie czy przeciwność wiedzie do pozytywnej przemiany – nawrócenia.

Następnym terminem, który stoi w opozycji do Prawdomównego (*alēthinos*), jest kłamstwo: ψεύδος (*pseudos*), które występuje w Księdze Apokalipsy trzykrotnie: Ap 14, 5; 21, 27; 22, 15. Najpierw spotykamy je w znanym nam już obrazie orszaku Baranka stojącego na Górze Syjon ze 144 tysiącami swoich wiernych. Owa armia w tej scenie nie walczy, ale śpiewa nową pieśń. Owi wojownicy to ludzie niewinni i święci, towarzyszący Barankowi dokądkolwiek się udaje i są oni wykupieni jako pierwociny dla Boga i Baranka, a w ustach ich nie znaleziono kłamstwa (w. 5)²⁵. Widać tu wyraźnie, że chęć bycia towarzyszem Boga i Baranka, który jest prawdomówny, neguje wszelką grzeszność i kłamstwo. Jeśli ktoś kłamie, tym samym wyklucza się z tego wspaniałego orszaku Baranka.

²⁴ Por. D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1139–1142.

²⁵ Por. C. R. Koester, *Revelation and the End of All Things*, Grand Rapids 2001, s. 628–630.

Kolejne miejsce, gdzie nie będzie można spotkać kłamstwa, to Nowa Jeruzolima opisana w Ap 21, 9nn²⁶. Wspaniała Jeruzolima, zbudowana z pereł, złota i najdroższych kamieni, układa się w doskonały czworo-bok. Jest olbrzymia i otoczona niebosiężnym murem, zdobnym wszelakim drogim kamieniem, oświetlona blaskiem chwały Boga i Baranka. Będzie ona pełna chwały i przepychu, a do niej nie wejdzie nic nieczy-stego, ani nikt, kto popełnia ohydę i kłamstwo. Wejdą tutaj jedynie ci, którzy są zapisani w księdze życia Baranka (Ap 21, 27)²⁷. Znow tu wyraźnie widać, że do nieba – do Nowego Jeruzalem, nie wejdzie nikt, kto kłamie i oszukuje.

Trzecie wystąpienie badanego terminu pojawia się w ostatnim rozdziale Apokalipsy, w którym św. Jan nakreślił obraz wiekuistego zbawienia, którym jest dostęp do źródeł wody życia i drzewa życia, które rośnie nad rzeką wody życia. Jan stwierdził, że błogosławieni są wszyscy, którzy płuczą swoje szaty, aby władza nad drzewem życia do nich należała i aby bramami wchodzili do Miasta. Poza jego murami są „guślarze, rozpustnicy, zabójcy, bałwochwalczy i każdy, kto kłamstwo kocha i nim żyje” (Ap 22, 15)²⁸. Owe kategorie najcięższych grzechów, które dyskwalifikują każdego, kto chciałby wejść do nieba – począwszy od wiary w guśła i zabobony, a skończywszy na posługiwaniu się kłamstwem i oszustwem.

Apokalipsa znow tutaj jest bardzo czytelna w swoim przesłaniu. Nikt, kto posługuje się kłamstwem, nie może należeć do orszaku Baranka, nie wejdzie do Nowej Jeruzolimy ani nie znajdzie się dla niego miejsce w niebie. Posługiwanie się kłamstwem dyskwalifikuje każdego, kto chciałby stanąć po stronie Prawdomównego (*alēthinos*).

Ostatnim terminem, który odnosi się do przeciwieństwa mówienia prawdy, jest kłamanie: ψεύδομαι (*pseudomai*), które możemy spotkać w Apokalipsie jeden raz: Ap 3, 9. Znamy już ten Kościół w Filadelfii i napisany do niego list, w którym Jezus, „Święty i Prawdomówny” (w. 7),

²⁶ Por. G. K. Beale, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 930–933.

²⁷ Por. D. E. Aune, *Revelation 17–22*, dz. cyt., s. 1155n.

²⁸ Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica*, dz. cyt., s. 398.

chwali ową wspólnotę, która mimo małej siły zachowała Jezusowe słowa i nie wyparła się Jego imienia (w. 8). Obraz ludzi z synagogi Szatana, którzy sami siebie nazywają Żydami, a nimi nie są, został nakreślony w w. 9²⁹. W Liście do kościoła w Efezie fałszywi apostołowie zostali uznani za kłamców (por. wyżej). Teraz dostrzegamy ludzi, którzy twierdzą, że są Żydami, ale kłamią. Jezus sprawi, że owi kłamiący oszuści przyjdą i padną przed stopami wiernych Kościoła w Filadelfii, i poznają, że Jezus ich umiłował. Czynność kłamania, która także stoi w opozycji do Prawdomównego (*alēthinos*), jest postawą wyraźnie negatywnie ujętą w apokaliptycznej teologii.

Święty Jan, podsumowując obraz negatywnej relacji do prawdy, ukazał nam najpierw obraz kłamców, którzy twierdzą, że są apostołami, a nimi nie są. Nie wejdą oni do Nowego Jeruzalem, ale zostaną wrzuceni do jeziora gorejącego siarką. Każdy, kto posługuje się kłamstwem, nie znajdzie się także w orszaku zwycięskiego Baranka, Nowej Jerozolimie ani w niebie. Kłamiący przyjdą także do wiernych Jezusowi i upadną przed nimi, uznając, że wierni i prawdomówni są umiłowani przez Boga i Baranka.

Wnioski

Po nieco uważniejszym przyjrzeniu się terminologii Apokalipsy, odnoszącej się do prawdziwości oraz kłamstwa, zauważyliśmy ważne i aktualne pouczenie, które płynie przez wieki aż do naszych i przyszłych czasów: trzeba mocno trzymać się prawdy i zawierzyć Jezusowi oraz Jego słowom, a także odrzucać zdecydowanie fałsz, unikać osób, które wprowadzają kłamstwo i są jego „apostołami”.

Widać jasno, że Prawdomównym (*alēthinos*) w Apokalipsie jest tylko Bóg i Baranek. Dlatego można i trzeba z całym zaufaniem zdać się na Jego sprawiedliwe i wierne wyroki. Prowadząc dzieje zbawienia, stanowi On nieruchomy i pewny punkt, na którym trzeba oprzeć swoje

²⁹ Por. R. Bogacz, *Chrystusowe wskazania na czas próby*, dz. cyt., s. 293.

decyzje. Wśród kłamstwa i oszustów tym bardziej należy koncentrować się na Nim, aby nie dać się zwieść nikomu.

Wszyscy, którzy są opisani w Apokalipsie jako słudzy kłamstwa, mają jeszcze czas i są wezwani do nawrócenia, aby wejść na drogę wierności Bogu i Barankowi. Kto jednak bardziej pokocha kłamstwo i nim będzie żył, uzyska udział w jeziorze gorejącym siarką. Kto jednak zechce wejść na drogę posłuszeństwa Prawdomównego (*alēthinos*), otrzyma udział w Nowej Jerozolimie, drzewie życia i wiecznym zbawieniu.

Abstrakt

Zwycięska walka prawdziwości nad fałszem w Apokalipsie

Artykuł bada znaczenie prawdy i kłamstwa w Apokalipsie św. Jana, zwracając uwagę na brak bezpośredniego użycia terminu ἀλήθεια w tej księdze, mimo że dla Jana było to kluczowe pojęcie. Autor analizuje użycie terminów związanych z prawdą, takich jak ἀληθινός, oraz terminów oznaczających fałsz, takich jak ψευδής, ψεύδος i ψεύδομαι. Wykazuje, że słowo ἀληθινός pojawia się dziesięć razy, głównie w kontekście opisu Boga i Jezusa jako „Prawdziwych” i „Wiernych”, podkreślając ich autentyczność i niezawodność. W pierwszej części artykułu autor przygląda się miejscom w Apokalipsie, w których mowa jest o prawdziwości i autentyczności. Analizuje fragmenty dotyczące Listów do Siedmiu Kościołów, w których Jezus przedstawił się jako „Święty i Prawdziwy”, wzywając wiernych do wytrwania w wierności. Omówione są również wizje niebiańskie, gdzie Bóg jest uwielbiany za swoje „prawdziwe i sprawiedliwe” wyroki, a Jego wierni są za tę wierność nagradzani. W drugiej części artykułu autor skupia się na obrazach fałszu i kłamstwa, analizując terminy ψευδής, ψεύδος i ψεύδομαι. Pokazuje, że kłamstwo jest przypisywane fałszywym apostołom i przeciwnikom Boga, którzy zostaną ostatecznie ukarani. Podkreśla, że osoby posługujące się kłamstwem nie mają udziału w zbawieniu i są wykluczone z Nowej Jerozolimy. Wnioski z badań podkreślają, że Apokalipsa wzywa do trwania w prawdzie i wierze w Jezusa, jedynego „Prawdomównego”, oraz do odrzucenia fałszu i kłamstwa. Autor sugeruje, że w świecie pełnym oszustwa jedynym pewnym punktem odniesienia jest Bóg i to, że wierni są wezwani do naśladowania Jego prawdomówności, aby osiągnąć zbawienie oraz udział w wiecznym życiu w Nowej Jerozolimie.

Słowa kluczowe: Apokalipsa, prawda, fałsz, prawdomówność, kłamstwo, Bóg, Baranek, Nowa Jerozolima, zbawienie, konsekwencje kłamstwa

Abstract

The Triumphant Struggle of Truth Over Falsehood in the Book of Revelation

The article delves into the significance of truth and falsehood in the Book of Revelation, paying particular attention to the absence of the direct term ἀλήθεια, despite its importance in other Johannine writings. The author examines the use of terms related to truth, such as ἀληθινός, and those associated with falsehood, including ψευδής, ψεῦδος, and ψεύδομαι. It is highlighted that the word ἀληθινός appears ten times, predominantly in contexts where God and Jesus are portrayed as «True» and «Faithful» underscoring their authenticity, reliability, and the unassailable nature of their judgments. In the first part of the article, the author scrutinizes passages that emphasize truth and authenticity in Revelation. This includes an analysis of the Letters to the Seven Churches, where Jesus introduces Himself as «Holy and True,» urging the faithful to persevere in their commitment despite challenges. The discussion extends to heavenly visions where God is exalted for His «true and just» judgments, and the saints are depicted as beneficiaries of His faithfulness. The author notes that those who remain steadfast are promised immense rewards, such as becoming «pillars» in God's temple and sharing in the divine throne, symbolizing eternal communion with the Divine. The second part focuses on representations of falsehood and deception, exploring the usage of terms like ψευδής, ψεῦδος, and ψεύδομαι. The article demonstrates that falsehood is attributed to entities such as false apostles, those who falsely claim to be Jews, and other opponents of God. These individuals are depicted as ultimately facing severe consequences, including exclusion from the New Jerusalem and condemnation to the lake of fire. The author emphasizes that liars and deceivers are systematically denied participation in the heavenly realm, highlighting the gravity of engaging in falsehood. In conclusion, the article underscores that Revelation calls for unwavering adherence to truth and faith in Jesus, the singular «True One,» while resolutely rejecting falsehood and deceit. The author suggests that in a world rife with deception, God serves as the only immutable and trustworthy point of reference. Believers are encouraged to emulate God's truthfulness to attain salvation and eternal life in the New Jerusalem. The dichotomy presented between God's truth and worldly falsehood serves as a compelling exhortation for readers to align themselves with truth to secure their place among the redeemed.

Keywords: Revelation, truth, falsehood, authenticity, deception, alēthinos, pseudos, God, Lamb, New Jerusalem, salvation, consequences of lying

Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1: A-Δ, Warszawa 1958.
- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 4: P-Ω, Warszawa 1965.
- Aune D. E., *Revelation 1-5*, Nashville 1997 (Word Biblical Commentary).
- Aune D. E., *Revelation 17-22*, Nashville 1998 (Word Biblical Commentary).
- Beale G. K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 1999.
- Bogacz R., *Chrystusowe wskazania na czas próby: listy do siedmiu Kościołów Apokalipsy*, Kraków 2015.
- Caird G. B., *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, London 1966.
- Jankowski A., *Apokalipsa świętego Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1959.
- Koester C. R., *Revelation and the End of All Things*, Grand Rapids 2001.
- Kotecki D., *Kryteria interpretacji Apokalipsy*, „Biblica et Patristica Thorunensia” 5 (2012), s. 15-34.
- Metzger B. M., *Breaking the Code. Understanding the Book of Revelation*, Nashville 1993.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Wojciechowski M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012.
- Zbroja B., „Ogień i siarka” w *Apokalipsie św. Jana*, [w:] *Z badań nad Biblią 4*, red. T. Jelonka, Kraków 2001, s. 185-195.

Intertekstualność w egzegezie biblijnej

Sylwester Jędrzejewski SDB¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106>  sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele* po odniesieniu się do metody historyczno-krytycznej przedstawiono metody i podejścia stosowane współcześnie w interpretacji Pisma Świętego. Słusznie zauważano, że „żadna z metod naukowego podejścia do Biblii nie jest w stanie zmierzyć się z całym bogactwem tekstów biblijnych”². Omawiając synchroniczną metodę semiotyczną jako jedną z możliwości nowoczesnej lingwistyki, Papieska Komisja Biblijna odniosła się do zjawiska intertekstualności („tekst w tekście”, „powiązania wewnątrztekstowe”), traktując je jako metodę hermeneutyczną: „Metoda ta, zastosowana najpierw do tekstów narratywnych Pisma Świętego, które poddają się jej łatwiej, jest coraz częściej wykorzystywana do innych typów tekstów biblijnych”³.

Intertekstualność (zjawisko literackie) określana jest m.in. jako „sfera powiązań i odniesień międzytekstowych, w której uczestniczy dane dzieło; obszar wypowiedzi i sposobów mówienia, wobec których

¹ **Ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB** – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki.

² *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 32.

³ *Interpretacja Biblii w Kościele*, dz. cyt., s. 39.

określa ono swoją formę i znaczenie”⁴. Metoda ta w badaniach biblijnych nie może jednak być stosowana w sposób nieograniczony. Szczególnie dotyczy to jej aplikacji postmodernistycznych. Te bowiem deklarują wprost lub nieco subtelniej, założenie dekonstrukcji tekstu⁵ (np. Jacques Derrida i szkoła w Yale oraz szkoła francuska). Nierzadko kwestionują one istnienie metafizycznych relacji pomiędzy znakiem i oznaczanym pojęciem czy zjawiskiem, stąd w zasadzie „prawdziwy” Byt jest niepoznawalny⁶. Relacja w opozycji znaku i zjawiska ma wyrażać jedynie subiektywne preferencje. Takie założenia wiodą więc – w przypadku aplikacji do badań biblijnych – do twierdzenia o nieistnieniu transcendencji i zasad mających charakter absolutny. Tak więc ta metoda literacka, stosowana przez wielu badaczy postmodernistycznych, zakłada przeniesienie zarówno założeń, jak i wniosków płynących z badań, z płaszczyzny literackiej na płaszczyznę wnioskowania teologicznego. Dekonstrukcjonizm jako nurt postmodernizmu co najmniej podważa zatem dotychczas istniejące w tradycji ontologicznej zasady: *arche, eidos, telos, aletheia*. Jak napisał Michał Paweł Markowski, metoda ta neguje w tekstach „metafizykę obecności”⁷. Dekonstruuje więc w badaniach literackich nie tylko sam tekst i jego znaczenia, ale jej konsekwencją jest dekonstrukcja sensów i znaczeń. W gruncie rzeczy hermeneutycznym finałem jest opinia Jacques’a Derridy: to, co tekst znaczy, musi być wyprodukowane przez czytelnika. W przestrzeni biblijnej i teologicznej należałoby więc mówić o podważeniu Boga, który

⁴ J. Sławiński, *Intertekstualność*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007⁴, s. 218.

⁵ Mówiąc o źródłowych dla dekonstrukcjonizmu autorach, wskazuje się na filozofię Jacques’a Derridy, Fryderyka Nietzschego, Zygmunta Freuda, Martina Heideggera. Jako główni przedstawiciele dekonstrukcjonizmu wymieniani są: Joseph Hillis Miller, Barbara Johnson, Samuel Weber, Peggy Kamuf, Wład Godzich, Lindsay Waters.

⁶ W. Skalmowski, *Dekonstrukcjonizm literacki jako „nowomowa”*, „Teksty Drugie” 2 (1990), s. 8–9.

⁷ O różnorodnym rozumieniu dekonstrukcjonizmu por. R. Nycz, *Dekonstrukcjonizm w teorii literatury*, „Pamiętnik Literacki” 77 (1986) nr 4, s. 101–130; M. P. Markowski, *Jak (nie) pisać o dekonstrukcji*, „Teksty Drugie” (1994) nr 2, s. 95.

objawia się przez słowo i ostatecznie jako Słowo. Zgodnie z filozoficzną tradycją metafizyczną tekst jest przecież mową.

Efektom procesu dekonstrukcji w badaniach literackich może być jednak nie tylko atomizacja tekstu, lecz także znaczenia tego, co z tekstu wynika, czyli jego obiektywnego orędzia, które dopiero wtórnie jest indywidualizowane i subiektywizowane personalnie. W gruncie rzeczy, w przypadku badań biblijnych byłaby to dekonstrukcja właściwego zamiaru natchnionego autora biblijnego, wyrażającego świadomie bądź nieświadomie orędzie Boga. Biblia bowiem jest literaturą, bardzo szczególnie, bo natchnioną. Natchnienie jednak dla dekonstrukcjonistów nie ma żadnego znaczenia. Relatywistyczna atomizacja tekstu nie zakłada w sposób konieczny uwzględnienia wielorakiego tła analizowanego tekstu biblijnego (metoda historyczno-krytyczna) i szczególnego, bo natchnionego jej charakteru (metoda teologiczna). Mielibyśmy wówczas do czynienia zarówno z brakiem prawdy historycznej, jak i ostatecznie z brakiem objawionej prawdy obiektywnej. Wynik każdej interpretacji według postmodernistycznej konwencji byłby zatem prawdą.

Być może słuszne byłoby jednak złagodzenie przypuszczenia o eliminacji Boga w postaci pozostawienia badacza (i czytelnika) Biblii „w stanie napięcia i zawieszenia”⁸. Paradoksalnie może to być pewnym wyzwaniem, a nawet szansą dla badań biblijnych, jako że żywe Słowo Boże, które jest nośnikiem obiektywnej prawdy objawionej, jest przecież odkrywane bezpośrednio w spotkaniu z jego odbiorcą. Dekonstrukcjonizm „niejedno ma imię”.

Powyższe nieco obszerne wprowadzenie jest konieczne, albowiem przedmiotowemu zjawisku (czy metodzie) intertekstualności w Biblii towarzyszyć musi pewien rodzaj dekonstrukcji. Wynika on ze złożoności tkwiącej w samej kompozycji tekstów biblijnych. Wskazują na to choćby obecne twórczo w tekstach biblijnych różne środowiska, tradycje biblijne i przedbiblijne. Badania tekstów biblijnych ujawniają bowiem wpływy, choćby tylko w postaci dających się wykazać inspiracji przekazami kultur ościennych, często bardziej pierwotnych niż

⁸ A. Kopka, *Czym może być dekonstrukcja?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013) nr 3, s. 81.

sama literatura biblijna. Wydaje się, że inne metody badań biblijnych, choćby metoda historyczno-krytyczna, także zawierają w sobie konieczność zauważenia w tekstach biblijnych, zwłaszcza narracyjnych, oczywistych relacji między tym, co mogło wpłynąć na tekst biblijny, a to, co jest jego ostatecznym kształtem. Należy przy tym uwzględnić jeszcze proces kształtowania się ostatecznego tekstu. Musi więc istnieć intertekstualna relacyjność między znakiem, nawet jeśli kulturowo nie pochodzi on ze świata biblijnego, a jego sensem opartym na znaczeniu, który wyraża się w Słowie Boga. Jako tekst literacki, ale przy tym natchniony, Biblia jest szczególnie wymagająca w zastosowaniu intertekstualności. W sposób oczywisty domaga się respektowania swojego natchnionego charakteru, co dla wielu badaczy areligijnych bądź traktujących Biblię wyłącznie jako literaturę wyklucza biblistykę i samą teologię z grona nauk humanistycznych. Właściwie eliminują oni badanie Biblii według procedur naukowych, lokując ją co najwyżej w przestrzeni studiów kulturowych. Z badania Biblii w ujęciu wyłącznie literackim nie wynikałyby więc żadne prawdy obiektywne i uniwersalne. Uchwycenie bowiem natchnienia żadną miarą nie mieści się według nich w procedurach naukowych. Należy zatem w badaniach biblijnych metodą intertekstualną uczynić podstawowe założenia metodologiczne, pośród których istotne jest kluczowe rozróżnienie intertekstualności wewnątrzbiblijnej (intratekstualności) i intertekstualności zewnętrznej (intertekstualności). W hermeneutyce biblijnej mówi się także o strukturach dośrodkowych i odśrodkowych. Struktury dośrodkowe pozwalają zrozumieć wewnętrzną spójność literacką i doktrynalną tekstu biblijnego, co jednocześnie pozwala zabezpieczyć tekst biblijny i jego przesłanie przed swobodnym dekonstrukcjonizmem. Struktury odśrodkowe chronią zaś tekst biblijny przed atomizacją, ponieważ włączają go w cały kontekst przekazu biblijnego (żydowska i chrześcijańska metoda: Biblia wyjaśnia się Biblią)⁹. Badanie struktur tekstu, respektujące zasady hermeneutyki biblijnej, umożliwia wydobyć z tekstu głębi wieloznaczności i wieloznaczeniowości bez zagrożenia

⁹ Por. szerzej szczególnie w odniesieniu do poezji biblijnej M. Kantor, *Struktury dośrodkowe i odśrodkowe w poezji biblijnej (Ps 120–134)*, Kraków 1998, s. 27–38.

subiektywizmem. Jednocześnie zapewnia autonomię tekstu biblijnego w stosunku do różnych korelatów zewnętrznych.

W badaniach biblijnych intertekstualność wewnętrzna przekracza zasady stosowane w szeroko rozumianych badaniach literackich: immanencję tekstu, strukturę jego sensu i gramatykę. W analizach tekstów biblijnych zmierza ona do uchwycenia istotnego sensu przekazu biblijnego. Brevard Childs dostrzegł w takim znaczeniu intertekstualności merytoryczną spójność między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością dzięki uchwyceniu warstwy językowej w stosowaniu metody kanonicznej¹⁰.

Drugim elementem jest intertekstualność tekstu biblijnego w relacji do literatury bliskiej kulturowo, zarówno tej odległej, jak i czasowo bliskiej. W badaniach biblijnych istotne znaczenie ma literatura Mezopotamii, Egiptu i teksty hellenistyczne. Spośród twórczości judaistycznej ważna jest literatura peritestamentalna, wykazująca intertekstualne związki zarówno z tekstami biblijnymi, jak i cechująca się odważną inicjatywnością w ich reinterpretacji. Konfrontacja daje możliwość uchwycenia ich własnego rozumienia przesłania Biblii. Takie relacje badać można w ramach szeroko rozumianej intertekstualności literackiej¹¹.

Intertekstualność w badaniach biblijnych może dotyczyć także przekładów tekstów biblijnych¹². W naturalny sposób widzieć ją można

¹⁰ Childs zwrócił uwagę, że: „The role of intertextuality served as a means by which the coherence of the developing canonical corpus was sustained. By intentionally signaling a linguistic affinity between the past, present, and future, a substantive coherence was developed”, por. B. S. Childs, *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 115 (2003) nr 2, s. 177.

¹¹ O intertekstualności w badaniach literackich por. np. W. Borowy, *O wpływach i zależnościach w literaturze*, Kraków 1921; J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, tłum. W. Grajewski, [w:] *Dialog, język, literatura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983; H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, [w:] *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989; R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy. Teksty, gatunki, światy*, [w:] *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995.

¹² O intertekstualności w odniesieniu do tłumaczenia jako takiego, rozumianego jako tekst „sztandarowo polifoniczny i replikatywny” i wyraz „dialogu między

w relacji Biblii hebrajskiej, Biblii greckiej (Septuaginty), targumów, Nowego Testamentu, choć interesująca badawczo jest intertekstualna relacyjność w odniesieniu do późniejszych tłumaczeń – syryjskiej Peszitty i innych przekładów wczesnego chrześcijaństwa czy wreszcie przekładów łacińskiej Wulgaty i tłumaczeń w językach narodowych.

Intertekstualność w szerokim znaczeniu jest w Biblii zjawiskiem naturalnym¹³. W ramach Biblii nazwać ją można także „dośrodkową”, np. interpretacja dziejów Izraela przez proroków i literaturę mądrościową Starego Testamentu oraz pisma nowotestamentalne, odróżniając ją od „odśrodkowej”, rozumianej jako relacyjność zewnętrzną w dziełach literackich. Przykładami są choćby starożytne eposy, wykorzystane narracyjnie przez autorów natchnionych. Innym zjawiskiem jest intertekstualność Biblii jako jej oddziaływanie na inne przestrzenie twórczości kulturowej. To ostatnie zjawisko można też umieścić w ramach *Wirkungsgeschichte*.

Z reguły początków egzegezy jako analizy intertekstualnej upatruje się w wyłanianiu się prawodawstwa biblijnego lub wyjaśnien o charakterze normatywnym, na podstawie pierwotnych narracji historycznych (Michael Fishbane)¹⁴. Julius Scott uściślił to zjawisko wielorako, odnosząc je zwłaszcza do judaizmu późnego okresu Drugiej Świątyni. Pisał o interpretacji judaistycznej wewnątrzbiblijnej, zwłaszcza tekstów bliskich apokaliptyce bądź apokaliptycznych, jako o przechodzeniu od kultu do prawa moralnego, od ortopraksji do ortodoksji i od emfazy religijnej do znaczenia kulturowego tekstu biblijnego¹⁵. Konieczne jest jednak istotne rozróżnienie między intertekstualnością a intratekstualnością i precyzyjne tego stosowanie. Bywa ono bowiem powodem

kulturami” por. np. A. Muszyńska, *Intertekstualność jako forma dialogu kulturowego*, „Przekłady Literatur Słowiańskich” 2 (2011) nr 1, s. 295–305.

¹³ Por. S. Moyise, *Intertextuality and Biblical Studies. A Review*, „Verbum et Ecclesia” 23 (2002) nr 2, s. 418–431.

¹⁴ Zagadnieniu temu poświęcił swoją książkę M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985 (zwłaszcza s. 91–114).

¹⁵ Por. J. Scott, *Jewish Background of the New Testament*, Grand Rapids 2000², s. 122–126.

nieporozumień. Intratekstualność występuje zwykle w obrębie tego samego dzieła i polega na powracających nawiązaniach, powtórzeniach i reinterpretacyjnych aplikacjach.

Intertekstualna interpretacja wewnątrzbiblijna rozwijała się także w wyniku temporalnych zmian rozwojowych języka lub zmian bądź modyfikacji znaczeń terminologicznych. Zjawisko to jest badane przez naukę zwaną semazjologią.

Najzupełniej naturalne są też intertekstualne relacje między Pierwszym i Drugim Testamentem o charakterze dialogicznym¹⁶. Ważne dla badań biblijnych są także intertekstualne związki literatury apokryficznej, qumrańskiej czy rabinicznej z Biblią¹⁷. Wśród kategorii literackich hermeneutyki intertekstualnej istnieje też peszer – jako zjawisko egzegezy biblijnej oraz metoda egzegetyczna. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Interpretacja Biblii w Kościele* (I. B.2) zwrócił uwagę na peszer w sposób następujący: „Różnorodność form (przypowieści, alegorie, antologie i centony, relektury, peszer, zbliżenia oddalonych tekstów, psalmy i hymny, wizje, objawienia i sny, kompozycje mądrościowe) jest wspólna dla Starego i Nowego Testamentu, jak również dla literatury wszystkich środowisk żydowskich przed Jezusem i po Jego czasach”. Chodzi mianowicie o szeroki, żydowski kontekst oddziałujących na siebie tekstów biblijnych i ich ujęć, stosowanych wewnątrz tekstu biblijnego. Teksty biblijne posługują się także egzegezą peszerową i stosują peszer jako formę literacką¹⁸. W tym sensie niepodobna traktować tekstu biblijnego wyłącznie synchro-

¹⁶ B. D. Sommer, *Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger*, „Vetus Testamentum” 46 (1996) nr 4, s. 479–489; J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 235–239.

¹⁷ G. J. Brooke, F. G. Martinez, *Shared Intertextual Interpretations in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, [w]: *Biblical Perspectives. Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, eds. M. E. Stone, E. G. Chazon, Leiden 1998 (zwłaszcza s. 35–57); G. J. Brookes, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Minneapolis 2005.

¹⁸ Por. S. Jędrzejewski, *Peszer jako metoda egzegetyczna*, „Seminare” 24 (2007), s. 111–126; S. Jędrzejewski, *Peszer w egzegezie nowotestamentalnej*, „Seminare” 39 (2018), s. 11–22.

nicznie. Trzeba na niego popatrzeć, zakładając przynajmniej niektóre elementy metody historyczno-krytycznej. W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej* (14) ujęto rzecz następująco: „Zarówno w przytaczanych przez ewangelistów wypowiedziach Jezusa, jak i w Listach wykorzystywane są często tradycyjne żydowskie metody argumentacji biblijnej – skodyfikowane później przez rabinów – celem ustalenia zasad postępowania. [...] Argumentacje (proto)rabiniczne spotkać można również w Liście do Efezjan i w Liście do Hebrajczyków, zaś List Judy jest w całości ukształtowany przez wyjaśnienia egzegetyczne na wzór peszarim (interpretacje) znajdujących się w zwojach niektórych pism apokaliptycznych”.

Inne zagadnienie stanowi określenie egzegezy, którą stosuje Biblia wewnątrz samej siebie. Chodzi nie tylko o interpretację Starego Testamentu w Nowym Testamencie, lecz także o releksurę wewnętrzną zarówno w ramach Starego, jak i Nowego Testamentu. W odniesieniu do tej kwestii pewna grupa badaczy prezentuje opinię o powtarzalności (ang. *reproducibility*) sposobów egzegezy stosowanych w pismach Starego Testamentu oraz tych stosowanych przez autorów Nowego Testamentu. Owa powtarzalność może oznaczać dosłowne powtórzenie metod egzegetycznych, cechy podobieństwa, lub daleko idącej modyfikacji. Zagadnienie to w literaturze naukowej umieszcza się wśród zagadnień związanych z intertekstualnością.

Święte pisma judaizmu okresu biblijnego to przede wszystkim teksty narracyjne, traktowane najpierw jako „święta historia” przywoływana w ramach liturgii i ewoluujące ku zbiorom zasad etyczno-religijnych. Zbierane i spisane teksty proroków stawały się „świętą nadzieją”, opartą na idei przymierza. Inne teksty uznawano za „święte przewodniki” o różnym statusie, reflektujące teksty narracyjne i prawne, odzwierciedlające mądrość pokoleń. Stanowiły one też przesłankę do powstawiania zbiorów różnorodnych modlitw. Teksty te poddawano ciąglej reinterpretacji, stąd zawierają w sobie zjawisko interpretacji wewnętrznej (ang. *inner-biblical interpretation*) w ramach zjawiska intertekstualności. Ich releksura obciążona była pewną swobodą w obchodzeniu się z tekstem biblijnym, który zmieniał się i bywał interpretacyjnie

poszerzany¹⁹. Przeszłość stawała się dynamiczna, aktualna i żywa. Aktualizujące interwencje interpretatorów będą charakteryzować całą historię judaizmu okresu biblijnego²⁰, w której dokonywać się będzie, jak określił to Childs²¹, teologiczna aktualizacja (*Vergegenwärtigung*). Takie zjawisko także można lokować w pojęciu oddziaływania intertekstualnego. W tym procesie, według Mary Callaway²², ustalała się i była sukcesywnie wyjaśniana transhistoryczna prawda Biblii, która przemawiając wieloma głosami, była busolą religijnej identyfikacji²³.

Czy jednak należy poprzestać na stwierdzeniu tego faktu w odniesieniu do poziomu tekstualnego? Sądzić można, że trzeba pójść dalej i pogłębiać dotychczasowe badania w zakresie metod stosowanych w reinterpretacji starotestamentalnej, nowotestamentalnej i – dalej jeszcze – w kompleksowej reinterpretacji wewnątrzbiblijnej. Perspektywę kreślą dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej. Podkreślane są w nich stopniowość, fazowość historii objawienia i zbawienia, ale nade wszystko jedność planu Bożego²⁴. Niepodobna także nie przyjąć historycznego charakteru objawienia biblijnego we właściwym dla teologii rozumieniu historyczności²⁵. Zjawisko reлектury – nie tylko wewnątrzbiblijnej, lecz także w odniesieniu do różnych przestrzeni kultury (*Wirkungsgeschichte*) – także należałoby umieścić w badaniach biblijnych pośród hermeneutyki egzegezy intertekstualnej. W badaniach

¹⁹ Por. C. Dohmen, C. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2008, s. 94.

²⁰ Por. J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem*, dz. cyt., s. 61.

²¹ Por. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, s. 79.

²² Por. M. C. Callaway, *Canonical Criticism*, [w:] *To Each its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application*, Westminster 1999, s. 14.

²³ Por. S. Szymik, *Podejście kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) z. 1, s. 18.

²⁴ Por. Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 42–44.

²⁵ Por. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 79.

biblijnych można zatem mówić o metodzie intertekstualnej, ale jawi się ona raczej jako korzystająca z elementów wielu innych metod badań literackich i teologicznych.

Abstrakt

Intertekstualność w egzegezie biblijnej

Papieska Komisja Biblijna w dokumencie pt. *Interpretacja Biblii w Kościele* w ramach metody semiotycznej umieściła zjawisko intertekstualności. Czy można je rozumieć też jako metodę? Można, ale narzuca ona szereg uwarunkowań. Publikacja przedstawia intertekstualność w badaniach biblijnych wraz z ograniczeniami, które wynikają z konieczności traktowania tekstów biblijnych jako natchnionych. Relacja badań literackich do badań literacko-teologicznych nie pozwala na bezkrytyczne podejście do tekstu Biblii w duchu postmodernistycznym. Subiektywna dekompozycja (dekonstrukcja) tekstu biblijnego zagraża poszukiwaniu i odnalezieniu sensu przekazu Słowa Boga, jego orędzia. Wprowadza bowiem kategorię prawdy subiektywnej. Choć intertekstualność w Biblii jest zjawiskiem naturalnym, to domaga się ona w hermeneutycznej eksplikacji zachowania zasad hermeneutyki biblijnej, nieograniczającej się do hermeneutyki badań literackich.

Słowa kluczowe: intertekstualność, Biblia, metody badań literackich, metody badań biblijnych

Abstract

Intertextuality in Biblical Exegesis

The Pontifical Biblical Commission in the document “Interpretation of the Bible in the Church” places the phenomenon of intertextuality within the semiotic method. Can the phenomenon also be understood as a method? One can, but it imposes a number of conditions. The publication presents intertextuality in biblical studies, along with the limitations that arise from the necessity of treating biblical texts as inspired. The relationship of literary research to literary-theological research does not allow an uncritical approach to the biblical text of the Bible in a postmodern spirit. The subjective decomposition (deconstruction) of the biblical text threatens the search for and finding of the meaning of the message of the Word of God, its message. This is because it introduces the category of subjective truth. However

intertextuality in the Bible a natural phenomenon, but it demands in hermeneutical explication the preservation of the principles of biblical hermeneutics, not limited to the hermeneutics of literary research.

Keywords: Intertextuality, the Bible, methods of literary research, methods of biblical research

Bibliografia

- Borowy W., *O wpływach i zależnościach w literaturze*, Kraków 1921.
- Brookes G. J., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Minneapolis 2005.
- Brooke G. J., Martinez F. G., *Shared Intertextual Interpretations in the Dead Sea Scrolls and the New Testament*, [w:] *Biblical Perspectives. Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, eds. M. E. Stone, E. G. Chazon, Leiden 1998.
- Callaway M. C., *Canonical Criticism*, [w:] *To Each its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticism and their Application*, Westminster 1999.
- Childs B. S., *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft” 115 (2003) nr 2, s. 173–184.
- Childs B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997.
- Dohmen Ch., Stemberger C., *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, tłum. M. Szczepaniak, Kraków 2008.
- Fishbane M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- Jędrzejewski S., *Peszer jako metoda egzegetyczna*, „Seminare” 24 (2007), s. 111–126.
- Jędrzejewski S., *Peszer w egzegezie nowotestamentalnej*, „Seminare” 39 (2018), s. 11–22.
- Kantor M., *Struktury dośrodkowe i odśrodkowe w poezji biblijnej (Ps 120–134)*, Kraków 1998.
- Kopka A., *Czym może być dekonstrukcja?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013) nr 3, s. 81–99.
- Kristeva J., *Słowo, dialog i powieść*, tłum. W. Grajewski, [w:] *Dialog, język, literatura*, red. E. Czuplewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983.
- Maier J., *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni*, Kraków 2002 (Myśl Teologiczna).
- Markiewicz H., *Odmianny intertekstualności*, [w:] *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989.
- Markowski M. P., *Jak (nie) pisać o dekonstrukcji*, „Teksty Drugie” 1994 nr 2, s. 91–98.
- Moyise S., *Intertextuality and Biblical Studies. A Review*, „Verbum et Ecclesia” 23 (2002) nr 2, s. 418–431.

- Muszyńska A., *Intertekstualność jako forma dialogu kulturowego*, „Przekłady Literatur Słowiańskich” 2 (2011) nr 1, s. 295–305.
- Nycz R., *Dekonstrukcjonizm w teorii literatury*, „Pamiętnik Literacki” 77 (1986) nr 4, s. 101–130.
- Nycz R., *Intertekstualność i jej zakresy. Teksty, gatunki, światy*, [w:] *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002.
- Scott J., *Jewish Background of the New Testament*, Grand Rapids 2000².
- Skalmowski W., *Dekonstrukcjonizm literacki jako „nowomowa”*, „Teksty Drugie” 2 (1990), s. 7–17.
- Sławiński J., *Intertekstualność*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007⁴, s. 218.
- Sommer B. D., *Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible. A Response to Lyle Eslinger*, „Vetus Testamentum” 46 (1996) nr 4, s. 479–489.
- Szymik S., *Podjęcie kanoniczne w interpretacji Pisma Świętego*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002), s. 15–31.

Drzewo w Edenie w Księdze Jubileuszy

Sylwester Jędrzejewski SDB¹

 <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106>  sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

ks. Adrian Mętel²

 <https://orcid.org/0000-0002-0311-0905>  adrian.metel@doktorant.upjp2.edu.pl
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Księga Jubileuszy³ jest prawdopodobnie najbardziej wpływową ze wszystkich ksiąg niekanonicznych napisanych przez Żydów w końcowym okresie Drugiej Świątyni. Jest to skarbnica starożytnej interpretacji biblijnej, skomponowana przez nieznanego autora, dobrze znającego zarówno święte pisma, jak i sam judaizm⁴. Odegrała również ważną rolę we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich i to dzięki nim ta księga

¹ **Ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB** – profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki.

² **Ks. dr Adrian Mętel** – kapłan diecezji bielsko-żywieckiej, dr teologii biblijnej, moderator Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II. Prowadzi audycje radiowe o tematyce biblijnej w diecezjalnym radiu Anioł Beskidów. Aktualnie studiuje w Uniwersytecie w Hamburgu specjalizację African cultures and Ethiopian and Eritrean Studies.

³ Nazwa Księga Jubileuszy (alternatywna forma to Księga Jubileuszów) za: A. Tronina, *Księga Jubileuszy, czyli Mała Genesis. Przekład i opracowanie*, Kraków–Mogilany 2018.

⁴ Por. J. L. Kugel, *Jubilees*, [w:] *Outside the Bible: Ancient Jewish writings related to Scripture*, t. 1, eds. L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, Philadelphia 2013, s. 272.

zachowała się w całości do dzisiaj. Jest ona w znacznej części powtórzeniem Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia. Narracji towarzyszą jednak nowe informacje, wykraczające poza teksty biblijne. Autor Księgi Jubileuszy starał się przekazać współczesnym sobie pobratymcom ogólne przesłanie nadziei i zachęty oraz próbował ich zmotywować do przestrzegania rygorystycznych norm moralnych i religijnych.

Czas powstania Księgi Jubileuszy jest przedmiotem dyskusji. Większość badaczy uważa, że została napisana na początku II wieku przed Chrystusem, chociaż nie można wykluczyć jeszcze wcześniejszej datacji tej księgi apokryficznej⁵. Została skomponowana w języku hebrajskim w Jerozolimie lub w jej pobliżu. Spośród fragmentów hebrajskich, znalezionych w Qumran, najwcześniejsze datowane są na koniec II wieku przed Chrystusem⁶. Z powodu dezaprobaty władz rabinicznych hebrajski tekst Księgi Jubileuszy przestał być kopiowany i przechowywany przez rabinów. Jednak wśród pierwszych chrześcijan cieszyła się uznaniem, tak że wkrótce została przetłumaczona na język grecki i syryjski. Następnie z języka greckiego przetłumaczono ją na łacinę i ge'ez (starożytny język etiopski)⁷.

Z biegiem czasu znaczenie samej księgi osłabło, a tłumaczenia greckie i łacińskie zniknęły z pola widzenia. W połowie XIX wieku chrześcijański misjonarz w Etiopii Johann Ludwig Krapf „odkrył na nowo” dzieło wśród rękopisów biblijnych. W 1989 roku James C. VanderKam opublikował naukowe, krytyczne wydanie i tłumaczenie tekstu etiopskiego, zwróciwszy uwagę na wszystkie ważne warianty tekstowe zachowanych fragmentów hebrajskich, łacińskich i syryjskich. Jego wydanie pozostaje najbardziej wiarygodną podstawą dla tekstu Księgi Jubileuszy⁸.

⁵ Por. G. W. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis–Ausburg 2005, s. 72–73; S. Jędrzejewski, *U korzeni zła*, Lublin 1997, s. 108–109.

⁶ Por. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016, s. 260.

⁷ Por. J. L. Kugel, *Jubilees*, dz. cyt., s. 272.

⁸ J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Louvain 1989 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Aethiopicorum, 87).

Tytuł: Księga Jubileuszy, najwyraźniej nie był oryginalnym tytułem tej księgi. Oddaje on jednak jedną z cech tego dzieła, czyli przypisywanie wydarzeniom z Księgi Rodzaju odniesienia do jubileuszu i roku, w którym miały one mieć miejsce. Etiopskie rękopisy tej księgi mają tytułowy zapis: „Oto opis podziałów czasu według Tory i Świadectwa – wydarzeń lat, tygodni ich jubileuszy we wszystkich dawnych dniach, jak to było związane z Mojżeszem na górze Synaj”. Księga Jubileuszy nie jest jednak tylko listą dat („podziałów czasu”). Jest raczej prezentacją historii Izraela i jego przodków. Seria jubileuszy ciągnie się aż do eschatonu, w którym całe życie zostanie odnowione (por. Jub 1, 29). Wtedy też zostanie wybudowany nowy przybytek (por. Jub 1, 27).

Oprócz odpowiedzi na konkretne pytania dotyczące historii z Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia autor Księgi Jubileuszy zawarł w niej także określone przesłanie ideologiczne⁹. Wydaje się, że motywem powstania księgi było zwalczanie negatywnego odczytywania historii. Autor zaczął od tego, że Mojżesz usłyszał „przepowiednię” o całym złu, które doprowadzić miało do deportacji babilońskiej (por. Jub 1, 9–14). Byłaby to straszna katastrofa, po której nastąpiłaby jednak skrucza ludu i przywrócenie Izraela (por. Jub 1, 15). Miała to być przestroga dla Izraela, gdyby przymierze na Synaju zostało zdeprawowane (por. Jub 1, 16). Niewola nie oznaczała końca historycznej więzi z Bogiem, ponieważ Izrael zawsze był ludem Bożym. Trwała więź Izraela z Bogiem była dla autora Księgi Jubileuszy zasadniczą ideą odczytaną w Księdze Rodzaju oraz powodem, dla którego wybrał on powtórzenie historii jako narzędzia dla przesłania nadziei. Dla autora Księgi Jubileuszy wydawało się ważne ukazanie tego, że opieka Boga nad Izraelem nie rozpoczęła się na górze Synaj, ale już w czasie pierwszego szabatu w historii, czyli szabatu odpoczynku Boga po sześciu dniach stworzenia, kiedy Bóg postanowił stworzyć Izrael jako swój lud (por. Jub 2, 19–20).

Wśród reinterretowanych przez Księgę Jubileuszy tekstów biblijnych jest Rdz 2–3. W biblijnym tekście autor zwrócił uwagę na drzewo „w środku ogrodu” z tekstu biblijnego, które w Jub 3, 17–25 nazwane

⁹ Por. R. Rubinkiewicz, *Apokryfy*, dz. cyt., s. 260.

zostało „drzewem życia”. Drzewo życia w Księdze Jubileuszy jest interpretowane jako „Tora życia” i wydaje się, że ma ono znaczenie mądrościowe, odczytywane w kategoriach „Tory życia”. Tekst publikacji podejździe do relacyjności obu tekstów metodą intertekstualną.

Księga Jubileuszy 3, 17–25 jako intertekstualna reлектura Rdz 2–3

Badanie *intertekstualne* dotyczy skutków znaczeń, które wyłaniają się z odniesień jednego tekstu do innych. O intertekstualności należy mówić wtedy, gdy interesuje nas zbadanie skutków, wyłaniających się z relacji co najmniej dwóch tekstów. W ramach paradygmatu intertekstualności dzieje się to w obu kierunkach i oznacza, że potencjał znaczeniowy obu tekstów zmienia się poprzez samo odniesienie intertekstualne. Intertekstualność domaga się też zbadania zjawiska możliwej decentralizacji pierwotnego znaczenia. Dokonująca się w ten sposób reлектura jest zjawiskiem, które oznacza nowe (ponowne – kolejne) odczytanie znaczeń pierwotnych analizowanego tekstu w równie nowych okolicznościach, uwarunkowaniach i dla aktualnego odbiorcy¹⁰.

Księga Jubileuszy 3, 17–25 (Jub) – tłumaczenie¹¹:

3 ¹⁷ Na koniec siedmiu lat tam spędzonych, pełnych siedmiu lat [a potem], siedemnastego dnia drugiego miesiąca pojawił się wąż i przybliżył się do ko-

¹⁰ „Wiarygodna egzegeza intertekstualna obejmuje nie tylko odpowiedzialność wobec możliwych intencji oryginalnego autora, ale także gotowość do włączenia znaczeń, które nie zostały wyraźnie wyeksplikowane, a które pojawiają się w dialogu z genotekstem” – por. *Intertekstualność w badaniach biblijnych*, [w:] *Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, R. Mazur, Kraków 2020, s. 159 (Hermeneutica et Judaica, 9).

¹¹ Tłumaczenie na podstawie: A. Kondracki, *Księga Jubileuszów*, [w:] *Apokryfy Starożytnego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2016. Alternatywne tłumaczenia w nawiasach [] własne z różnych wersji językowych na podstawie J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, dz. cyt.

biety [jego żony]. Wąż rzekł do kobiety: „Pan tak wam rozkazał: Nie będziecie mogli spożywać z każdego [owocu] drzewa, które jest w ogrodzie”.¹⁸ Lecz ona odparła: „Pan powiedział: Możecie jeść [jedz] owoce ze wszystkich drzew [każdego drzewa], które są w ogrodzie, ale powiedział do nas¹²: Nie będziecie jedli owoców z drzewa, które znajduje się w środku ogrodu, abyście nie pomarli”.¹⁹ Wąż więc powiedział do kobiety [jego żony]: „To nie jest prawda, że z pewnością umrzecie. Pan wie, że w dniu, w którym zjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wasze oczy i staniecie się jak bogowie [Bóg], poznacie dobro i zło”.²⁰ Kobieta zobaczyła, że drzewo to było piękne i przyjemne dla oczu [oka] i że jego owoce wyglądały smacznie, więc wzięła niektóre i zjadła.²¹ Natychmiast przykryła swoje części wstydlive liściem figowym, a następnie dała owoc Adamowi. On zjadł, otworzyły mu [ich] się oczy i spostrzegł [zobaczyli], że jest nagi.²² Z liści figowych uszył sobie przepaskę i nią przykrył części wstydlive.²³ Pan przeklął węża i rozgniewał się na niego na zawsze¹⁴. Rozgniewał się także na kobietę [jego żonę], gdyż posłuchała głosu węża i zjadła owoc. Rzekł do niej: ²⁴ „Pomnożę twój trud i bóle¹⁵ [w] rodzenia. [I] W bólu¹⁶ będziesz rodzić dzieci. Będziesz się zwracała do swojego męża¹⁷, a on będzie panował [pozwól mu rządzić] nad tobą”.²⁵ Do Adama tak rzekł: „Ponieważ usłuchałeś głosu twojej żony i zjadłeś owoc z drzewa¹⁸ zakazanego¹⁹, ziemia [w pracy twojej] będzie dla ciebie przekleństwem. Kolce i ciernie będzie ci rodzić. W pocie czoła [w pocie twojej twarzy] będziesz jadł twój chleb aż do dnia, kiedy powrócisz do ziemi [prochu], z której zostałeś wzięty [zostało wzięte twoje powstanie], gdyż jesteś ziemią i do ziemi [prochu] powrócisz”.

¹² „Pan powiedział nam”; „Nie jedzcie z niego i nie dotykajcie go, byście nie pomarli” jak w etiop. – mowa niezależna.

¹³ Por. Rdz 3, 5; *elohim* to aniołowie jak w Targumie Palestyńskim.

¹⁴ „Pan był zły na Adama”, „Pan był na to zły”.

¹⁵ Poprzedzony: „w”.

¹⁶ Poprzedzony: „i”; tekst podąża za tradycją LXX, a nie BHS.

¹⁷ Lub + „niech (on) się stanie”; oparcie się na tekście LXX.

¹⁸ „To drzewo”, ale *weetu* w Rdz 3, 17 – termin, który może odzwierciedlać przedimek określający lub go interpretujący.

¹⁹ Lub + „rozkazałem ci” + „z tego” + „drzewa”.

Drzewo środka

VanderKam w swoim przekładzie z tekstu etiopskiego określił ogród rajski jako „Eden in Eden”²⁰. Hebrajski tekst Henocha, częściowo zachowany we fragmencie z Qumran, brzmi: *gan ʿeden bēʿeden* i wydaje się mieć znaczenie „ogrodu rozkoszy w Edenie”. Kończąca konkluzja tekstu wyrażona w słowach: „dla przyjemności i pożywienia” objaśnia, że *ʿeden* był dla nich przyjemnością i rozkoszą, podczas gdy *gan* był dla nich pożywieniem dającym siłę.

W badaniach naukowych podejmowane były różnorakie próby określenia (sprecyzowania) rozumienia przez autora Księgi Jubileuszy miejsca, w którym zostało stworzone przez Stwórcę drzewo rajskie. Z Księgi Jubileuszy wyłania się Eden jako rzeczywiste sanktuarium Boga, stworzone dla ukazania Jego chwały²¹.

O pierwszych ludziach, mieszkańcach ogrodu, Jub mówi, że zostali wyposażeni w wiedzę, stąd ogród ów nazwany został Ogrodem Mądrości. To, co Księga Rodzaju nazywa „drzewem” w środku ogrodu, apokryf mieni „drzewem życia”, rozumiejąc przez nie roślinę tego ogrodu. Dokonuje nie tylko zmiany nazwy, ale też jej interpretacji. Drzewo to przekształca się w postać najwyższej mądrości, określone mianem „Tory życia” (por. Prz 3, 18).

Scena przedstawiona w Jub 3, 15–16 kończy się wydarzeniami z udziałem węża, kobiety i Adama. Księga Jubileuszy pomija opis węża z Rdz 3 jako mądrzejszego (bardziej przebiegłego) niż inne zwierzęta (por. Rdz 3, 1). Szczególnie zwraca ona uwagę na jego zachowanie względem kobiety oraz ich relacje do drzewa w środku ogrodu (por. Jub 3, 17).

Autor Jub podkreślił datę, w której nastąpiło owo zdarzenie: wąż zbliżył się po tym, jak mężczyzna przeżył tam dokładnie siedem lat. Autor umieścił w swojej narracji wiele chronologicznych wskazówek, których nie zawiera tekst Księgi Rodzaju. Taką wskazówką jest np. upływ 40 dni, po których Adam został wprowadzony do ogrodu Eden, aby pracował

²⁰ Por. J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, dz. cyt., s. 29; por. J. L. Kugel, *Traditions of the Bible. A guide to the Bible as it was at the start of the common era*, Cambridge 1998, s. 111.

²¹ Por. A. Tronina, *Księga Jubileuszy, czyli Mała Genesis*, dz. cyt., s. 115.

i go utrzymywał. Następnie po 80 dniach do ogrodu trafiła jego żona (jego kobieta) – por. Jub 3, 8–9. Autor Księgi Jubileuszy odniósł się do kilku elementów zawartych w tekście biblijnym i wyciągnął z nich własne wnioski, w przeważającej mierze będące uzupełnieniem interpretacji prawodawstwa Izraela.

Skutkiem nieposłuszeństwa było zjedzenie owocu symbolizujące próbę zobaczenia czegoś więcej, niż zamierzył Stwórca dla pierwszych rodziców. Interpretacja rabinacka ukazuje w tym kontekście dość ciekawą interpretację i tłumaczenie, że sam wąż faktycznie jadł z drzewa przed kobietą, aby udowodnić jej, że owoc nie spowoduje śmierci: „Wtedy on [wąż] powiedział do niej: [Widzisz?] mówicie, że Bóg zabronił nam jeść z drzewa. Ale ja mogę z niego jeść i nie umrzeć, tak jak ty. Pomyślała kobieta: Wszystko, co powiedział mi mój mąż, to kłamstwo. Następnie wzięła owoc, zjadła i dała mężczyźnie, a on zjadł, jak jest napisane: Niewiasta widziała, że drzewo jest dobre do jedzenia i że jest rozkoszą dla oczu” (por. Rdz 3, 6)²².

Tekst nie wyjaśnia, dlaczego został dodany do opowieści nowy element – chępliwość węża: „Mogę z niego jeść i nie umrzeć”. Niemniej wydaje się dość prawdopodobne, że ten nowy element jest wynikiem interpretacji słów cytowanych z Rdz 3, 6: „i rozkosz dla oczu”.

Motyw nieposłuszeństwa, jak można przypuszczać, wynikał z doświadczenia czysto empirycznego. Obserwacja owocu przez kobietę dała jej argumenty, aby potem stwierdzić, że będzie on dobry do spożycia (por. Jub 3, 20). Biblia najpierw stwierdza, że owoc jest „dobry do jedzenia”, a dopiero potem, że jest to „rozkosz dla oczu” (por. Rdz 3, 6). Kolejność powinna zostać odwrócona, skoro najpierw patrzy się na owoc, zanim się go skosztuje. Tak więc tłumacz rabiniczny najwyraźniej doszedł do wniosku, że „widzenie” przez Ewę odnosi się do jej widzenia węża jedzącego i cieszącego się ze spożycia owocu. Widząc, że mu się to podoba, spojrziała na pozostałe owoce na drzewie i zobaczyła, że

²² Por. L. V. Montaner, *Génesis Rabbah I (Génesis 1–11): Comentario Midrásico al libro del Génesis*, Estella (Navarra) 1994, s. 225; J. Neusner, *Genesis Rabbah, The Judaic commentary to the Book of Genesis: A New American Translation*, t. 1: *Genesis 1, 1–8, 14*, Atlanta 1985, s. 179–180; 201–202.

rzeczywiście jest to „rozkosz dla oczu”. Dopiero wtedy zdecydowała się go skosztować.

Autor Księgi Jubileuszy mógł być zaniepokojony kolejnością użytych przymiotników w Rdz 3, 6 stąd wybrał inne rozwiązanie. Po prostu zmienił kolejność: „Kobieta ujrzała drzewo, które było przyjemne dla oka, a jego owoc był dobry do spożycia, więc wzięła z niego trochę i zjadła” (por. Jub 3, 20).

Skutkiem nieposłuszeństwa była śmiertelność. „Śmierć”, o której Bóg mówi (por. Jub 3, 25), to deprecjonująca Adama śmierć duchowa, nawet gdyby jego fizyczne istnienie mogło trwać nadal. Ta idea, że śmierć była karą za grzech Adama i kobiety, jest szeroko rozpowszechniona również w źródłach rabinicznych.

Na pierwszy rzut oka może się to wydawać ogólną wypowiedzią dotyczącą życia ludzkiego, ale biorąc pod uwagę kontekst, jest to część podsumowania stworzenia świata przez Boga. W przeciwieństwie do motywu głoszącego, że „śmiertelność” była karą, można wnioskować, że począwszy od stworzenia, życie Adama miało się ograniczać tylko do ziemskiej egzystencji. Samo stworzenie go z ziemi uosabiało zamierzony koniec po wyczerpaniu przydzielonych mu „policzonych dni i czasu”, co ujawniło się po spożyciu zakazanego owocu²³.

W tym kontekście samo drzewo, ale co ważniejsze – dostęp do niego – jawi się jako nagroda dla człowieka. To właśnie rajski ogród miał służyć jako miejsce ostatecznego spoczynku sprawiedliwych po ich śmierci. Już sama nazwa „drzewo życia” sugerowała, że jego owoce dostarczają środków, dzięki którym sprawiedliwi będą żyć wiecznie. Nic więc dziwnego, że już w starożytności rozumiano tę nagrodę jako radość płynącą z drzewa życia. Wyrażała się ona w „wąchaniu” jego woni lub jedzeniu owoców jako istoty nagrody dla prawych.

W Ps 92, 13–15 ludzie sprawiedliwi zostali przyrównani do drzew: „Sprawiedliwy zakwitnie jak palma, rozrośnie się jak cedr na Libanie. Zasadzeni w domu Pańskim rozkwitną na dziedzińcach naszego Boga. Wydadzą owoc nawet i w starości, pełni soków i zawsze żywotni”. Autor

²³ Por. J. L. Kugel, *Traditions of the Bible. A guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge 1998, s. 127.

Księgi Jeremiasza (Jr 17, 8) także użył takiego porównania: „Błogosławiony mąż, który pokłada ufność w Panu, i Pan jest jego nadzieją. Jest on podobny do drzewa zasadzonego nad wodą, co swe korzenie puszcza ku strumieniowi; nie obawia się, skoro przyjdzie upał, bo utrzyma zielone liście; także w roku posuchy nie doznaje niepokoju i nie przestaje wydawać owoców”. Dla autora księgi Syracha drzewo było symbolem mądrości Bożej: „Szczęśliwy mąż, który się ćwiczy w mądrości i [...] postawi swe dzieci pod jej dachem, i pod jej gałęziami – jak pod drzewem – będzie przebywał. Ona zasłoni go przed skwarem i odpoczywać będzie w jej chwale” (por. Syr 14, 20. 26–27). Drzewo zatem w interpretacji mądrościowej to symbol chwały Boga. Można więc wnioskować, że rajski ogród z drzewem życia rozumiany był przez autora Księgi Jubileuszy jako udział w rzeczywistości samego Boga.

Biorąc pod uwagę takie biblijne wskazówki, można dojść do wniosku, że drzewa w ogrodzie rajskim to symbolizacja sprawiedliwych, którzy mają udział w życiu wiecznym, w chwale Boga. Jacob Licht zasugerował związek między Jub 3, 17–25 a edeńskimi drzewami w zwoju hymnów z Qumran, w który – jak sam zaproponował – drzewa reprezentują członków społeczności w Qumran²⁴. Ta interpretacja wskazuje na uzasadnienie, że drzewa, utożsamione ze sprawiedliwymi będą żyć wiecznie. Taka interpretacja nie byłaby możliwa, jeśli drzewa określałyby wyłącznie prawość człowieka i odnosiłyby się tylko do człowieka. One powinny być rozumiane jako symbol nagrody udzielonej przez Boga, samą esencję obietnicy Boga w odniesieniu do stworzenia.

Konkluzje wynikające z relektury

Księga Jubileuszy próbuje uzupełnić niejasność w interpretacji, tłumacząc wydarzenia z Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia. Ogród Eden faktycznie zawierał dwa specjalne drzewa: „drzewo życia” i „drzewo poznania dobra i zła” (por. Rdz 2, 9). To właśnie z tego ostatniego jedli Adam i Ewa (por. Rdz 3, 22). Nakładanie się tych fragmentów jest argumentacją uzasadniającą tendencję starożytnych interpretatorów, którzy porównywali

²⁴ Por. J. Licht, *The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary*, Jerusalem 1957, s. 131–132.

drzewo życia z boską mądrością lub z Torą. Ta identyfikacja jest najprawdopodobniej oparta na fragmencie z Prz 11, 30, gdzie czytamy, że „Owoce sprawiedliwego jest drzewo życia (עץ חיים – δένδρον ζωής)”.

Księga Jubileuszy opisała pierwszych ludzi z ogrodu rajskiego jako tych, którzy zostali wyposażeni w wiedzę. To, co Biblia tylko metaforycznie nazwała „drzewem” w środku ogrodu, Księga Jubileuszy określiła jako „drzewo życia”. W Księdze Jubileuszy posiadało ono cechy boskiej mądrości i zostało określone jako „Tora życia”.

Skutkiem nieposłuszeństwa było zjedzenie owocu przez pierwszych rodziców z drzewa zakazanego. Motyw nieposłuszeństwa w Księdze Jubileuszy wynikał z doświadczenia empirycznego kobiety. Obserwacja owocu dała jej argumenty, aby ten owoc zerwać, a następnie spożyć (por. Jub 3, 20). Kolejność pokusy w Jub została zmieniona w stosunku do Rdz: najpierw kobieta ogląda owoc, następnie go kosztuje. Dostęp do drzewa w środku ogrodu był łaską Boga – Stwórcy dla człowieka. Po zerwaniu owocu rajski ogród będzie służył już jako miejsce ostatecznego przebywania sprawiedliwych po ich śmierci. Już sama nazwa użyta w Księdze Jubileuszy – „drzewo życia” – sugeruje, że owoce z tego drzewa dostarczają środków, dzięki którym człowiek sprawiedliwy może żyć wiecznie.

Nierzadko w historii egzegezy zakładało się w interpretacji Rdz, że drzewo, z którego jedli Adam i Ewa, było jabłonią. Takiej informacji nie ma jednak w Biblii. Nie jest sprecyzowane, jakiego rodzaju był to owoc. Interpretatorzy Księgi Jubileuszy twierdzą, że mogło to być drzewo figowe, ponieważ w tekście Księgi Jubileuszy sprecyzowano, że kiedy Adam zgrzeszył, okrył się liśćmi figowymi. Inni interpretatorzy utrzymywali, że „drzewo” było w rzeczywistości palmą daktylową (por. 1 Hen 24, 4). Jeszcze inni twierdzili, że to winorośl, której zdolność do powodowania grzechu została ponownie zademonstrowana przez Noego (por. 3 Baruch 4, 8–17; ApAbr 23, 7). Mogła to być nawet łodyga pszenicy.

Intertekstualność motywu drzewa w Jub 3, 17–25

Analiza intertekstualna motywu drzewa z Księgi Jubileuszy nakazuje w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na Jub 3, 22. Wszystkie

czasowniki w Jub 3, 22 występują w liczbie pojedynczej i odnoszą się tylko do osoby Adama. W paralelnym wersecie w Rdz 3, 7b czasowniki te są użyte w liczbie mnogiej. Autor Księgi Jubileuszy zrelacjonował, że: „[On] wziął [figowe liście]” – por. Jub 3, 22. Na końcu Jub 3, 22 użył identycznego wyrażenia jak w Rdz 3, 7b, odnoszącego się do kobiety i mężczyzny, którzy „ukryli swój wstyd”. Taki zabieg literacki, w relacji intertekstualnej, nakreśla czytelnikowi scenę przypuszczalnie istotną dla samego autora. Dzieje się tak, ponieważ autor Księgi Jubileuszy, używając kalki tekstowej z Rdz, powołał się na zapis z Księgi Rodzaju. Ta zaś miała istotne znaczenie dla społeczeństwa żydowskiego. Pisarz podkreślał, że mężczyzna zakrył swoje ciało liśćmi figowca natychmiast po zjedzeniu zakazanego owocu. „Ale ze wszystkich stworzeń, zwierząt i bydła tylko Adamowi zostało dane, aby mógł przykryć swoje części wstydlive. Dlatego jest nakazane na niebieskich tablicach, aby wszyscy, którzy poznają nakazy Prawa, przykryli swoje części wstydlive i nie byli odkryci tak jak poganie” (por. Jub 3, 30–31). Dlatego również ubiór okazuje się ważnym elementem nauczania, które było normatywne dla judaizmu. Wyływało ono zapewne nie tylko z normatywności Prawa, lecz także z jego aplikującej interpretacji, zawartej m.in. w Księdze Jubileuszy.

Autor Księgi Jubileuszy pominął wzmiankę o tym, jak mężczyzna i kobieta ukrywali się w zaroślach, o czym czytamy w Księdze Rodzaju (por. Rdz 3, 8). Został również pominięty epizod z postawionym pytaniem: „Gdzie jesteś?” (por. Rdz 3, 9), które skierował Bóg do Adama i niewiasty. Stwórca jednak rozpoczął poszukiwania źródła zaistniałego problemu, związanego ze zjedzeniem owocu z zakazanego drzewa (por. Rdz 3, 9–13). Przyczyna pominięcia danych z Rdz 3 pozostaje nieznana, ale można domniemywać, że autor Księgi Jubileuszy uznał, że antropomorficzny obraz Boga może być wielce problematyczny dla adresata tekstu we współczesnych sobie czasach²⁵. Pominięcie materiału o człowieku poszukiwanym przez Boga trudno przypisać tendencji

²⁵ Por. J. T. A. G. M. van Ruiten, *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees*, Leiden 2000, s. 97–98; J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism*, dz. cyt., s. 92.

autora do przedstawiania patriarchów jako postaci nienagannyh, jak udokumentowano to w Jub 3, 25. W tym kontekście Betsy Halpern-Amaru napisał dość przekonująco: „Pominięcie może posłużyć do uwolnienia każdego z nich z pewnej małostkowości charakteru, ale jego podstawową funkcją jest usunięcie oznak napięcia i wyobcowania, przekazywanych przez biblijną wersję sceny konfrontacji skoncentrowanej na Adamie”²⁶.

W Księdze Jubileuszy została skrócona część z Rdz 3, 14–19, w której Stwórca wydał swoje werdykty wobec węża, kobiety i mężczyzny. W Jub 3, 23 autor podjął temat wypowiedzi Boga wobec węża, ale go nie zacytował. Podkreślił on tylko, że wąż przeklinał te słowa. Nic również nie wskazuje na to, że wąż miałby być czymś więcej niż tylko stworzeniem, które potrafi mówić.

Pozostała część Rdz 3 dotyczy pierwszych grzechów i wygnania z ogrodu. Mężczyzna i kobieta według Jub spędzili siedem lat w ogrodzie. Kiedy pojawia się wąż, rozmawia z kobietą o drzewach, których owoce były zakazane (por. Jub 3, 17). Jest to dość dziwny element narracji, który w Księdze Jubileuszy może być interpretacją łączącą Rdz 2, 9 z początkiem Rdz 3: „Na rozkaz Pana Boga wyrosły z gleby wszelkie drzewa miłe z wyglądu i smaczny owoc rodzące oraz drzewo życia w środku tego ogrodu i drzewo poznania dobra i zła” (Jub 3, 15–35)²⁷.

Analiza intertekstualna Jub 3, 17–25 przedstawia Adama jako pierwszego z długiej linii kapłanów. Tekst Księgi Jubileuszy pokazuje bowiem, jak Adam dbał o ogród (sanktuarium), w którym go Bóg postawił. Badanie intertekstualne wskazuje także, że zdanie wypowiedziane przez węża w Jub 3, 17: „Pan tak wam rozkazał: Nie będziecie mogli spożywać z każdego drzewa, które jest w ogrodzie”, odnosi się bezpośrednio do Rdz 3, 1b. Zdanie w Jub 3, 17 jest parafrazą nawiązującą do paralelnych części z innych części Rdz 3. Przykładem takiego paralelizmu jest też owoc z Jub 3, 18, który odnosi się do Rdz 3, 2 oraz Rdz 3, 6, a nie do tekstu z Rdz 3, 1.

²⁶ Por. B. Halpern-Amaru, *The First Woman, Wives, and Mothers in “Jubilees”*, „Journal of Biblical Literature” 113 (1994) nr 4, s. 613.

²⁷ Por. J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001, s. 31.

„Tego dnia wszystkie zwierzęta, bydło i ptactwo i wszystko, co chodzi i porusza się, przestało mówić, przedtem natomiast one wszystkie porozumiewały się jedną mową i jednym językiem” (por. Jub 3, 28). W Księdze Jubileuszy nie ukazano żadnego zdziwienia ani zaskoczenia z tego powodu, że wąż rozmawiał z kobietą. Jej autor nie wspomniał do tej pory o Bożym nakazie dotyczącym owocu z zakazanego drzewa, znajdującego się w Rdz 3, 1–24. Dlatego słowa, które wypowiada wąż, są pierwszymi nakreślającymi czytelnikowi cały kontekst kuszenia pierwszego człowieka. Analiza intertekstualna pokazuje, że odpowiedź kobiety jest niemal dosłowną kalką Rdz 3, 2–3. Jest nią również sposób, w jaki autor Księgi Jubileuszy chciał wprowadzić zakaz, który po raz pierwszy znalazł się w Rdz 2, 16–17 (por. Jub 3, 25). Poniższe porównanie wierszy z Rdz 3, 2–3 oraz Jub 3, 18 ukazuje kalkę intertekstualną, zastosowaną przez autora.

Księga Rodzaju 3, 2–3

„Niewiasta odpowiedziała wężowi: «Owoce z drzew tego ogrodu jeść możemy, tylko o owocach z drzewa, które jest w środku ogrodu, Bóg powiedział: Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli»”.

Księga Jubileuszy 3, 18

„Lecz ona odparła: «Pan powiedział: Możecie jeść owoce ze wszystkich drzew, które są w ogrodzie, ale powiedział do nas: Nie będziecie jedli owoców z drzewa, które znajduje się w środku ogrodu, abyście nie pomarli»”.

Zarówno Księga Rodzaju, jak i Księga Jubileuszy przedstawiają przykazania, które nakreślił Bóg w Rdz 2, 16–17 z dodatkowymi słowami o niedotykanii nawet jego owocu. Drzewo jest jednym z drzew w środku ogrodu, ale nie jest określone jako drzewo poznania dobra i zła. Dwukrotna obecność zwrotu „nas” nakazuje uwzględnić fakt, że Rdz 3, 2–3 przeformułowuje przykazanie z Rdz 2, 16–17 w liczbie mnogiej. Można zatem domniemywać, że użyta przez autora natchnionego liczba mnoga w Rdz 3, 2–3, ma za zadanie dostosować Boże polecenie do obecnej sytuacji. Kobieta bierze udział w tej scenie, ale pozostaje bierna w swych poczynaniach.

Powyższa interpretacja wydaje się zdecydowanie lepsza od sugestii Halperna-Amaru, że – w przeciwieństwie do Księgi Rodzaju – autor Księgi Jubileuszy ukazał, iż kobieta staje się równa w nieposłuszeństwie Adamowi. „Adam nie jest już źródłem, przez które staje się wtajemniczony w boską wolę. Obaj słyszą rozkaz zabraniający jedzenia owocu z drzewa i obaj naruszają ten zakaz”²⁸. Prawdą jest, że zostało pominięte samo polecenie zawarte w Rdz 3, 3: „Nie wolno wam jeść z niego, a nawet go dotykać, abyście nie pomarli”, jednakże autor Księgi Jubileuszy w tym miejscu odtworzył tekst Rdz 3, 2–3 z dodatkowymi słowami dotyczącymi dotyku (por. Jub 3, 20)²⁹.

Właśnie wąż łączy drzewo, które jest w środku ogrodu ze znajomością dobra i zła, jak w Rdz 2, 17. Zastosowanie liczby mnogiej w Jub 3, 19: „jak bogowie”, jest następstwem egzegezy hebr. באלהים z Rdz 3, 5 i odnosi się nie do samego Boga, lecz do istot niebiańskich (aniołów). Jest to interpretacja odzwierciedlona w starożytnych wersjach Księgi Rodzaju (np. LXX: θεοί). W Targum Neofiti wyrażono tę interpretację stwierdzeniem: „ty będziesz jak anioły przed Panem”.

„Kiedy więc kobieta zobaczyła, że drzewo jest dobre do jedzenia i że była to rozkosz dla oczu, a drzewo było pożądane, aby uczynić go mądrym, wzięła z niego owoc i zjadła” (por. Rdz 3, 6a). To zdanie brzmi tak, jakby kobieta była pod wrażeniem drzewa i chciała z niego jeść, dlatego też w Księdze Jubileuszy próbowano wyjaśnić wszelkie niejasności pojawiające się w tekście Rdz 3, 1–24. Drzewo rzeczywiście bardzo przyciągało jej wzrok, ale było owocem Bożym i dlatego było dobre także do jedzenia³⁰. Nie powodowało tylko kuszących wrażeń estetycznych.

Analizując Rdz 3, 6a, można stwierdzić, że uczynienie kogoś mądrym paradoksalnie może być dla człowieka także szkodliwe. Interpretacja wersetów Rdz 3, 6b–7a przez Jub ujawnia szerszą tendencję tej księgi. W Księdze Rodzaju kobieta po zjedzeniu zakazanego owocu podaje

²⁸ Por. B. Halpern-Amaru, *The First Woman*, dz. cyt., s. 612.

²⁹ Por. J. C. VanderKam, *Jubilees: A Commentary on the Book of Jubilees*, t. 1: *Chapters 1–22*, Minneapolis 2018, s. 225.

³⁰ Por. J. L. Kugel, *Traditions of the Bible. A guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge 1998, s. 126–127.

go Adamowi, a w Księdze Jubileuszy kobieta najpierw okrywa swój wstyd liśćmi figowymi, a dopiero potem dzieli się jedzeniem z Adamem. Księga Jubileuszy opowiada się za czytaniem według wzorca znajdującego się w tekście masoreckim. Jednak np. w Pentateuchu samarytańskim występuje czasownik w liczbie mnogiej (jedli), podobnie jak w LXX. Jest to jeden z nielicznych fragmentów, co do którego tekst masorecki i Pentateuch samarytański się nie zgadzają. W wersecie Rdz 3, 7 jest mowa o tym, że oczy obojga były otwarte i zauważyli, że są nady. W Jub, ponieważ kobieta już się zakryła, oba czasowniki są w formie liczby pojedynczej, gdyż odnoszą się tylko do Adama – otworzył oczy i zobaczył, że jest bez ubrania. Jest to jeszcze jeden z nielicznych fragmentów, co do którego tekst masorecki i Pentateuch samarytański się nie zgadzają. W apokryfie wcześniej unikano wspomnienia o nagości kobiety (por. Jub 3, 16). Ona demonstruje swoją skromność, ubierając się, zanim poda owoc swojemu mężowi³¹. Doświadczenie otwartych oczu w Księdze Jubileuszy i w Księdze Rodzaju ma jednak takie same konsekwencje: ostatecznie Adam i Ewa zostali wyrzuceni z raju (por. Jub 3, 26; Rdz 3, 23). Inaczej niż zapowiadał wąż w Rdz 3, 5 (por. Jub 3, 19).

Podsumowanie

Relacje tekstualne, które zaprezentowali autorzy żydowskiej literatury apokaliptycznej, także tej przejętej (przyjętej?) przez środowiska chrześcijańskie, widoczne są szczególnie w takich formach literackich, jak cytaty, paralele i aktualizujące narracje. Podejście badawcze do tekstu natchnionego oparte na semiotyce kategoryjnej stara się ukazać idee teologiczne wyłaniające się z narracji Rdz 3, 1–24, reinterpretuując ten tekst. Reinterpretacja intertekstualna, dokonana przez Księgę Jubileuszy, posługuje się aktualizującym językiem i obrazem. Wnioski teologiczne intertekstualnej lektury Rdz 3, 1–24, koncentrują się

³¹ Por. L. Stuckenbruck, *The Book of Jubilees*, dz. cyt., s. 296.

na motywie drzewa, są dość zróżnicowane, ale nie tak rozbieżne, jak można by pierwotnie zakładać. Badanie idei teologicznych, dotyczących metafory drzewa zgodnie z zasadami egzegezy intertekstualnej, może być zróżnicowane pod kilkoma względami. Dla wnioskowania teologicznego w stosowaniu tej metody znaczenie ma kilka podstawowych kierunków. Są one niezależne od tego, czy najwcześniejsze źródła Biblii hebrajskiej mówiły o jednym drzewie, czy też o dwóch. Narracja Rdz 3, 1–24 w interpretacji apokaliptycznej literatury judaizmu okresu Drugiej Świątyni, zachęca do refleksji nad kilkoma tematami teologicznymi, płynącymi z relacji intertekstualnej. Wszystkie one zdają się mieścić w przestrzeni antropologii teologicznej. Dotyczą mądrości stworzonego człowieka, jego nieśmiertelności oraz życiodajnej, aktywnej obecności Boga w życiu ludzkim.

Księga Jubileuszy swoje przesłanie odnosi do czasów eschatologicznych, ponieważ wtedy życie ludzkie zostanie całkowicie odnowione (por. Jub 1, 29). Podkreśla to analogia do 1 Księgi Henocha, która wskazuje, że zapach owocu rajskiego przynosi człowiekowi długie życie. Porównuje ten żywot do długości lat przodków Henocha. Intertekstualna egzegeza 1 Księgi Henocha wskazuje zaś, że autor tej złożonej księgi apokryficznej przez zastosowanie kontrastującego opisu udręk, plag i różnych ludzkich cierpień oraz chorób podkreślił, że nadchodząca nowa era będzie charakteryzować się długim życiem człowieka. W odróżnieniu od Rdz 3, 1–24 wskazuje również, że życie w czasach ostatecznych będzie koncentrować się wokół Jerozolimy i sanktuarium, które ma być źródłem życia wiecznego. Wydaje się, że Księga Jubileuszy wpisuje się także w ten nurt myślenia. Czy i jakie są relacje między Księgą Jubileuszy a 1 Księgą Henocha, pozostaje kwestią przyszłych badań.

W Księdze Jubileuszy, w kontekście pierwszych ludziach, mieszkających w ogrodzie mądrości, pojawiło się stwierdzenie, że zostali wyposażeni w wiedzę. Analiza intertekstualna motywu drzewa Rdz 3, 1–24 wskazuje, że autor natchniony nazwał „drzewem” w środku ogrodu, poniekąd metaforycznie, roślinę, która w apokryficznej Księdze Jubileuszy została nazwana drzewem życia. Analogicznie do Rdz 3, 1–24 w Księdze Jubileuszy drzewo w środku ogrodu przekształca się w postać najwyższej mądrości, określając je „Torą życia” (por. Prz 3, 18). Motyw

drzewa wskazuje tym samym na mądrość, która rozpoznaje współzależność oraz dotyczy poznania dobra i zła, które posiada tylko sam Bóg.

Dla autora Księgi Jubileuszy ogród rajski był ogrodem rozkoszy w Edenie, gdzie określenie Eden oznacza przyjemność i rozkosz, jakiej człowiek w tym miejscu mógł doświadczyć. Sam zaś ogród był dla człowieka źródłem pożywienia dającego siłę. Z Księgi Jubileuszy ogród Eden wyłania się jako swoistego rodzaju sanktuarium Boga. Egzegeza intertekstualna wskazuje, że rajski ogród miał służyć jako miejsce ostatecznego spoczynku sprawiedliwych po ich śmierci, ponieważ to właśnie w nim znajdowało się drzewo życia i owoce dające życie wieczne.

Analizując Księgę Jubileuszy, zwłaszcza motyw drzewa, należy stwierdzić, że w intertekstualnej relacyjności jej relektura uzupełnia i aktualizuje interpretację Rdz 3, 1–24. Jednakże stawia także pytanie teologiczne: czy początkowa nieśmiertelność człowieka – zdaniem autora Księgi Jubileuszy – była pewnikiem teologicznym jego środowiska, czy też jest wykluczona z uwagi na naturalne ludzkie ograniczenia? Tradycyjny, oparty na koncepcji Augustyna, wykład Kościoła zakłada bowiem początkową ludzką nieśmiertelność i oferuje eschatologiczną nieśmiertelność poprzez odkupienie w Jezusie Chrystusie.

Abstrakt

Drzewo w Edenie w Księdze Jubileuszy

Księga Jubileuszy reinterpretująca intertekstualnie Księgę Rodzaju i Księgę Wyjścia modeluje je zgodnie z ówczesnymi potrzebami wspólnoty Izraela. Nadaje im przesłanie nadziei i zachęty, motywując do zachowania norm moralnych i religijnych. Autor księgi wskazuje przy tym, że opieka Boga nad Izraelem rozpoczęła się już w czasie pierwszego szabatu w historii, czyli szabatu odpoczynku Boga po stworzeniu. Rdz 2–3 w reinterpretacji Księgi Jubileuszy postrzega biblijne drzewo ze środka ogrodu jako „drzewo życia” i rozumie je jako „Torę życia”. Drzewo i dostęp do niego, inaczej niż w tekście biblijnym, mogą być nagrodą dla człowieka w rozumieniu Księgi Jubileuszy. Owoce „drzewa życia” dostarczają środków, dzięki którym sprawiedliwi zyskują możliwość życia wiecznego w radości. Można wnioskować, że autor Księgi Jubileuszy rozumie drzewa z biblijnego ogrodu jako symbolizację sprawiedliwych, którzy mają udział w życiu wiecznym, w chwale Boga. Paradoksalnie zerwanie

owocu z drzewa, jest uzyskaniem środków, dzięki którym człowiek sprawiedliwy mógłby żyć wiecznie. Zapewne problem znajduje się w wykorzystaniu tych środków przez człowieka. Rajski ogród będzie jednak służył jako miejsce ostatecznego przebywania sprawiedliwych po ich śmierci. Analiza intertekstualna Jub 3, 17–25 pokazuje Adama jako pierwszego kapłana rajskiego sanktuarium Boga. W tymże sanktuarium, w scenie kuszenia przez węża z Rdz 3, 5, Jub zdaje się widzieć odniesienie do anielskich istot niebiańskich poprzez stosowanie liczby mnogiej w tłumaczeniu „jak Bóg”, podobnie jak Targum Neofiti. Sanktuarium Edenu w interpretacji Jub można postrzegać jako sanktuarium uświęcenia człowieka. Ostatecznie pierwsi ludzie nie skorzystali z tej możliwości. Księga Jubileuszy swoje przesłanie odnosi do czasów eschatologicznych, ponieważ wtedy życie ludzkie zostanie całkowicie odnowione (por. Jub 1, 29). Wskazuje również, że życie w czasach ostatecznych będzie koncentrować się wokół Jerozolimy i rajskiego sanktuarium, które ma być źródłem życia wiecznego. Ogród rajski, ogród rozkoszy w Edenie z drzewem życia i jego owocami to „ogród Tory”, dający życie wieczne.

Słowa kluczowe: Tora, Księga Jubileuszy, Eden, ogród, drzewo życia, sanktuarium

Abstract

The Tree in Eden in the Book of Jubilees

The Book of Jubilees intertextually reinterpreting the biblical books of Genesis and Exodus models them according to the needs of the community of Israel at the time. It gives them a message of hope and encouragement, motivating them to uphold moral and religious norms. In doing so, the author of Jub points out that God's care for Israel began as early as the first Sabbath in history, the Sabbath of God's rest after creation. Genesis 2 - 3 in Jub's reinterpretation sees the biblical tree from the middle of the garden as the "tree of life" and understands it as the "Torah of life." Unlike in the biblical text, the tree and access to it in Jub's understanding can be a reward for man. The fruits of the "tree of life" provide the means by which the righteous gain the possibility of eternal life in joy. One can conclude that Jub understands the trees of the biblical garden as symbolizing the righteous who share in eternal life, in the glory of God. Paradoxically, to pick the fruit from the tree is to obtain the means by which a righteous person could live forever. Arguably, the problem is to be found in the use of these means by the whole man. The Garden of Eden, however, will serve as the final abode of the righteous after their death. An intertextual analysis of Jub 3:17–25 shows Adam as the first priest of God's paradise sanctuary. In this sanctuary, in the scene of temptation by the serpent in Gen. 3:5, Jub seems to see through the use of the plural translation "as God), just like Targum Neofiti,

a reference to angelic heavenly beings. The sanctuary of Eden, as interpreted by Jub, can be seen as the sanctuary of human sanctification. Ultimately, the first humans did not take advantage of this opportunity. The Book of Jubilees relates its message to eschatological times, because then human life will be completely renewed (cf. Jub 1:29). It also indicates that life in the end times will be centered around Jerusalem and the Edenic sanctuary, which is to be the source of eternal life. The Garden of Eden, the Garden of Delight in Eden with its tree of life and its fruits, is the “garden of the Torah,” giving eternal life.

Keywords: Torah, Book of Jubilees, Eden, garden, Tree of life, sanctuary

Bibliografia

- Halpern Amaru B., *The First Woman, Wives, and Mothers in “Jubilees”*, „Journal of Biblical Literature” 113 (1994) nr 4, s. 609–626.
- Jędrzejewski S., *U korzeni zła*, Lublin 1997.
- Kondracki A., *Księga Jubileuszów*, [w:] *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubiniewicz, Warszawa 2016.
- Kugel J. L., *Jubilees*, [w:] *Outside the Bible. Ancient Jewish writings related to Scripture*, t. 1, red. L. H. Feldman, J. L. Kugel, L. H. Schiffman, Lincoln 2013, s. 272–465.
- Kugel J. L., *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as it Was at the Start of the Common Era*, Cambridge 1998.
- Levison J. R., *Portraits of Adam in Early Judaism. From Sirach to 2 Baruch*, Bloomsbury Publishing 1988 (The Library of Second Temple Studies).
- Licht J., *The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary*, Jerusalem 1957.
- Mętel A., *Intertekstualność w badaniach biblijnych*, [w:] *Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, R. Mazur, Kraków 2020, s. 153–168 (Hermeneutica et Judaica, 9).
- Montaner L. V., *Génesis Rabbah I (Génesis 1–11). Comentario Midrásico al libro del Génesis*, Estella (Navarra) 1994.
- Neusner J., *Génesis Rabbah, The Judaic commentary to the Book of Genesis. A New American Translation*, t. 1: *Genesis 1, 1–8, 14*, Atlanta 1985.
- Nickelsburg G. W., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, Minneapolis–Augsburg 2005.
- Rubinkiewicz R., *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 2016.
- Tronina A., *Księga Jubileuszy, czyli Mała Genesis. Przekład i opracowanie*, Kraków–Mogilany 2018.
- Van Ruiten J. R. T., *Primaevial History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1–11 in the Book of Jubilees*, Leiden 2000.

VanderKam J. C., *The Book of Jubilees*, Louvain 1989 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptorum Aethiopicum, 88).

VanderKam J. C., *Jubilees. Commentary on the Book of Jubilees. Chapters 1–22*, t. 1, Minneapolis 2018.

Abstrakt

Moc Słowa Życia w pismach św. Pawła

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788383700625>

Sylwester Jędrzejewski SDB

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106> Email: sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie ROR: <https://ror.org/0583g9182>

Roman Mazur SDB

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8192-9262> Email: roman.mazur@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie ROR: <https://ror.org/0583g9182>

Monografia „Moc słowa życia w pismach św. Pawła”, pod redakcją naukową Sylwestra Jędrzejewskiego SDB i Romana Mazura SDB, jest dziesiątym tomem serii *Hermeneutica et Judaica*, wydawanej przez Katedrę Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Publikacja jest hołdem dla biskupa Romana Pindla, cenionego bibliisty, którego biskupia dewiza „*Verbum Vitae continentes*” stanowi inspirację dla prezentowanych w tomie analiz. Książka składa się z trzynastu rozdziałów, które obejmują szeroką gamę tematów, w tym teologiczną interpretację Listów św. Pawła, analizy retoryczne, soteriologię i wpływ apostoła na tradycję chrześcijańską. W pracy omówiono m.in. tematykę jedności prawdy, miłości i wolności w Liście do Galatów, kwestię mądrości Bożej i ludzkiej w listach do Koryntian oraz zagadnienia związane z tekstami patrologicznymi. Część rozdziałów porusza także tematy intertekstualności w analizie biblijnej i judaistyczne reinterpretacje biblijne. Monografia stanowi istotny wkład w bibliistykę

i hermeneutykę, przyczyniając się do głębszego zrozumienia przesłania zawartego w pismach św. Pawła oraz ich aktualności w życiu Kościoła.

Słowa kluczowe: św. Paweł, listy Pawłowe, teologia biblijna, hermeneutyka, egzegeza

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)




ISBN 978-83-8370-061-8 (druk)

ISBN 978-83-8370-062-5 (online)

Jędrzejewski, S., & Mazur, R. (red.). (2024). *Moc słowa życia w pismach św. Pawła*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe. <https://doi.org/10.15633/9788383700625>

Abstract




The Power of the Word of Life in the Writings of St. Paul

 <https://doi.org/10.15633/9788383700625>

Sylwester Jędrzejewski SDB

 <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106>  sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl
Pontifical University of John Paul II in Krakow  <https://ror.org/0583g9182>

Roman Mazur SDB

 <https://orcid.org/0000-0002-8192-9262>  roman.mazur@upjp2.edu.pl
Pontifical University of John Paul II in Krakow  <https://ror.org/0583g9182>

The monograph “The Power of the Word of Life in the Writings of St. Paul,” edited by Sylwester Jędrzejewski SDB and Roman Mazur SDB, is the tenth volume of the *Hermeneutica et Judaica* series published by the Department of Biblical Hermeneutics and Judaic Studies at the Pontifical University of John Paul II in Krakow. This publication honors Bishop Roman Pindel, a renowned biblical scholar, whose episcopal motto, “*Verbum Vitae continentes*,” serves as an inspiration for the presented analyses. The book consists of thirteen chapters covering a broad spectrum of topics, including theological interpretations of St. Paul’s Letters, rhetorical analyses, soteriology, and the apostle’s influence on Christian tradition. The chapters discuss, among other subjects, the unity of truth, love, and freedom in the Letter to the Galatians, the wisdom of God and humanity in the Letters to the Corinthians, and issues related to patristic texts. Some chapters also address topics of intertextuality in biblical analysis and Judaic reinterpretations of biblical texts. The monograph is a significant contribution to biblical studies and hermeneutics, enhancing the

understanding of the messages contained in St. Paul's writings and their relevance to the life of the Church.

Keywords: St. Paul, Pauline Letters, biblical theology, hermeneutics, exegesis

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under Creative Commons
Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).



ISBN 978-83-8370-061-8 (print)

ISBN 978-83-8370-062-5 (online)

Jędrzejewski, S., & Mazur, R. (Eds.). (2024). *Moc słowa życia w pismach św. Pawła*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe. <https://doi.org/10.15633/9788383700625>

Spis treści

Przedmowa

ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki 11

Pisma św. Pawła jako główny motyw badań prowadzonych przez biskupa Romana Pindla

Sylwester Jędrzejewski SDB, Roman Mazur SDB 15

Naukowe *curriculum vitae* bpa prof. dra hab. Romana Pindla

ks. Piotr Góra 23

W służbie Słowu Życia

Tomasz Maria Dąbek OSB 37

Paweł w Psalmach? Rz 3, 10–18 a Ps 14

ks. Wojciech Węgrzyniak 53

Trynomia prawdy, miłości i wolności w Liście do Galatów.

Uniwersalizm i skuteczność Pawłowego przekonywania

Dariusz Sztuk SDB 71

Mądrość Boża i mądrość ludzka w Pawłowym orędziu do Koryntian (1 Kor 1, 17–3, 4)

ks. Roman Bogacz 89

Kwestia spożywania pokarmów ofiarowanych bożkom w świetle 1 Listu do Koryntian	
ks. Mariusz Rosik	111
Duchowy testament Apostoła Narodów (Dz 20, 17–38; 2 Tm 4, 1–8)	
Stanisław Witkowski MS	131
Soteriologia Teodoretą z Cyru w Komentarzu do Listu św. Pawła do Rzymian	
Dariusz Kasprzak OFMCap	153
Zwycięska walka prawdziwości nad fałszem w Apokalipsie	
ks. Bogdan Zbroja	173
Intertekstualność w egzegezie biblijnej	
Sylwester Jędrzejewski SDB	189
Drzewo w Edenie w Księdze Jubileuszy	
Sylwester Jędrzejewski SDB, ks. Adrian Mętel	201
Abstrakt	221
Abstract	223



Herb biskupa Romana Pindla, opatrzony zawołaniem „Verbum Vitae Continentes” („Trzymając się Słowa Życia”) z Listu św. Pawła do Filipian (2, 16), podkreśla centralną rolę Słowa Bożego w życiu chrześcijańskim i posłudze biskupiej.

W herbie widnieje krzyż jerozolimski na niebieskim tle, symbolizujący Jerozolimę jako miejsce najpełniejszego objawienia Słowa Wcielonego w osobie Jezusa Chrystusa oraz źródło życia wiecznego i łaski. W krzyż wpisana jest otwarta księga Pisma Świętego z literami Alfa i Omega, oznaczającymi Chrystusa – Początek i Koniec.

Herb biskupa odzwierciedla jego misję – wierność Słowu Bożemu i dzielenie się Nim.

Monografia *Moc słowa życia w pismach św. Pawła*, pod redakcją naukową Sylwestra Jędrzejewskiego SDB i Romana Mazura SDB, jest dziesiątym tomem serii *Hermeneutica et Judaica*, wydawanej przez Katedrę Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Publikacja jest hołdem dla biskupa Romana Pindla, cenionego biblisty, którego biskupia dewiza „*Verbum Vitae continentes*” stanowi inspirację dla prezentowanych w tomie analiz. Książka składa się z trzynastu rozdziałów, które obejmują szeroką gamę tematów, w tym teologiczną interpretację Listów św. Pawła, analizy retoryczne, soteriologię i wpływ apostoła na tradycję chrześcijańską. W pracy omówiono m.in. tematykę jedności prawdy, miłości i wolności w Liście do Galatów, kwestię mądrości Bożej i ludzkiej w listach do Koryntian oraz zagadnienia związane z tekstami patrologicznymi. Część rozdziałów porusza także tematy intertekstualności w analizie biblijnej i judaistyczne reinterpretacje biblijne. Monografia stanowi istotny wkład w biblistykę i hermeneutykę, przyczyniając się do głębszego zrozumienia przesłania zawartego w pismach św. Pawła oraz ich aktualności w życiu Kościoła.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

