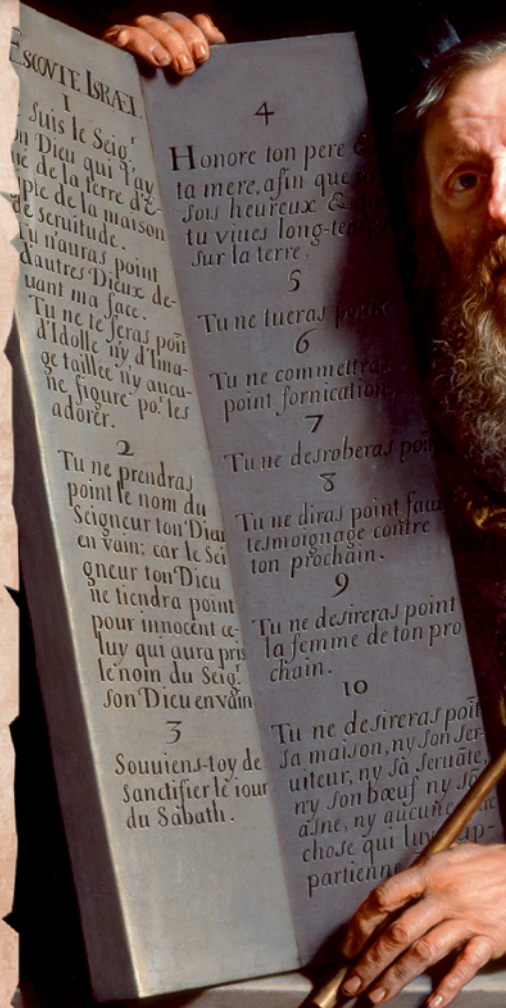


Wielowymiarowe sposoby współdziałania człowieka z Bogiem



SCOVTE ISRAEL.

1
Suis le Seig.
on Dieu qui t'ay
ne de la terre d'É-
prie de la maison
de servitude.
Tu n'auras point
d'autres Dieux de-
vant ma face.

2
Tu ne te feras point
d'Idolle ny d'Ima-
ge taillée ny aucun
ne figure po: les
adorer.

3
Tu ne prendras
point le nom du
Seigneur ton Dieu
en vain: car le Sei-
gneur ton Dieu
ne tiendra point
pour innocent ce-
luy qui aura pris
le nom du Seig.
Son Dieu en vain

4
Souviens-toy de
sanctifier le iour
du Sabath.

5
Honore ton pere &
ta mere, afin que tu
sois heureux &
tu viues long-temps
sur la terre.

6
Tu ne tueras point.

7
Tu ne commettras
point fornication.

8
Tu ne desroberas point.

9
Tu ne diras point faux
testmoignage contre
ton prochain.

10
Tu ne desireras point
la femme de ton pro-
chain.

11
Tu ne desireras point
la maison, ny son ser-
uiteur, ny sa seruante,
ny son boeuf ny son
âne, ny aucune chose
qui luy appartient.

Z Badań nad
BIBLIA
19

Wielowymiarowe sposoby współdziałania człowieka z Bogiem



praca zbiorowa pod redakcją
ks. Romana Bogacza
i ks. Bogdana Zbroi

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2021

Recenzje wydawnicze

ks. dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

dr hab. Renata Jasnos, prof. Akademii Ignatianum w Krakowie

Korekta

Katarzyna Kastelik

Projekt okładki, skład i łamanie

Piotr Pielach, i-Press

Na okładce

Obraz Philippe de Champaigne *Mojżesz z tablicami Prawa* (1648)

Mapa świata z psalterza z 1265 roku

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego

Jana Pawła II w Krakowie przyznanej w roku 2021

Copyright © 2021 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-978-5 (druk)

ISBN 978-83-7438-979-2 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389792>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie


Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel. +48 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Przedmowa

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.00>

Oddając kolejny tom serii „Z Badań nad Biblią”, pragniemy po raz kolejny dać czytelnikom kilka bardzo interesujących opracowań biblijnych tekstów.

Autorzy, którzy zamieścili w niniejszym tomie swoje naukowe analizy, skupili się przede wszystkim na fakcie, że Boże powołanie nie niweluje wolności człowieka. Nawet gdy człowiek początkowo stawia opór Bożej woli i wybraniu, w końcowym efekcie godzi się jednak na zaproszenie ze strony Bożej Opatrzności na twórczą, choć trudną współpracę (o. Tomasz M. Dąbek). Siostra Emmanuela A. Klich OSU pochyliła się nad ważnym przesłaniem św. Pawła z Listu do Rzymian, w którym Apostoł Narodów stwierdza, że „Posiadamy już pierwsze dary Ducha” (Rz 8, 18–25). Ks. Wojciech Dziobon w swoim tekście przybliżył biblijne perspektywy homilii św. Jana Pawła II w Auschwitz-Birkenau (7 czerwca 1979). Ks. Roman B. Sieroń ukazał św. Pawła jako prekursora chrześcijańskiej pedagogiki pracy. Kolejny tekst o. Tomasza M. Dąbka ukazuje biblijne podstawy nauczania św. Jana Pawła II o rodzinie, które wyraził w czasie pierwszej swej pielgrzymki do Ojczyzny oraz w pierwszej części katechez: „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”. Ks. Stanisław Witkowski MS przybliżył w swoim artykule tekst Proroctwa Symeona (Łk 2, 29–35) oraz jego znaczenie w dziele św. Łukasza. Ks. Stanisław Hałas SCJ dokonał wnikliwej analizy biblijnego tekstu o stworzeniu człowieka na obraz samego Boga (Rdz 1, 26n) w kontekście nauczania św. Jana Pawła II. Ks. Wiesław Alicki pochylił się nad obrazem doskonałego człowieka w Chrystusie (Kol 1, 28), który

powinien współpracować z Bogiem w dążeniu do swej własnej doskonałości. O. Dariusz Sambora OFM przybliżył w swoim artykule wiarę setnika (Łk 7, 1–10) w ujęciu analizy narratologicznej. Ciekawym opracowaniem jest tekst Miroslavy Čilovej (Słowacja) ukazujący negatywną relację faryzeusza do Jezusa opartą na zasadzie współcześnie rozumianego mobbingu. Kolejny tekst ks. Stanisława Witkowskiego MS ukazuje tożsamość Jezusa w kontekście Jego chrztu w Ewangeliach synoptycznych (Mt 3, 13–17; Mk 1, 9–11 i Łk 3, 21–22).


Dając czytelnikom 19 już tom serii: „Z Badań nad Biblią”, zapoczątkowanej przez wielkiego krakowskiego biblistę – ks. prof. Tomasza B. Jelonka, ufamy, że pojawią się kolejne woluminy, opracowane przez profesjonalnych pasjonatów Bożego Słowa.

o. Tomasz M. Dąbek OSB

 <https://orcid.org/0000-0003-1427-0135>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Bóg powołuje wolnych ludzi. Wolność wobec Bożego wezwania

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.01>

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 27). Podobieństwo do Boga ukazuje się szczególnie w wolności człowieka. Bóg pozostawił mu możliwość wyboru. Określał pewne zasady i następstwa ich zachowywania lub lekceważenia. Ograniczenia ukazują kres tego, co człowieka rozwija. Od człowieka zależało i zależy, jak się do nich odniesie. Następstwa lekceważenia Bożych zasad mogą się wydawać surową karą lub nawet zemstą Boga. Ale On nie jest mściwy. Nieszczęścia są na ogół naturalną konsekwencją lekceważenia Boga, drugiego człowieka i stworzonej natury. Dosięgają winowajcy, a także innych – niewinnych. Bóg zawsze wskazuje drogę powrotu do harmonii, naprawy błędnych decyzji i czynów. W naszych rozważaniach zajmiemy się szczególnie wolnością powołującego człowieka lub grupy ludzi wobec Bożego wezwania.

Boże wezwanie Izraela i odpowiedź ludu w Starym Testamencie

Przy zawieraniu przymierza Boga z Izraelem i określaniu jego warunków mówi się o wyborze. Szczególnie Księga Powtórzonego Prawa akcentuje, że Bóg wybrał sobie Izraelitów spośród innych narodów: „A was Pan wy-

brał (וָאֶתְכֶם לָקַח) *weetkem lāqah*) sobie (wziął dla siebie), wyprowadził was z pieca do topienia żelaza, z Egiptu, abyście się stali Jego ludem, Jego własnością, jak dziś jesteście” (Pwt 4, 20¹; por. 4, 34. 37; 7, 6n; 10, 15; 14, 2).

Od nich oczekuje opowiedzenia się za Jego wolą wyrażoną w Prawie: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. Ja dziś nakazuję ci miłować Pana, Boga twego i chodzić Jego drogami, zachowywać Jego polecenia, prawa i nakazy, abys żył i mnożył się, a Pan, Bóg twój, będzie ci błogosławił w kraju, który idziesz posiąść. Ale jeśli swe serce odwrócisz, nie usłuchasz, zbłądzisz i będziesz oddawał pokłon cudzym bogom, służąc im – oświadczam wam dzisiaj, że na pewno zginiecie, niedługo zabawicie na ziemi, którą idziecie posiąść, po przejściu Jordanu. Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, lgnąc do Niego, bo tu jest twoje długie życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi, którą Pan poprzysiągł dać przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (Pwt 30, 15–20)².

Po odnowieniu przymierza pod koniec życia Jozuego wódz mówi: „Wy jesteście świadkami przeciw samym sobie, że wybraliście (בְּהֵאַרְתֶּם) *behartem*) Pana, aby Mu służyć” (Joz 24, 22). W odpowiedzi lud odrzekł Jozuemu: „Panu, Bogu naszemu, chcemy służyć i głosu Jego chcemy słuchać” (w. 24)³.

1 Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań–Warszawa 1971, s. 123n (PŚST, II, 3); G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, Göttingen 1968, s. 36 (ATD, 8); D. L. Christensen, *Deuteronomy I–II*, Waco, Texas 1991, s. 87 (WBC, 6A); M. Weinfeld, *Deuteronomy I–II. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1991, s. 207 (AB, 5).

2 Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, dz. cyt., s. 265n; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, dz. cyt., s. 132; R. Jasnos, *Teologia Prawa w Deuteronomium*, Kraków 2002, s. 260–265.

3 Por. S. Wypych, *Księga Jozuego. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł Częstochowa 2015, s. 527–529 (NKB.ST, 6); tenże, *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003, s. 139–141, 269–276; S. Gacek, *Księga Jozuego. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Tarnów 1993, s. 363n; R. G. Boling, G. E. Wright, *Joshua. A New Translation with Notes and Comm-*

Odstępstwem od czci Jedyne Boga jest bałwochwalstwo. Przestrzega przed nim Mojżesz (Pwt 4, 9–24), a w wymowny sposób skutki wierności i odstępstwa pokazują zestawienia błogosławieństw i przekleństw za konkretne występki przeciw Bożemu Prawu regulującemu także odniesienia do bliźnich (Kpł 26, 1–46; Pwt 27, 11–28, 68)⁴.

Kary mogą być nie tyle wynikiem specjalnego Bożego działania, ile następstwem złych wyborów, osłabienia wrażliwości moralnej, dążenia do zewnętrznego sukcesu za wszelką cenę, bez liczenia się z Bogiem oraz innymi ludźmi, a także z warunkami środowiska, w jakim się żyje (niszczenie przyrody). Powołanie Izraela i zawarte z nim przymierze to wolny akt zobowiązania z obu stron. Bóg potwierdził je, wyprowadzając lud z niewoli egipskiej i obdarzając ziemią Kanaan. Lud przyjął warunki, ale potem potrzebował ciąglego ponawiania przymierza. Zobowiązał się dochowywać wierności Bogu.

Pokusa niewierności była dla starożytnych Izraelitów bardzo silna. Pogańskie kultury obiecywały dobre urodzaje, potęgą wielkich mocarstw wydawała się być następstwem kultu ich potężnych bóstw. Korzystanie z prostytucji sakralnej było dla wielu bardziej atrakcyjne niż zachowywanie wymagań moralnych wynikających z przymierza z Jedynym Bogiem. Kary, nieszczęścia, jakie spadały na niewiernych, były następstwem złego wyboru, poddania się temu, co człowiek sam przyjął wbrew podjętym zobowiązaniom i lekceważąc dobra, które otrzymywał od Boga.

tary, Commentary by R. E. Boling, Introduction by G. E. Wright, Garden City, New York 1984, s. 127n (AB, 6); T. C. Butler, *Joshua*, Waco, Texas 1983, s. 539, 544n (WBC, 7).

4 Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, dz. cyt., s. 117–124; 244–260; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, dz. cyt., s. 36n, 119–121, 124–126; D. L. Christensen, *Deuteronomy 1–11*, dz. cyt., s. 80–88; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, dz. cyt., s. 202–208; R. Jasnos, *Teologia Prawa w Deuteronomium*, dz. cyt., s. 208–210; A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 379–394 (NKB.ST, III); S. Łach, *Księga Kapłańska. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1970, s. 279–284 (PŚST, II,1); M. Noth, *Das 3. Buch Mose Leviticus*, Göttingen 1973, s. 169, 171–176 (ATD, 6).

Reakcje ludzi na Boże wezwania w Nowym Testamencie

W Ewangelii Pan Jezus wzywał ludzi, by szli za Nim. Apostołowie pozostawili wszystko i poszli za Panem Jezusem (Mk 1, 16–20 par.; 2, 14 par.; Mt 19, 27; Mk 10, 28). W naszych rozważaniach zwrócimy uwagę na tych, do których Boże wezwanie docierało, ale oni go nie podjęli.

Ewangelie św. Mateusza i Łukasza przedstawiają ludzi, którzy chcieliby pójść za Jezusem, lecz różne przeszkody powodują, że nie spełniają tego pragnienia: „A przystąpił pewien uczony w Piśmie i rzekł do Niego: «Nauczycielu, pójdę za Tobą (ἀκολουθήσω σοι), dokądkolwiek się udasz». Jezus mu odpowiedział: «Lisy mają nory, a ptaki podniebne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł położyć». Ktoś inny spośród uczniów rzekł do Niego: «Panie, pozwól mi najpierw pójść i pogrzebać mego ojca». Lecz Jezus mu odpowiedział: «Pójdź za Mną (ἀκολουθεί μοι), a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych!» Gdy wszedł do łodzi, poszli za Nim (ἠκολούθησαν αὐτῷ) Jego uczniowie” (Mt 8, 19–23). Pójście za Jezusem oznacza najpierw, że uczniowie poszli do łodzi za Mistrzem. Może również określać całość ich postawy naśladowania Nauczyciela, w przeciwieństwie do tych, którzy usłyszeli wezwanie, ale go nie usłuchali⁵.

Św. Łukasz w nieco innej kolejności wymienia trzech ludzi wyrażających pragnienie, by pójść za Jezusem, ale stawiających Mu warunki: „A gdy szli drogą, ktoś powiedział do Niego: «Pójdę za Tobą (ἀκολουθήσω σοι), dokądkolwiek się udasz!» Jezus mu odpowiedział: «Lisy mają nory i ptaki podniebne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł położyć». Do innego rzekł: «Pójdź za Mną (ἀκολουθεί μοι)». Ten zaś odpowiedział: «Panie, pozwól mi najpierw pójść pogrzebać mego ojca». Odparł mu: «Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych, a ty idź i głos kró-

5 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1 – 13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł Częstochowa 2005, s. 352–358 (NKB.NT, 1,1); J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 168–170 (PŚNT, III,1); J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, 1. Teil, Kommentar zu Kap. 1, 1 – 13, 58*, Freiburg–Basel–Wien 1986, s. 317 (HTKNT, 1,1); W. F. Albright, C. S. Mann, *Matthew. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1978, s. 95n (AB, 26); D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, Collegeville, Minnesota 1991, s. 119n, 122 (SPS, 1).

lestwo Boże!» Jeszcze inny rzekł: «Panie, chcę pójść za Tobą (ἀκολουθήσω σοι), ale pozwól mi najpierw pożegnać się z moimi w domu». Jezus mu odpowiedział: «Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego» (9, 57–62). Jeśli ktoś podejmuje wolną decyzję, żeby iść za Jezusem, musi być gotowy na rezygnację z zabezpieczenia materialnego. Tak jak Jezus musi liczyć się, że nie znajdzie miejsca na spoczynek. Musi być gotowy opuścić swoich bliskich również wtedy, gdy się wydaje, że powinien być blisko nich.

Tekst o pogrzebaniu ojca kojarzy się nam z pochowaniem człowieka już umarłego. Jednak ten zwrot można rozumieć, że ktoś jest gotów pójść za Jezusem dopiero po śmierci ojca, która nie wiadomo, kiedy nastąpi, może za wiele lat. Ostatni wezwany chciał tylko pożegnać się z bliskimi, jak prorok Elizeusz, którego wezwał Eliaz, ale pozwolił mu się pożegnać (1 Krl 19, 20)⁶. Jednak sytuacja może być różna. Chrystus ma prawo wymagać rezygnacji nawet z tego, co wielkie, piękne i święte, ponieważ Jego sprawa jest największa i najbardziej święta. O tym mówi także mocne sformułowanie: „Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto i siebie samego, nie może być moim uczniem. 27 Kto nie dźwiga swego krzyża, a idzie za Mną, ten nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26n; łagodniej wyrażone w Mt 10, 37n). Nienawiść nie oznacza niechęci, lecz według wschodniego, pełnego ekspresji, a nawet przesady sposobu wyrażania się – mniejszy stopień miłości (jak w Mt 10, 37) i zaangażowania. To przeciwstawienie łączy się z nauką o konieczności dźwigania krzyża, jeśli ktoś chce być uczniem Jezusa⁷.

6 Por. J. B. Łach, *Księgi 1–2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – kursy*, Poznań–Warszawa 2007, s. 345 (PŚST IV,2).

7 Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 207–209, 258 (PŚNT, III,3); L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville, Minnesota 1991, s. 162–165, 229n, 232n (SPS, 3); J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke 1–IX. Introduction, Translation, and Notes*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1981, s. 833–837 (AB, 28); tenże, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1985, s. 1063–1065 (AB, 28A); F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł Częstochowa 2011, s. 524–530 (NKB.NT, III, 1); tenże, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł

Bogaty młodzieniec to przykład człowieka, któremu Pan Jezus ukazał doskonalszą drogę życia, a on wolał pozostać w swojej obecnej sytuacji: „Gdy wybierał się w drogę, przybiegł pewien człowiek i upadłszy przed Nim na kolana, zaczął Go pytać: «Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?» Jezus mu rzekł: «Czemu nazywasz Mnie dobrym? Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg. Znasz przykazania: Nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij, nie zeznawaj fałszywie, nie oszukuj, czcij swego ojca i matkę». On Mu odpowiedział: «Nauczycielu, wszystkiego tego przestrzegałem od mojej młodości». Wtedy Jezus spojrział na niego z miłością i rzekł mu: «Jednego ci niedostaje. Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną! (ἀκολούθει μοι)» Lecz on spochmurniał na te słowa i odszedł zasmucony, miał bowiem wiele posiadłości” (Mk 10, 17–22; por. Mt 19, 16–22; Łk 18, 18–23. U wszystkich synoptyków jest ten sam zwrot wywołujący, by pójść za Mistrzem, natomiast zwrotowi „jednego ci niedostaje (ἐν σε ὑστερεῖ)” w Mk i Łk (ἐν σε λείπει) odpowiada w Mt: „Jeżeli chcesz być doskonały (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι)”, co najmocniej wskazuje na wolną wolę i wybór wezwanego)⁸.

Częstochowa 2012, s. 139–141 (NKB.NT III,2); L. Sabourin, *The Gospel according to St. Luke. Introduction and Commentary*, Bombay 1984, s. 226n, 284; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Zweiter Teil. Erste Folge, Das Lukasevangelium, Erster Teil, Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 32–48 (HTKNT III,1); A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 448n; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 193n; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, 1. Teil*, dz. cyt., s. 395–397; L. Sabourin, *The Gospel according to St. Matthew Volume Two. Commentary 7: 28–28: 20*, Bombay 1983, s. 541n; D.J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, dz. cyt., s. 151, 153; J. B. Szlaga, *Maryja pierwszą Uczennicą nowego Prawa*, „Salvatoris Mater” 3 (2001) 1, s. 13–20, zwłaszcza 18; K. Romaniuk, *O naśladowaniu Jezusa (Mt 8, 18–22; Łk 9, 57–60)*, CT 60 (1990), 1, s. 5–13; S. Potocki, *Biblijne wezwania do naśladowania Chrystusa*, „Homo Dei. Przegląd Teologiczno–Duszpasterski” 74 (2004), 2, s. 61–71, zwłaszcza 64.

- 8 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 244–246 (PŚNT, III,2); R. Pesch, *Das Markusevangelium, 2. Teil*; Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 135–141 (HTKNT, II,2); C. S. Mann, *Mark*, Garden City, New York 1986, s. 398–401 (AB, 27); A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł Częstochowa 2008, s. 263–269 (NKB.NT, I,2); J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 274–276; J. Gnilka, *Das Matthäusevan-*

Ważne jest otwarcie się na prawdę. W Ewangelii św. Jana Jezus mówi do swych przeciwników w polemice, którą można uznać za odpowiednik procesu przed Sanhedrynem u synoptyków⁹: „Jeżeli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli». Odpowiedzieli Mu: «Jesteśmy potomstwem Abrahama i nigdy nie byliśmy poddani w niczyją niewolę. Jakże Ty możesz mówić: „Wolni będziecie”?». Odpowiedział im Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu. A niewolnik nie pozostaje w domu na zawsze, lecz Syn pozostaje na zawsze. Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (8, 31–36).

Jednak oni zamykają się na prawdę: „Teraz usiłujecie Mnie zabić, człowieka, który wam powiedział prawdę usłyszaną u Boga. [...] Wy macie diabła za ojca i chcecie spełniać pożądania waszego ojca. Od początku był on zabójcą i nie wytrwał w prawdzie, bo prawdy w nim nie ma. Kiedy mówi kłamstwo, od siebie mówi, bo jest kłamcą i ojcem kłamstwa. 45 A ponieważ Ja mówię prawdę, dlatego Mi nie wierzycie” (8, 40.44n). Przyjęcie prawdy prowadzi do wolności. Odrzucanie jej, pozostawanie w grzechu, to dobrowolne poddawanie się w niewolę szatana¹⁰.

lium, 2. Teil, Kommentar zu Kap. 14, 1–28, 20 und Einleitungsfragen, Freiburg–Basel–Wien 1988, s. 162–166 (HTKNT, I,2); L. Sabourin, *The Gospel according to St. Matthew*, II, dz. cyt., s. 696n; L. Sabourin, *The Gospel according to St. Matthew*, II, dz. cyt., s. 739; D.J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, dz. cyt., s. 277–281; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 284–286; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 162–165, 229n, 232n; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, dz. cyt., s. 1196–1201; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24*, dz. cyt., s. 274–279; L. Sabourin, *The Gospel according to St. Luke*, dz. cyt., s. 318n oraz S. Legasse, *L'Appel du riche (Marc 10, 17–31 et paralleles). Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris 1966 (Verbum Salutis 1).

9 Por. A. Jankowski, *Rok liturgiczny w świetle Biblii*, Kraków 1993, s. 37.

10 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 2. Teil, Kommentar zu Kap. 5–12, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 76–79, 108 (HTKNT, IV,2); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975, s. 242–247 (PŚNT, IV); H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges 1967, s. 312–316; R. E. Brown, *The Gospel according to John I–XII, Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1966, s. 354–357, 361–366 (AB, 29); S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 1–12, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 699–706 (NKB.NT, IV,1); J. Moloney, *The Gospel*

Podobnie prawda i jej przyjęcie jest przedmiotem dialogu Jezusa z Piłatem podczas rzymskiego procesu: „«Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu». Rzekł do Niego Piłat: «Cóż to jest prawda?»» (J 18, 37n). Piłat nie chce przyjąć prawdy – świadectwa Pana Jezusa. Przed rzymskim urzędnikiem wyznaje On swoją królewską godność. Lecz Jego królestwo nie jest z tego świata. Dlatego poddaje się ludzkiej władzy. Daje świadectwo prawdzie teraz, jak przez całe swoje życie. Jeśli dla kogoś prawda stanowi rzeczywistą wartość, ten zwraca się do Niego. Przyjmuje Jego świadectwo. Wielu jednak nie chce prawdy. Zwłaszcza wtedy, gdy jest dla nich niewygodna, zmusza do zastanowienia się nad sobą, do zmiany swojej postawy. Dlatego rzymski namiestnik odpowiedział: „Cóż to jest prawda?»” (J 18, 38)¹¹.

Następstwo podjęcia powołania – radość z całkowitego oddania się służbie Bogu i ludziom

Następstwem przyjęcia Chrystusowej prawdy jest udział w Jego zwycięstwie nad mocami zła. Św. Piotr w imieniu pozostałych apostołów pytał Jezusa, jaką nagrodę otrzymają, skoro poszli za Nim: „Wtedy Piotr rzekł do Niego: «Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą (ήκολουθήσαμεν σοι), cóż więc otrzymamy?» Jezus zaś rzekł do nich: «Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną (οι άκολουθήσαντες μοι), zasiądziecie również na dwunastu tronach, aby sądzić dwanaście pokoleń Izraela»” (Mt 19, 27n).

of John, Collegeville, Minnesota 1998, s. 275–282 (SPS, 4); G. R. Beasley–Murray, *John*, Waco, Texas 1987, s. 132–136 (WBC, 36).

- 11 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3. Teil, *Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 1976, s. 96n (HTKNT, IV.3); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 364n; H. van den Bussche, *Jean*, dz. cyt., s. 497–500; R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI, Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1970, s. 853n, 868n (AB, 29A); S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13 – 21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 218–220 (NKB.NT, IV.2); J. Moloney, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 494, 498; G. R. Beasley–Murray, *John*, dz. cyt., s. 331n.

W Ewangelii św. Marka pytanie rozpoczyna się tak samo: „«Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą (ἠκολοῦσάμεν σοι)»” (Mk 10, 28). Jezus, mówiąc o nagrodzie, nie wspomina o udziale we władzy sędziowskiej. Obiecuje stokroć tyle tego, co opuścili, na ziemi i królestwo w niebie. Pewna jest nagroda za opuszczenie wszystkiego i pójście za Jezusem. Najpierw Apostoł wypowiada mocne stwierdzenie – w perfectum, że poszli i opuścili wszystko, i otrzymuje potwierdzenie Jezusa w formie ogólnej zasady z akcentem na opuszczenie wszystkiego (u św. Marka bez potwierdzenia pójścia za Nim), z obietnicą stokrotnej nagrody wśród prześladowań i życia wiecznego w czasie przyszłym (Mk 10, 30), zakończona zasadą: „Lecz wielu pierwszych będzie ostatnimi, a ostatnich pierwszymi” – w. 31, jak w Mt 19, 30. Jest to również nauka, że nie można polegać na ludzkich kalkulacjach, Bóg ocenia inaczej, nie tylko na podstawie zewnętrznych czynów, ponieważ wie, co jest w ludzkim sercu. Jest to zatem obok obietnicy przestroga, by św. Piotr i pozostali apostołowie, w imieniu których się wypowiedział, nie opierali nadziei na własnych czynach¹².

Św. Paweł pisze do Koryntian o swojej radości z wiernego głoszenia Ewangelii, następstwa wolnego wyboru, by iść za Chrystusem: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi bowiem, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16). Starał się dostosować do różnych ludzi, by ułatwić im przyjęcie Bożej nauki: „Tak więc nie zależąc od nikogo, stałem się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyskam. Stałem się

12 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 274–280; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 276n; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil*, dz. cyt., s. 169–174; W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew*, dz. cyt., s. 200; L. Sabourin, *The Gospel according to St. Matthew*, II, dz. cyt., s. 741–743; D.J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, dz. cyt., s. 278–281 oraz mój artykuł: *Udział uczniów Jezusa w Jego władzy sędziowskiej. „Zasiądźcie na dwunastu tronach, aby sądzić dwanaście pokoleń Izraela (Mt 19, 28)”*, w: *Lex Tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer, A. Wójcik, Kraków 2010, s. 103–111 (Studia, t. XV11); H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka*, dz. cyt., s. 248–250; C.S. Mann, *Mark*, dz. cyt., s. 403–406; R. Pesch, *Das Markusevangelium, 2. Teil*, dz. cyt., s. 144–147; F. Mickiewicz, *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – Formacja – Posłannictwo*, Ząbki 2008, s. 79–83.

jak Żyd – dla Żydów, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co podlegają Prawu, byłem jak ten, który jest pod Prawem – choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem – by pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla zwolnionych od Prawa byłem jako nie podlegający Prawu – nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu – by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby uratować choć niektórych. Wszystko zaś czynię dla Ewangelii, by mieć w niej swój udział” (1 Kor 9, 19–23)¹³.

Ufną gotowość św. Pawła na spotkanie z Panem wyraża tekst z Drugiego Listu do Tymoteusza: „Albowiem krew moja już ma być wylana na ofiarę, a chwila mojej rozłąki nadeszła. W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” (4, 6–8)¹⁴. Należy ufać, że w miarę swoich możliwości wielu tych, którzy poszli za głosem Pana i starali się dobrze pełnić swą posługę, mogłyby tak powiedzieć również w obliczu swojej śmierci. „Życie chrześcijanina nie kończy się wraz ze śmiercią, ale w chwili śmierci się rozpoczyna. Chrystus otwiera przed nim perspektywę eschatologiczną życia po śmierci, ponieważ chrześcijanin «w śmierci należy do Pana»” (Rz 14, 8)¹⁵.

13 Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł Częstochowa 2009, s. 302–306 (NK.B.NT VII); C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London 1973, s. 209–217 (Black’s New Testament Commentaries); E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1965, s. 213–217 (PŚNT VII); W.F. Orr, J.A. Walther, *I Corinthians. A New Translation, Introduction with a Study of the Life of Paul, Notes, and Commentary*, Garden City, New York 1976, s. 239n, 242n (AB 32).

14 Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 444–446 (PŚNT, IX); L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 158–164 (HTKNT XI,2/2); M. Dibelius, H. Conzelmann *The Pastoral Epistles. A Commentary on the Pastoral Epistles*, trans. P. Buttolph, A. Yarbro, Philadelphia 1984, s. 121 (Hermeneia).

15 T. Niemas, *Perspektywa eschatologiczna proegzystencji wierzących w przekazie Pisma Świętego*, Wrocław 2016, s. 95 (Bibliotheca Biblica).

Podsumowanie

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo jako istotę rozumną i wolną. Oczekuje wolnego wyboru, opowiedzenia się za dobrem, ale dopuszcza też wybór zła. Zwróciliśmy uwagę na niektóre teksty biblijne pokazujące możliwość wolnego wyboru i jego następstwa. Wybierając potomków Abrahama (por. Pwt 4, 20. 34. 37; 7, 6n; 10, 15; 14, 2) i zawierając przymierze z Izraelem, Bóg przedstawił ludowi konsekwencje wierności lub lekceważenia Jego woli (Pwt 30, 15–20; por. Kpł 26, 1–46; Pwt 27, 11–28, 68). Izrael również wybrał Boga, odpowiedział się za Nim (por. Joz 24, 22. 24). Jednak często nie słuchał przestróg przed bałwochwalstwem (Pwt 4, 9–24), ulegając pokusie atrakcyjnych kultów uprawianych przez potężne narody. Przyszła kara w postaci niewoli i przesiedlenia.

W Ewangelii Chrystus powołuje ludzi, pozostawiając im wolność decyzji. Jedni idą za Nim, pozostawiając dotychczasowe zajęcia i odchodzą od swych bliskich (Mk 1, 16–20 par.; 2, 14 par.; Mt 19, 27; Mk 10, 28). Inni stawiają warunki (Mt 8, 19–23; Łk 9, 57–62) lub odchodzą, przywiązani do swych bogactw (Mk 10, 17–22 par.). Kto chce iść za Jezusem, musi być gotowy na rezygnację z zabezpieczenia materialnego i opuścić swoich bliskich (Łk 14, 26n; por. Mt 10, 37n).

Ewangelia św. Jana pokazuje przeciwników Jezusa zamykających się na prawdę, wybierających niewolę grzechu i szatana (8, 31–36. 40. 44n), i Piłata, który nie przyjmuje Jezusowego świadectwa prawdy, wątpi w możliwość jej poznania (J 18, 37n).


Następstwem przyjęcia Chrystusowej prawdy jest udział w Jego zwycięstwie nad mocami zła (Mt 19, 27n; Mk 10, 28–30). Św. Paweł wyraża radość z wiernego głoszenia Ewangelii (1 Kor 9, 16), dostosowywania się do potrzeb i możliwości słuchaczy (1 Kor 9, 19–23), dlatego z ufnością oczekuje na spotkanie z Panem po śmierci (2 Tm 4, 6–8). Jest to dla nas wszystkich wezwanie i przykład konsekwencji dobrego wolnego wyboru, pójścia za głosem Chrystusa.

s. Anna Emmanuela Klich OSU

 <https://orcid.org/0000-0001-8481-0745>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

„Posiadamy już pierwsze dary Ducha”. Aktualizacja Rz 8, 18–25 w ujęciu Jana Pawła II

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.02>

Podczas I pielgrzymki Jana Pawła II do Polski miało miejsce w Warszawie spotkanie z młodzieżą akademicką¹. Klimat tego spotkania był niezwykły – to była niedziela, uroczystość Zesłania Ducha Świętego, godz. 7.00 rano. Wydaje się, że miało ono charakter nieformalnego spotkania, lecz przy głębszej refleksji okazuje się, że miało ono charakter aktualizacji czytania z Listu do Rzymian 8, 18–25, które w tym w dniu przypadało w liturgii słowa. Warto postawić pytanie dotyczące tego, co Jan Paweł II przekazał studentom, wyjaśniając właśnie ten fragment tekstu biblijnego? Na czym polegała dokonana przez niego aktualizacja tekstu biblijnego?

W niniejszym artykule zostanie przeprowadzone studium egzegetyczno-teologiczne perykopy Rz 8, 18–25 w dwóch aspektach: kondycja stworzenia Rz 8, 18–22 oraz kondycja wierzących Rz 8, 23–25. Następnie zostanie przeprowadzona analiza sposobu aktualizacji Jana Pawła II perykopy Rz 8, 18–25 adresowanej do polskiej młodzieży akademickiej.

1 Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny (Warszawa, 3.06.1979)*, w: *Dzieła zebrane*, t. 9, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1. *Polska*, Kraków 2008, s. 34–36.

Kondycja stworzenia Rz 8, 18–22

Św. Paweł w Liście do Rzymian wyjaśnia istotę chrześcijańskiego życia w Duchu (8, 1–30). W kontekście poprzedzającym Rz 6–7 roztacza obraz wyzwolenia od potrójnej niewoli: śmierci, grzechu i Prawa, a następnie podkreśla, że chrześcijanie nie podlegają już potępieniu, ale są przeznaczeni do chwały, o czym świadczy całe stworzenie, do którego należą². W obszerniejszym fragmencie (Rz 8, 18–30) Paweł opisuje dramat stworzenia – kosmosu – od „poddania marności” (w. 20) poprzez „bóle rodzenia” (w. 22) towarzyszące chęci wyzwolenia pełnej i niczym nie skrzepowanej wolności zbawczej³.

Badana perykopa Rz 8, 18–22 rozpoczyna się od nawiązania do antytezy z wiersza poprzedzającego (w. 17) zachodzącej pomiędzy terazniejszszym cierpieniem a przyszłą chwałą. Apostoł Narodów stwierdza: „Sądzę bowiem, że cierpienie terazniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (w. 18). Paweł podkreśla, iż chwała przewyższa doczesność. Św. Tomasz w swym komentarzu wskazuje na cztery momenty dotyczące wspaniałości chwały: jej wieczność – nastąpi po obecnym czasie, jej godność, jej uzewnętrznienie – objawi się, jej prawdziwość – jest w wierzących. Dalej twierdzi, że „cierpienia czasu obecnego, jeśli na nie spojrzeć obiektywnie, są bardzo małe w stosunku do ogromu tej chwały”⁴. Następnie (w. 19) Paweł dokonuje zaskakującego przejścia od „my” do „wszechświat”, aby po przeprowadzeniu dyskursu powrócić w ostatnim wierszu do „my” powiązanego ze „wszechświatem” (w. 23). Apostoł ukazuje człowieka w łączności ze wszechświatem, będącego w stanie napięcia między terazniejszością a przyszłością. Istotą tego napięcia jest oczekiwanie na odkupienie. Apostoł Narodów wskazuje na istniejące powiązanie między odkupieniem człowieka a odkupieniem całego wszechświata.

2 Por. G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, s. 339, 343; por. także: J.-N. Aletti, *List do Rzymian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1445.

3 Por. H. Langkammer, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. List do Rzymian*, Lublin 1999, s. 109.

4 Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987, s. 128.

Grecki rzeczownik *ktisis* oznaczający „stworzenie”, odnoszony do indywidualnych bytów („stworzona rzecz”) i sumy bytów stworzonych („świat”, „wszechświat”), występuje w badanej perykopie 4 razy (w. 19, 20, 21, 22)⁵. Można przyjąć, że Paweł ma tu na myśli naturę ożywioną i nieożywioną różną od człowieka⁶. Poza badanym miejscem w Liście do Rzymian rzeczownik *ktisis* występuje jeszcze w 1, 25, gdzie autor wskazuje na stworzenie, które ludzie odrzucający prawdę objawienia zaczęli czcić i służyć mu zamiast Stwórcy. Świat materialny, stworzony dla człowieka, dzieli z nim swój los. Wydaje się, że główna myśl (w. 19) jest następująca: całe stworzenie oczekuje pełnej chwały ludzi po to, by mogło mieć w niej swój udział⁷.

Sytuację „stworzenia” Paweł opisuje za pomocą czterech określeń:

1. Stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych.
2. Stworzenie zostało poddane marności.
3. W nadziei, że również ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych.
4. Stworzenie jęczy i wzdycha w bólach rodzenia.

Pierwsze z określeń dotyczących „stworzenia” wskazuje na to, iż ono [stworzenie] „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (w. 19). Dla przybliżenia rodzaju oczekiwania Paweł zastosował rzeczownik: *apokaradokia* oznaczający „wyczekiwanie”, „wypatrywanie”⁸. Poza badanym miejscem występuje jeszcze w Flp 1, 20, gdzie został przetłumaczony jako „gorące oczekiwanie” [BT v]. To „oczekiwanie” związane jest

5 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, 2929. Niektórzy komentatorzy uważają, że w tej jednostce wyrażenie „całe stworzenie” odnosi się tylko do ludzi. Jednak w tej sekcji (rozdziały 5–8) autor mówi o ludzkości, wypowiada się w sposób jednoznaczny: „wielu”, „wszyscy” (5, 15, 19); „wszyscy [ludzie]” (5, 12, 18); por. J.-N. Aletti, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 1444.

6 Por. A. Gieniusz, *Nadzieja dla niewinnie cierpiącego stworzenia* (Rz 8, 19–22), „Verbum Vitae” 9 (2006), s. 89; por. także: K. Romaniuk, *Perspektywy „kosmiczne” w soteriologii św. Pawła* (Rz 8, 19–27), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13 (1966) nr 1, s. 82; R. Bartnicki, *Współczesna a patrystyczna interpretacja Rz 8, 19*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16/1 (1978), s. 50.

7 Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 6, cz. 1, Poznań–Warszawa 1978, s. 176.

8 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 598.

z napięciem i niepokojem, z bolesnym i trudnym cierpieniem⁹. Zakończy ono się wraz z objawieniem się synów Bożych. Św. Tomasz twierdzi, że godność synostwa Bożego jest ukryta ze względu na cierpienia. Kiedy jednak wierzący otrzymają życie nieśmiertelne i chwalebne, godność ta się objawi. Dalej objaśnia, że oczekiwanie stworzenia – skoro pochodzi od Boga – polega na zwróceniu się ku celowi – swojemu naturalnemu oraz temu, które przekracza formę naturalną. Jak ciało ludzkie zostanie obleczone w formę chwały nadnaturalnej, podobnie całe stworzenie dostąpi – dzięki tej chwale synów Bożych – jakiejś nowej chwały. W Ap 21, 1 ukazane jest: „nowe niebo i ziemia nowa”¹⁰. Stworzenie będzie uczestniczyć w chwale „synów Bożych”, odkupionych także co do ciała przez zmartwychwstanie. Doprowadzi do tego Duch Święty Dokonawca¹¹.

Drugie z określeń dotyczących stworzenia Apostoł formułuje następująco: „zostało poddane marności” (w. 20)¹². Rzeczownik *mataiotes* oznacza „bezwartościowość”, „jałowość”, „próżność”, „marność”¹³. To, czemu stworzenie zostało poddane, stanowi podstawowy punkt zainteresowania Pawła. Można stwierdzić, że stworzenie zostało poddane absurdowi, próżności, bezwartościowości. Jest to właściwość porządku moralnego, wynikającego z grzechu człowieka. To samo pojęcie „marność”, ale w formie czasownikowej, stosuje Paweł, gdy pisze o grzechu bezbożności i bałwochwalstwa: „Choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, ale znikczemnieli [dosł. „stali się czczymi”] w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce” (Rz 1, 21). To grzech zaciemnił właściwą perspektywę. W wyniku grzechu człowiek nadużywa stworzenia, aż do potraktowania wszechświata jako bożka. Stworzenie zamiast

9 A. Gieniusz, *Nadzieja dla niewinnie cierpiącego stworzenia* (Rz 8, 19–22), dz. cyt., s. 99.

10 Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 129.

11 Por. E.J. Jezierska, *Żyjemy dla Pana – umieramy dla Pana* (Rz 14, 8). *Proegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli Pawłowej*, Warszawa 1993, s. 134.

12 Inne tłumaczenia: „marności stworzenie przyporządkowało się”: por. R. Popowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, Warszawa 2014, s. 835. A. Gieniusz (*Nadzieja dla niewinnie cierpiącego stworzenia* (Rz 8, 19–22), dz. cyt., s. 78.) proponuje tłumaczenie: „stworzenie zostało poddane absurdowi”.

13 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 3148.

zbliżać – oddala człowieka od Stwórcy, zamiast wskazywać na swój cel, jakim jest Stwórca – oddziela człowieka od Boga. Na tym polega „marność”, której stworzenie zostało poddane¹⁴. Św. Jan Chryzostom w komentarzu do Listu wyjaśnia, że stworzenie zostało poddane marności nie dlatego, że samo tego chciało, ale z woli Boga. Wyjaśniając, dopowiada, że stało się ono zniszczalne z powodu człowieka, bo odkąd jego ciało podlega śmierci i cierpieniu, ziemia przyjęła przekleństwo, rodząc osty i ciernie. Chociaż z powodu człowieka stworzenie stało się zniszczalne, dzięki człowiekowi z powrotem będzie niezniszczalne¹⁵.

Trzecie określenie „stworzenia” zastosowane przez Pawła brzmi: „w nadziei, że również ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (w. 21). Warto wskazać na kilka kluczowych słów. Najpierw należy zwrócić uwagę na „niewolę zepsucia”, z której stworzenie ma być wyzwolone przez Boga. Kluczową rolę odgrywa tu rzeczownik *fhora*, oznaczający „zniszczenie”, „ruina”, „rozpad”, „zepsucie”¹⁶, który prawie zawsze występuje w kontekście z niezniszczalnością i nieśmiertelnością. W badanym miejscu przeciwieństwem *fhora* jest *doxa*, dlatego powinna być rozumiana w sensie zniszczalności, przemijalności czy śmiertelności¹⁷. Sytuacja stworzenia, cierpiącego bez własnej winy, związana jest z nadzieją, która dotyczy uwolnienia z niewoli zepsucia. Zastosowana strona bierna wskazuje na Boga, dokonującego wyzwolenia. Nadzieja – wydaje się polegać na uwolnieniu od zniszczalności, od rozkładu i śmierci¹⁸.

Kolejno należy zatrzymać się przy wyrażeniu: „ku wolności chwały dzieci Boga” (w. 21 b). Świat został stworzony dla człowieka i dlatego ponosi konsekwencje jego upadku. Judaizm biblijny i pozabiblijny uważa stworzenie materialne, różne od człowieka, nie za rzeczywistość zaistniałą i istniejącą autonomicznie, ale podporządkowaną stworzeniu człowieka i jako

14 Por. G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia*, dz. cyt., s. 343.

15 R. Bartnicki, *Współczesna a patrystyczna interpretacja Rz 8, 19*, dz. cyt., s. 59 (s. 49–65).

16 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 5207.

17 Por. A. Gieniusz, *Nadzieja dla niewinnie cierpiącego stworzenia (Rz 8, 19–22)*, dz. cyt., s. 90.

18 Tamże, s. 90.

taką ściśle związaną z jego losem¹⁹. Paweł podejmuje tu stwierdzenia biblijne, w których świat materialny widziano jako zjednoczony ze zmarłych wstaniem wybrańców Boga (por. Iz 55, 13; 65, 17. 25). Idąc za tradycją Starego Testamentu (Iz 66, 17–18), Paweł potwierdza, iż w czasach ostatecznych ulegnie zmianie cały porządek świata. Podobnie jak ciało człowieka przeznaczone jest do chwały, również świat materialny będzie uczestniczył w „wolności” stanu chwalebego (w. 21.23). Dla Pawła, tak jak dla Izajasza, odnowa duchowa i etyczna ludzkości nie może nie mieć wpływu na resztę stworzenia, która jest przeznaczona do tego, by stać się światem mającym udział w chwale dzieci Bożych²⁰.

Czwarte określenie dotyczące „stworzenia” jest bardziej rozbudowane: „całe stworzenie wspólnie wzdycha i wspólnie rodzi w bólach aż do teraz” (w. 22). Zastosowany przez Pawła czasownik *sunodino* nie występuje poza tym miejscem i oznacza „razem cierpieć bóle porodowe”, „współcierpieć”²¹. Stary Testament nie tylko zna bóle porodowe, które poprzedzają narodziny nowego życia, lecz również takie, które kończą się śmiercią matki (1 Sm 4, 19), przynoszą niechciany owoc (Ps 7, 15) lub takie, które nigdy się nie kończą (2 Krl 19, 3 i Iz 37, 3). Zatem nie można metafory „bólów porodowych” interpretować jako wyrazu nadziei. Wydaje się, że horyzontem Pawłowego myślenia w Rz 8, 19–22 jest opis upadku pierwszego człowieka, a przede wszystkim Rdz 3, 16, który wzmiankuje bóle rodzenia, które jako karę będzie musiała cierpieć Ewa. Tymczasem doświadczenie pokazuje, iż całe stworzenie jęczy i cierpi bóle porodu, które mają charakter cierpienia niezawinionego²².

Perykopa Rz 8, 18–24 była przedmiotem nauczania św. Jana Pawła II, który w encyklice *Redemptor hominis* (4 marca 1979) ukazuje jej duchowy sens i spełnienie w tajemnicy paschalnej Chrystusa (IBK IV A 2)²³. Po-

19 Tamże, s. 95.

20 Por. J.-N. Aletti, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 1444.

21 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 4806.

22 Por. A. Gieniusz, *Nadzieja dla niewinnie cierpiącego stworzenia (Rz 8, 19–22)*, dz. cyt., s. 75–77.

23 Por. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

nadto pozwala dostrzec jego aspekt moralny. Papież podkreśla, że „w Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka (Rz 1, 26n) – świat, który wraz z grzechem został poddany marności (Rz 8, 20) – odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Bogiem, źródłem Mądrości i miłości. Tak bowiem „Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16). I tak jak w człowieku-Adamie ta więź została zerwana, tak w Człowieku-Chrystusie zostaje ona nawiązana na nowo (por. Rz 5, 12 nn.).

Dalej stawia pytanie podprowadzające do odkrycia aspektu moralnego: „Czyż do nas, ludzi XX wieku nie przemawiają swą wstrząsającą wymową słowa Apostoła Narodów o stworzeniu, które «aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia» (Rz 8, 22) i «oczekuje objawienia się synów Bożych...» (Rz 8, 19), o stworzeniu, które «poddane jest marności»? Czyż olbrzymi, nie znany przedtem postęp, jaki dokonał się w ciągu tego zwłaszcza stulecia w dziedzinie opanowania świata przez człowieka, nie ujawnia zarazem w stopniu przedtem nieznanym owego wielorakiego «poddania marności»? Wystarczy wspomnieć choćby o takich zjawiskach jak zagrożenie ludzkiego środowiska w miejscach gwałtownej industrializacji, jak wciąż wybuchające i odnawiające się konflikty zbrojne, jak perspektywa samozniszczenia przy pomocy broni atomowej, wodorowej, neutronowej i innych, jak brak poszanowania dla życia nie narodzonych. Czyż świat nowej epoki, świat lotów kosmicznych, nieosiągalnych przedtem zdobyczy nauki i techniki, nie jest równocześnie tym światem, który «jęczy i wzdycha» (Rz 8, 22), gdyż wciąż «z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych»? (Rz 8, 19)²⁴.

Apostoł Narodów, podejmując temat stworzenia, wskazuje na jego współzależność od człowieka. Na skutek grzechu człowieka stworzenie jest traktowane przez niego na sposób bałwochwalczy. Jednak ono oczekuje udziału w chwale Boga.

24 Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979), Wrocław 1994, 8.

Kondycja wierzących Rz 8, 23–24

W drugiej części perykopy św. Paweł podkreśla, że kondycja stworzenia i człowieka wierzącego posiada wiele wspólnych cech, gdyż chrześcijanin, podobnie jak całe stworzenie, przechodzi proces od zniszczalności do chwały. Jednak kondycja wierzących radykalnie różni się od stworzenia, gdyż w nich są już złożone „pierwsze dary Ducha” (w. 23). Są nimi chrzest i doznawane usprawiedliwienie przez wiarę, których nie można odłączyć od inicjacji chrześcijańskiej²⁵. Apostoł Narodów stwierdza: „Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując «przybrania za synów» – odkupienia naszego ciała” (w. 23).

Św. Tomasz, komentując ten tekst, zauważa, że „i my również jęczymy”. Jęk oznacza tu utrapienie wynikające z przedłużającego się oczekiwania naznaczonego wielką tęsknotą. Jest to jęk wewnętrzny, gdyż wynika z wewnętrznego nastawienia serca oraz dotyczy dóbr wewnętrznych. To, czego wierzący oczekują to – przybranie za synów Bożych, czyli dopełnienia tego przybrania. Przybranie to rozpoczęło się dzięki Duchowi Świętemu, który usprawiedliwia ochrzczonego. Paweł już wcześniej pisał: „Otrzymałście Ducha przybrania za synów” (w. 15). Dopełnione ono zostanie przez uwielbienie ciała²⁶.

Apostoł Narodów w Liście do Rzymian, wzmiankując „pierwszy dar”, „pierwociny”, stosuje rzeczownik *aparhe*, który w Nowym Testamencie występuje w znaczeniu właściwym i przenośnym²⁷. Po pierwsze oznacza „pierwsze owoce ziemi”, zebrane najwcześniej w celu ofiarowania ich Bogu; przez ten gest poświęcano Mu całe żniwo. Te pierwsze dary (pierwociny) reprezentowały wobec Boga wszystkie inne, zastępując je (por. Wj 25, 2). Po drugie rzeczownik *aparhe* odnosi się do osób, które są szczególnie bliskie Bogu. Jezus Chrystus jest pierwszy spośród zmartwychwstałych (por. 1 Kor 15, 20. 23). Wyrażenie: „pierwocinę Ducha mając” należy również

25 H. Langkammer, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. List do Rzymian*, Lublin 1999, s. 110.

26 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, dz. cyt., s. 132.

27 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., 533.

rozumieć w sensie przenośnym²⁸. Użycie przez Pawła liczby pojedynczej wskazuje nie na różne dary Ducha, lecz na jedną osobę, tj. Ducha Świętego. Jego obecność w wierzących kieruje ich egzystencję ku pełnemu usynowieniu w chwale, do którego już teraz mają prawo. Już teraz są w posiadaniu pierwszego daru, tj. Ducha, i dlatego całą swoją istotą wzdychają, oczekując pełni przybrania za synów, w czym również będzie uczestniczyć także ich ciało. W terminie *aparthe* obecne są trzy idee²⁹. Najpierw trzeba podkreślić, że tajemnica daru Ducha została już zapoczątkowana; tym darem wierzący są już obdarowani. Dalej, jest to dar dopiero zapoczątkowany, jego pełnia jest oczekiwana. Ostatecznie ten dar gwarantuje przyszłe wypełnienie. Pierwszy dar Ducha stwarza synów Boga, wlewając w ich serca nadzieję pełnej chwały i osiągnięcie dziedzictwa niebieskiego, do którego nabyli prawo w momencie usynowienia. Nadzieja pełnego dziedzictwa jest pewna, ponieważ gwarantuje ją „pierwszy dar Ducha” w sercach ochrzczonych i wynikające z niego przybrane synostwo.

Mimo wsparcia Ducha Świętego nadzieja nie może zatracić swej istoty (w. 24). Stąd „widzenie”, tj. ostateczne złączenie się z Bogiem, wymaga oczekiwania w cierpliwości. Paweł to przyszłe widzenie wiąże ze zbawieniem: „w nadziei bowiem jesteśmy zbawieni” (w. 24a). Raz dokonane zbawienie na krzyżu nie traci nigdy swej mocy. Nadzieja chrześcijańska ma swoje podstawy w zbawczej śmierci Jezusa. W wieczności, gdy wierzący dostąpią „zbawienia ciała”, spełni się to, czego jeszcze nie widzą. Zbawienie staje się podstawą widzenia.

Aktualizacja Rz 8, 18–25

Punktem wyjścia aktualizacji Pisma Świętego jest dotarcie do prawdy zawartej w tekście biblijnym na płaszczyźnie sensu wyrazowego. Wysiłek hermeneutyczny winien następnie zmierzać do tego, by obok sensu wyrazo-

28 R. Popowski, *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, dz. cyt., s. 836; por. także: J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 309.

29 J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 310.

wego został odkryty również sens duchowy, czyli jego znaczenie w świetle „tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, które z niego wynika” (IBK IV A 2). Kolejną zasadą jest uwzględnienie kontekstu eklezjalnego, gdyż „aktualizacja dokonuje się dzięki dynamizmowi żywej tradycji wspólnoty wiary” (IBK IV A 1)³⁰. W aktualizacji dokonuje się więc przerzucenie mostów – od starych tekstów do terażniejszości człowieka. Podczas głoszenia Biblia ma być przełożona na język obecnego czasu, ale też musi dotyczyć sytuacji egzystencjalnej i potrzeb dzisiejszego człowieka, gdyż samo korzystanie z Biblii nie czyni z niej pokarmu³¹. Jak niegdyś orędzie biblijne kierowało ludzi do wiary i życia zgodnego z przyjętym słowem Boga, tak i w przypowiadaniu papieskim ten cel jest priorytetowy. Przygotowanie głoszenia związane jest z poszukiwaniem „miejsca” w życiu i wierze adresata – w naszym przypadku – polskiej młodzieży akademickiej. Ku temu „miejscu” tekst biblijny od początku był skierowany i dlatego może być aktualnym, działającym słowem.

Kontekst spotkania Jana Pawła II z młodzieżą akademicką dnia 3 czerwca 1979 roku jest szczególnie. Planowana przez Papieża Polaka pielgrzymka do Polski bardzo niepokoiła komunistyczne władze. Przewidywano, że biskup Rzymu może rozbudzić aspiracje wolnościowe Polaków³². W dniu

30 Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (1993 r.), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 (skrót: IBK, rozdział, punkt, podpunkt).

31 Por. A. E. Klich, *Pismo Święte w polskiej katechezie posoborowej*, Kraków 2005, s. 205; por. S. Haręzga, *Droga słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 196–217.

32 Pierwsza pielgrzymka w roku 1979 (2–10.06) to przede wszystkim uczczenie 900. Rocznicy śmierci św. Stanisława, biskupa i męczennika, jednego z głównych patronów Polski. Symbolika tej postaci była dla wszystkich niezwykle czytelna: św. Stanisław to człowiek Kościoła, który w imię porządku moralnego przeciwstawił się władzy króla Bolesława Śmiałego. Dał świadectwo prawdzie i poniósł za to śmierć męczeńską. Jego ofiara zaowocowała wewnętrzną przemianą i nawróceniem króla. Symboliki tej obawiały się władze PRL i dlatego uniemożliwiły obecność Papieża na przypadającej w maju rocznicy śmierci Świętego. Mimo to Jan Paweł II zrealizował swój zamiśl: kościelne obchody tej rocznicy zostały przesunięte na czerwiec (i włączone w liturgiczny obchód Uroczystości Zesłania Ducha Świętego), a Ojciec Święty swą modlitwą, nauczaniem i świadectwem i tak przyspieszył proces upadku reżimu komunistycznego. Por. S. Ryłko, *Wstęp do pielgrzymek Jana Pawła II do Polski*, w:

przyłotu, dnia 2 czerwca 1979 roku, pośród wiwatującego tłumu, Papież przybył odkrytym samochodem na stołeczny plac Zwycięstwa (plac Piłsudskiego). Padły tam słowa: „Wołam, ja, syn polskiej ziemi, a zarazem ja, Jan Paweł II, Papież. Wołam z całej głębi tego Tysiąclecia, wołam w przeddzień Święta Zesłania, wołam wraz z wami wszystkimi: Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój i odnowi oblicze ziemi. Tej ziemi!”³³.

Nazajutrz w niedzielę o 7.00 przed kolegiatą św. Anny w Warszawie Jan Paweł II spotkał się z młodzieżą akademicką. Od samego początku Papież zaznaczał, że chce, aby „współbrzmiało ono z wielkością dnia i jego liturgii”³⁴. W języku, jakim przemawiał, wyraźnie utożsamiał się z młodymi. Zwracał się do nich jako do przybyszów na Dzień Zielonych Świąt, ale też jako do spadkobierców środowisk akademickich przez pokolenia. Widział w nich „swoich młodszych kolegów” i wskazywał na swoje związki z „polskim światem akademickim i uniwersyteckim”³⁵.

Dalej odniósł się do kontekstu liturgicznego, do uroczystości Zesłania Ducha Świętego, do wieczernika jerozolimskiego, w którym narodził się Kościół, „wspólnota świadoma swej misji w dziejach człowieka”. Przypomniał aklamację liturgiczną: „Przyjdź Duchu Święty, napełnij serca Twoich wiernych i zapal w nich ogień Twojej miłości” i zauważył, że ona brzmi szczególnie żarliwie³⁶.

Jednocześnie postawił pytanie: „Jaka jest miara serca ludzkiego, skoro napełnić je może tylko Bóg, Duch Święty?”³⁷. Dalej podprowadził młodych do refleksji nad własną tożsamością i wyraził nadzieję, że podejmowane przez nich studia pozwalają im odkrywać wspaniały świat ludzkiej wiedzy. Ponadto wskazał na pytanie dotyczące tożsamości: kim jestem?, które uważa za najciekawsze i podstawowe. Wyraził nadzieję, że w parze

Dzieła zebrane, t. 9, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1. *Polska*, Kraków 2008, s. 13.

33 Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy świętej odprawionej na Placu Zwycięstwa (Warszawa 2.06.1979)*, w: *Dzieła zebrane*, t. 9, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1. *Polska*, dz. cyt., s. 33.

34 Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny (Warszawa, 3.06.1979)*, dz. cyt., s. 34–36.

35 Tamże, s. 34.

36 Tamże, s. 34.

37 Tamże, s. 35.

ze zdobywaną wiedzą rozwija się też samowiedza młodych, tj. samoświadomość, autorefleksja.

Dalej powrócił do wcześniej postawionego pytania: „Jaką miarą mierzyć człowieka? Czy mierzyć go miarą sił fizycznych, którymi dysponuje? Czy mierzyć go miarą zmysłów, które umożliwiają mu kontakt z zewnętrznym światem? Czy mierzyć go miarą inteligencji, która sprawdza się poprzez wielorakie testy i egzaminy?”³⁸. Zachęcił młodych do troski o harmonię pomiędzy wysiłkiem o rozwój intelektualny, akademicki a rozwojem duchowym i wiernością sumieniu. Wskazał na to, że nie wystarczy, by w społeczeństwie działali kompetentni inżynierowie, lekarze, technicy i prawnicy. Potrzeba, by to byli ludzie, którzy odkryli swoje powołanie i swoją pracę podejmują jako Boży inżynierowie, Boży lekarze, Boży technicy, Boży prawnicy. Podkreślił, że „człowieka trzeba mierzyć miarą «serca», sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu. Trzeba więc mierzyć człowieka miarą Ducha Świętego. Tylko Duch Święty może «napęlić» serce człowieka – to znaczy doprowadzić do spełnienia poprzez miłość i mądrość”³⁹.

Papież dał też osobiste świadectwo, że jego rodzony ojciec „włożył w jego ręce książeczkę i pokazał mu modlitwę o dary Ducha Świętego”⁴⁰. Wymieniając dary Ducha Świętego, objaśnia trzy z nich: „dar umiejętności, czyli wiedzy”, „dar pobożności, czyli poczucia sakralnej wartości życia, godności ludzkiej, świętości ludzkiej duszy i ciała”, „dar bojaźni Bożej, o którym mówi Psalmista, że jest on początkiem mądrości” (por. Ps 110). Teraz Papież jako „ojciec” zachęca młodych do przyjęcia tej modlitwy i do pozostania jej wiernymi. Jako uzasadnienie i motywację Papież wskazuje na to, że będą dzięki temu trwać w wieczniku Kościoła, związani z najgłębszym nurtem jego dziejów oraz będą wówczas trwać w wieczniku dziejów narodu⁴¹.

Dopiero po tym wprowadzeniu Papież odnosi się do słowa Bożego: „Odważcie się spojrzeć na swoje życie w jego bliższej i dalszej perspektywie, przyjmując za prawdę to, co św. Paweł napisał w swoim Liście do Rzymian:

38 Tamże, s. 35.

39 Tamże, s. 35.

40 Tamże, s. 35.

41 Tamże, s. 36.

«Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia» (8, 22) – czyż nie jesteśmy świadkami tych bólów? Bowiem «stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych» (8, 19).

A więc oczekuje nie tylko na to, że uniwersytety i różnego typu wyższe uczelnie, a przedtem średnie, a przedtem podstawowe szkoły przygotowują inżynierów, lekarzy, prawników, filologów, historyków, humanistów, matematyków i techników, ale oczekuje na objawienie się synów Bożych! Oczekuje od was tego objawienia – od was, którzy w przyszłości będziecie lekarzami, technikami, prawnikami, profesorami... Zrozumcie, że człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, jest równocześnie wezwany w Chrystusie do tego, aby w nim objawiło się to, co jest z Boga. Aby w każdym z nas objawił się w jakiejś mierze Bóg⁴².

W aktualizacji przeprowadzonej przez Jana Pawła II widoczne jest najpierw wychodzenie od nawiązania bezpośredniej relacji z młodymi przez postawę taką jak: zbliżenie się do każdego i krótka rozmowa z nim. Dalej Papież odnosi się do własnego doświadczenia i daje o tym świadectwo. W końcu zaprasza młodych do nowego sposobu życia jako ci, przez których obecność Boga będzie doświadczana w codzienności.

Warto też zwrócić uwagę na język głoszenia. Obecne są w nim słowa wsparcia, przynaglenia, takie jak: „pozwólcie”, „przyjmijcie ode mnie”, „odważcie się przyjąć”, „odważcie się spojrzeć”, „zrozumcie”, „pomyślcie o tym”, „módlcie się razem ze mną”. Nie ma słów moralizatorskich, napominających, pouczających. Dominuje zachęta, przykład, świadectwo.

Podsumowując, należy stwierdzić, że św. Paweł w Rz 8, 18–25 podejmuje ważny temat jedności i współzależności zachodzącej między światem i człowiekiem. Dlatego też chrześcijanin nie może być obojętny na los innych i los wszechświata. Apostoł Narodów podkreśla, że zbawienie osiągnie doskonałość, gdy wszyscy i cały świat będą mieć udział w chwale Bożej. Świat stworzony otoczony jest troską Boga, choć na skutek grzechu człowieka został skażony i cierpi z powodu jego nieposłuszeństwa. Boża troska o przemianę powinna kształtować nasz stosunek do niego, co więcej – dzięki takiemu postępowaniu wyraża się objawianie się w nas dzie-

42 Tamże, s. 36.

ci Bożych⁴³. Byłoby złudzeniem oczekiwać przyszłego raju, zaniedbując przemienianie tego świata, w którym żyjemy. Czynnikiem przemieniającym jest miłość, do której wierzący stają się zdolni poprzez odkrycie swej godności jako dzieci Boga.

Jan Paweł II w przemówieniu do młodych w Polsce 1979 roku wskazuje na to, że człowiek ma udział w przemianie świata, okoliczności, w których żyje, o tyle, o ile pozwala napełniać się Duchowi Świętemu, o tyle, o ile jego serce będzie przemienione przez miłość i mądrość.

Bibliografia

- Aletti J.-N., *List do Rzymian*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1441–1455.
- Bartnicki R., *Współczesna a patrystyczna interpretacja Rz 8, 19*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 16/1 (1978), s. 49–65.
- Gieniusz A., *Nadzieja dla niewinnie cierpiącego stworzenia (Rz 8, 19–22)*, „*Verbum Vitae*” 9 (2006), s. 71–104.
- Haręzga S., *Droga słowa Bożego od zrozumienia do inkulturacji*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 196–217.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4 marca 1979), Wrocław 1994.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy świętej odprawionej na Placu Zwycięstwa (Warszawa 2.06.1979)*, w: *Dzieła zebrane*, t. 9, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1. Polska, w: *Dzieła zebrane*, t. 9, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1. Polska, Kraków 2008, s. 30–33.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży akademickiej zgromadzonej przed kościołem św. Anny (Warszawa, 3.06.1979)*, w: *Dzieła zebrane*, t. 9, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1. Polska, Kraków 2008, s. 34–36.
- Jezierska E.J., *Żyjemy dla Pana – umieramy dla Pana (Rz 14, 8)*. *Proegzystencja chrystocentryczna chrześcijan w myśli Pawłowej*, Warszawa 1993.
- Klich A. E., *Pismo Święte w polskiej katechezie posoborowej*, Kraków 2005.


43 Por. L. J. Kreitzer, *Eschatologia*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Warszawa 2010, s. 215.

- Kreitzer L.J., *Eschatologia*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 201–216.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.
- Langkammer H., *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. List do Rzymian*, Lublin 1999.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Popowski R., *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym, z kodami Stronga i Popowskiego oraz pełną transliteracją greckiego tekstu*, Warszawa 2014.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Rafiński G., *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwowanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, Warszawa 1997, s. 339-343.
- Romaniuk K., *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Pismo Święte Nowego Testamentu*, t. 9, cz. 1, Poznań–Warszawa 1978.
- Romaniuk K., *Perspektywy „kosmiczne” w soteriologii św. Pawła (Rz 8, 19–27)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13 (1966) nr 1, s. 81–94.
- Ryłko S., *Wstęp do pielgrzymek Jana Pawła II do Polski*, w: *Dzieła zebrane*, t. 9, *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 1. *Polska*, Kraków 2008, s. 13.
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987.

ks. Wojciech Dzioboń

<https://orcid.org/0000-0002-0381-3037>

Biblijne perspektywy homilii Jana Pawła II w Auschwitz-Birkenau (7 czerwca 1979)

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.03>

W roku 1979 Ojciec Święty przybywa po raz pierwszy do swojej Ziemi, jako następca św. Piotra Apostoła i zarazem głowa Kościoła. Stając na tym szczególnym miejscu – jakim jest obóz koncentracyjny – staje w dosyć trudnej sytuacji. Rana jest cały czas żywa, wielu ludzi nie pogodziło się z przeszłością. Niektórzy czują żal do Boga i wciąż pytają: „dlaczego?”, inni oskarżają Go o nieobecność: „gdzie byłeś? czy w ogóle jesteś? nic Cię to nie obchodzi?”. Wielu z ludzi, zwłaszcza spośród tych, których tragizm miejsca dotknął bezpośrednio, nie potrafi wybaczyć. U jednych ból i poczucie niesprawiedliwości rodzi nienawiść, a u innych pragnienie zemsty. Jest rok 1979, a Polska znajduje się cały czas w bloku komunistycznym. To wszystko powoduje, że Ojciec Święty, zabierając głos na tej oświęcimskiej ziemi przesiąkniętej krwią ofiar, musi spojrzeć na to doświadczenie w szczególny sposób. Dla samego Papieża nie jest to pierwsza wizyta w Auschwitz-Birkenau¹.

1 Nie jest wiadomo, kiedy Karol Wojtyła (Jan Paweł II) był po raz pierwszy w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau. Na pewno udawał się do tego miejsca często jako biskup krakowski (obóz znajdował się na terenie diecezji krakowskiej do 1992 roku, po zmianach granic diecezji i ustanowieniu diecezji bielsko-żywieckiej Oświęcim przynależy do tej diecezji). Jako biskup krakowski Karol Wojtyła często przybywał 2 listopada w latach 1966, 1967, 1968, 1970, 1973, aby w dniu Wspomnienia Wszystkich Wiernych Zmarłych sprawować mszę św. w kaplicy obozowej, iść pod mur zagłady i zejść do celi śmierci nr 8 w bloku 11, gdzie o. Maksymilian Maria Kolbe zakończył swoje życie. Przybywał również z dziękczynieniem za dar beatyfikacji świętego męczennika, a także wielokrotnie towarzysząc licznym delegacjom. Dane

Dziś wiemy, że jedyna wizyta jako głowy Kościoła, wśród dziewięciu pielgrzymek do Ojczyzny².

Homilia Jana Pawła II wygłoszona w dniu 7 czerwca 1979 roku na terenie byłego obozu koncentracyjnego Oświęcim-Brzezinka (Auschwitz-Birkenau) jest bardzo głęboko biblijna. Dzięki Słowu Bożemu, cytowanemu wprost, jak również obecnemu w tle, które przenika całą myśl Papieża, można uniknąć kilku niebezpieczeństw. Przede wszystkim pootwierania na nowo niedoleczonych ran, poczucia jakiejś beznadziei, wzbudzenia w człowieku chęci zemsty, szukania odwetu czy pojawienia się uczucia nienawiści za to, co się tam stało. Kiedy Papież dotyka tego miejsca cierpienia, kiedy nazywa rzecz po imieniu, to jednocześnie stara się uniknąć pozoru zła. Tak jak pisze o tym św. Paweł w liście do Tesaloniczan: „Unikajcie wszystkiego co ma choćby pozór zła, aby Was grzech nie opanował” (1 Tes 5, 22).

Ojciec Święty bardzo delikatnie podejmuje całą sprawę. Patrzy na wydarzenia przeszłości z perspektywy Chrystusa. To pierwsza rzecz – patrzy w świetle wiary. Chrystus, który zwyciężył grzech, który zwyciężył śmierć – jest zwycięzcą. Ta perspektywa pozwala uniknąć zatrzymania się na tym, co złe. Zatrzymania się na płaszczyźnie samego bólu, cierpienia, odrzucenia, upodlenia człowieka. Chrystus-Zwycięzca to Ten, który wyzwala. Nie pozostawia w ciemnej dolinie (por. Ps 23, 4) ani w krainie śmierci – szeolu (por. Ps 16, 10). Z drugiej strony Ojciec Święty ukazuje w taki bardzo delikatny sposób, jak bardzo dobro może stać się udziałem innych. Charakterystyczna rzecz, w tej homilii Papież przywołuje dwie postacie: Maksymiliana Marię Kolbego i Benedyktę od Krzyża. Wtedy, kiedy Jan

przytoczone za: S. Wronka, *Jan Paweł II wobec rzeczywistości Auschwitz*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67 (2014) nr 2, s. 101–121; Zob. także A. Boniecki, *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 2000² oraz Jan Paweł II, *Homilia na terenie byłego obozu koncentracyjnego Oświęcim – Brzezinka (07.06.1979)*: „Wiadomo, że nieraz tutaj bywałem... bardzo wiele razy! Wiele razy schodziłem do celi śmierci Maksymiliana Kolbe, wiele razy kłękałem pod murem zagłady i przechodziłem wśród rozwalonych krematoriów Brzezinki. Nie mogłem tutaj nie przybyć jako papież”.

2 Jan Paweł II pielgrzymował do Polski w latach: 1979, 1983, 1987, dwukrotnie w 1991, 1995, 1997, 1999, 2002.

Paweł II przywołuje postać o. Kolbego³, ten był już błogosławionym, natomiast Teresa Benedykta od Krzyża – Edyta Stein jeszcze nie⁴. Co ciekawe, Papież przywołuje akurat postaci zakonników. Przywołuje kobietę i mężczyznę, niejako dla równowagi. Pokazuje te osoby jako wzór postawy, życia i człowieczeństwa w warunkach i poczuciu jego braku, ale jednocześnie Papież zaznacza, że to są wybrani przez niego. Wybrani, a więc nie jedyni, którzy odnieśli zwycięstwo, lecz jedni spośród wielu.

Sam początek homilii już pokazuje nam, o czym chce mówić Papież: „Zwycięstwo nasze, wiara nasza” (1 J 5, 4). Bezpośredni cytat z Pierwszego Listu św. Jana. Od tego Ojciec Święty zaczyna. Mówiąc w perspektywie zwycięstwa wiary, ukazuje zwycięstwo Maksymiliana i zwycięstwo Edyty. Zwycięstwo odniosło wiele osób różnych wyznań, ideologii, także niewierzących. Zwycięstwo człowieczeństwa w miejscu upodlenia. Trzeba powiedzieć, że w całej tej homilii Papież tylko kilka razy dosłownie cytuje Pismo Święte wprost. Robi to zaledwie kilka razy. Zaraz na początku, cytując Pierwszy List św. Jana, chwileczkę później jest: „Położyć życie za brata, miłować nieprzyjaciół” (por. J 15, 13; 10, 11). Potem posługuje się słowami, które jak klucze odsyłają nas do konkretnych postaw, wydarzeń, działań. Jest nawiązanie do dekalogu. Ojciec Święty wymienia dwa przykazania – nie zabijaj i nie kradnij. Na Pismo Święte powołuje się jeszcze wtedy, gdy przywołuje postać Abrahama. Abraham – „Ojciec naszej wiary” (por. Rz 4, 12). I to jest wszystko, co jest bezpośrednim cytatem Słowa Bożego w tej homilii. Nie wyczerpuje to całej głębi.

-
- 3 O. Maksymilian Maria Kolbe, franciszkanin, założyciel Rycerstwa Niepokalanej i męczennik miłości, który jak Chrystus oddał dobrowolnie życie za współwięźnia Franciszka Gajowniczka w Auschwitz 14.08.1941 r. dobity zastrzykiem fenolu w bunkrze głodowym. Został beatyfikowany w 1971 r. jako wyznawca, a kanonizowany jako męczennik w 1982 r.
 - 4 S. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein), Żydówka, filozof – znakomita uczennica Edmunda Husserla, która stała się chrześcijanką i siostrą zakonną, została zamordowana razem ze swoją siostrą Różą w Birkenau 9.08.1942 r. Prawdopodobnie mogła uniknąć śmierci, ale chciała podzielić los ze swoim narodem i złączona z krzyżem Chrystusa, ofiarowała swoje życie za naród żydowski, za Kościół i za pokój. Papież beatyfikował ją w Kolonii (Niemcy) 1.05.1987, kanonizował w Rzymie 11.10.1998 oraz ogłosił patronką Europy 1.10.1999.

Papież mówi cały czas, jakby snując biblijną myśl między wierszami, która sięga głębi Bożego Słowa. Mówi z punktu widzenia człowieka wierzącego np.: „Czy tylko on jeden, Maksymilian Kolbe odniósł zwycięstwo, które natychmiast odczuli współwięźniowie i do dzisiaj odczuwa je Kościół i Świat?”⁵. W tle wybrzmiewa Pierwszy List do Koryntian, 12 rozdział od 26 wersu: „gdy cierpi jeden z członków cierpią pozostałe, gdy jeden doznaje poszanowania, tak samo dotyczy to pozostałych”⁶.

Ojciec Święty, kiedy chce nam przekazać przesłanie nadziei, z tego trudnego miejsca zaznacza, że przybywa na tę ziemię jako pielgrzym. Przybywa do sanktuarium. Obóz koncentracyjny nazywa sanktuarium, miejsce męki, miejsce cierpienia to jest sanktuarium. Sanktuarium – terminologia biblijna, słowo-klucz, przywołujące liczne obrazy ze Starego i Nowego Testamentu. Sanktuarium to miejsce spotkania z Bogiem, miejsce jego szczególnej obecności i czci, miejsce doświadczenia łaski⁷. Chwilę później zwraca uwagę, że przychodzi tutaj, aby się tu wspólnie modlić. I klęka na Golgocie naszych czasów. Mamy jasne biblijne nawiązania: pielgrzym, sanktuarium, modlitwa, golgota. Samo nazewnictwo ukierunkowuje nas w sposób jednoznaczny w perspektywie człowieka wierzącego, w perspektywie modlitwy w świątyni. Pozwala to uniknąć zatrzymania się tylko na bólu, cierpieniu, poczuciu bezsensu, poczuciu tego odrzucenia przez Boga. Chodzi o to, aby z tym wszystkim, co trapi człowieka, co go przeraża, przerasta, czego nie rozumie, co go miażdży, a nawet unicestwia, aby z tym wszystkim przyjść do Boga. Jemu oddać, Jemu zawierzyć. Słowa Papieża osnute

5 Jan Paweł II, *Homilia*, dz. cyt.

6 „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie, gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współwesela się wszystkie członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12, 26–27).

7 Widzialny znak obecności Boga (por. Ps 29, 9), objawienie Boga (por. Iz 6, 3). Patriarchowie upamiętniali spotkania z Bogiem, wznosząc ołtarze (por. Rdz 12, 6–8; 13, 18; 33, 18–20), do których powracali na znak wierności (por. Rdz 13, 4; 46, 1), miejsce spotkania i doświadczenia obecności Boga (1 Krl 8, 27–29; 2 Sm 7, 5. 11–14). Szerzej zob. Papieska Rada Ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Sanktuarium. Pamięć, obecność i prorocтво Boga żywego*, Watykan 1999, cyt. za „Salvatoris Mater” 1/3, s. 391–322.

i głęboko zanurzone w Biblii nie są moralizatorstwem, tanimi frazesami, ale balsamem na cały ból, nadzieją na przyszłość.

Ojciec Święty delikatnie i sprytnie ukazuje to, co jest najtrudniejsze w tym miejscu, cierpienie tych wszystkich ludzi, którzy doznali tam kaźni. Nazywając rzecz po imieniu, mówiąc, że tu została zdeptana godność człowieka, człowieczeństwo jako takie, że zostały zdeptane przykazania. To Zniewolenie, które się tutaj dokonało jest czymś bardzo strasznym. Kiedy Papież o tym wszystkim mówi, stara się nie doprowadzać do eskalacji i epatowania cierpieniem. Unika doprowadzenia do sytuacji konfrontacji. W pewnym momencie Ojciec Święty przywołuje tablice, które są tam, które są w Oświęcimiu⁸.

Przywołuje trzy tablice: w języku hebrajskim – co pozwala Mu nawiązać do Abrahama, do narodu, który otrzymał przykazania, narodu, którego przedstawiciele tu, na tym miejscu zostali tak bardzo zdeptani.

Papież nawiązuje do tablicy w języku rosyjskim. Chciałem się skupić na tej tablicy, bo to pokazuje delikatność Ojca Świętego: „Nie dodaję żadnego komentarza. Wiemy, o jakim narodzie mówi ta tablica. Wiemy, jaki był udział tego narodu w ostatniej straszliwej wojnie o wolność ludów. I wobec tej tablicy nie wolno nam przejść obojętnie”⁹. Słowa Papieża są mocno wyważone. Odwołuje się do faktów powszechnie znanych, ale czuwa nad tym, aby nie dolewać oliwy do ognia. Zna sytuację, w jakiej znajduje się polski naród w tym momencie. Czyni tak, aby nie wzbudzić niepotrzebnych emocji, a jednocześnie cały czas chce pokazać perspektywę z punktu widzenia Boga.

Trzecia tablica – tablica w języku polskim. Papież mówi: „Polaków zginęło czasu ostatniej wojny sześć milionów: jedna piąta część narodu. Jesz-

8 Tablice pamięci to Międzynarodowy Pomnik Ofiar Obozu, na który składają się 23 tablice z tekstem na każdej z nich w innym języku: „Niechaj na wieki będzie krzykiem rozpacz i przestrogą dla ludzkości to miejsce, w którym hitlerowcy wymordowali około półtora miliona mężczyzn, kobiet i dzieci, głównie Żydów z różnych krajów Europy, Auschwitz-Birkenau – 1940–1945”. Języki, w których zamieszczono powyższy tekst, to: polski, angielski, bułgarski, romski, czeski, duński, francuski, grecki, hebrajski, jidisz, hiszpański, flamandzki, serbsko-chorwacki, niemiecki, norweski, rosyjski, rumuński, węgierski, włoski – dane na podstawie <https://dzieje.pl/aktualnosci/rocznica-odslonienia-miedzynarodowego-pomnika-ofiar-obozu-auschwitz>.

9 Jan Paweł II, *Homilia*, dz. cyt.

cze jeden etap wiekowych zmagania się tego narodu, mojego narodu, o podstawowe swoje prawa wśród narodów Europy. Jeszcze jeden głośny krzyk o prawo do własnego miejsca na mapie Europy. Jeszcze jeden bolesny rozrachunek z sumieniem współczesnej ludzkości”¹⁰. Głośny krzyk narodu, który otrzymał tak wiele niesprawiedliwości, który tyle wycierpiał, który doświadczył tyle wszystkiego, i bohaterstwa, i odwagi, ale także okrucieństwa wojny. To pozwala Ojcu Świętemu wyjść w kierunku przyszłości, do pokoju, do odkrycia tego, co człowiek powinien. Pozwala to wyciągnąć wnioski. Mówiąc o polskim narodzie, oprócz tego, że Papież powołuje się na słowa Pawła VI¹¹ i Jana XXIII¹², daje również przykład Pawła Włodkowica. W tej perspektywie bardzo ładnie widać to biblijne zakorzenienie. Otóż Papież mówi coś takiego: „A ja wróciłbym jeszcze do mądrości staro mistrza, Pawła Włodkowica, rektora krakowskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego w XV wieku, który głosił, iż trzeba zabezpieczyć następujące prawa narodów: do istnienia, do wolności, do niepodległości, do własnej kultury, do godziwego rozwoju. «Gdzie mocniej działa siła niż miłość – pisze Włodkowic – tam szuka się tego, co stanowi własny interes, a nie Jezusa Chrystusa, i stąd łatwo odstępuje się od reguły prawa Bożego. [...] Wszelkie jednak prawo potępia tych, którzy napadają na pragnących żyć w pokoju: tak prawo naturalne, które głosi: ‘Czyń drugiemu to, czego sam pragniesz!’

¹⁰ Jan Paweł II, *Homilia*, dz. cyt.

¹¹ „Niech mi wolno będzie na tym miejscu powtórzyć słowa, które wypowiedział Paweł VI wobec Organizacji Narodów Zjednoczonych: «Wystarczy przypomnieć, że krew milionów ludzi, że niesłychane i niezliczone cierpienia, że daremne masakry i straszliwe ruiny sankcjonują ten układ, który łączy was taką przysięgą, jaka winna zmienić przyszłą historię świata: nigdy więcej wojny, nigdy więcej wojny! Pokój, tylko pokój winien kierować losami narodów i całej ludzkości!»” – frg. Jan Paweł II, *Homilia*, dz. cyt.

¹² „Jeśli jednakże to wielkie wołanie Oświęcimia, krzyk umęczonego tu człowieka, ma przynieść owoce dla Europy (a także dla świata), trzeba wyciągnąć wszystkie słuszne konsekwencje z Deklaracji Praw Człowieka, jak do tego wzywał Jan XXIII w encyklice «Pacem in terris». Czytamy tam między innymi: «Deklaracja ta uroczyście przyznaje wszystkim bez wyjątku ludziom godność osoby ludzkiej; potwierdza prawo każdego człowieka do swobodnego poszukiwania prawdy, do zachowywania norm moralności, do pełnienia sprawiedliwości, do wymagania warunków życia godnych człowieka: są to prawa powszechne, nienaruszalne i niezbywalne” – frg. Jan Paweł II, *Homilia*, dz. cyt.

jak i prawo Boskie, które potępia wszelką grabież zakazem: ‘Nie kradnij!’, a zabrania przemocy przykazaniem: ‘Nie zabijaj!’» (Paweł Włodkowic, *Saeventibus 1415*)¹³. Powołanie się na osobę związaną z diecezją krakowską, z Krakowem, żyjącą dość daleko – w odległym czasie, staje się punktem odniesienia do pokazania sytuacji dziś – tutaj i spojrzeniu pełnym nadziei w przyszłość. Ten sposób mówienia o rzeczywistości przez Jana Pawła II jest bardzo widoczny w tej homilii. Papieskie stwierdzenie, że żaden naród nie może rozwijać się kosztem drugiego, za cenę drugiego, a więc nie może go podbijać, zniewalać, eksploatować, wyzyskiwać, ograniczać, zniewalać czy poniżać w jakikolwiek sposób. To wynika z tych słów, z tego przesłania, które Papież przekazuje.

W niniejszej homilii znalazłem kilkanaście, w sumie to 15 mniej lub bardziej widocznych odniesień do Pisma Świętego. Jedne są wprost, inne w tle między wierszami. Oto one:

- ♦ „To jest zwycięstwo nasze – wiara nasza” (1 J 5, 4);
- ♦ Abraham – *Ojciec naszej wiary* (por. Rz 4, 12; 1 Tes 5, 22; 1 Kor 12, 26–27);
- ♦ oddanie życia za brata wyrazem największej miłości (por. J 15, 13) na wzór Dobrego Pasterza (por. J 10, 11);
- ♦ gdzie wzmógł się grzech, tam rozlała się łaska (por. Rz 5, 20);
- ♦ nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni oraz wezwanie do przebaczenia (por. Łk 6, 37–41);
- ♦ podkreślenie godności człowieka – obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 26);
- ♦ człowiek jest wezwany do miłości, do życia prawem Bożym – przykazanie miłości Boga i bliźniego (por. Mk 12, 28–34);
- ♦ brak miłości jest nieznajomością Boga (por. 1 J 4, 7–21);
- ♦ miłość nieprzyjaciół (por. Mt 5, 38–48);
- ♦ dekalog i dwa przykazania (por. Pwt 5, 6–21; Wj 20, 2–27);
- ♦ wyzwolenie w Chrystusie dokonuje się nie przez prawo (por. Ga 3, 13; Rz 4, 12).

Ojciec Święty swoją homilię kończy przypomnieniem, że mówi w imieniu swoim, a także wszystkich narodów, których prawa są dzisiaj nadal

13 Jan Paweł II, *Homilia*, dz. cyt.

zapoznane i gwałcone. Jest to rzeczywistość tu i teraz. Nie odwołanie się wyłącznie do stanu z przeszłości, tylko upominanie się w danym momencie – tam, gdzie prawa ludów i narodów są gwałcone w jakikolwiek sposób na terenie całego świata. Zasygnalizowanie, ale bez jątżenia, obowiązuje nas wszystkich bowiem troska o człowieka. Papież następnie podprowadza nas do modlitwy i kończy homilię modlitwą. Nie zostawia się człowieka z bólem, z cierpieniem, tylko z tym wszystkim podprowadza się go do Chrystusa i prosi się Boga o zmiłowanie. Ta modlitwa to błaganie o pokój i pojednanie. Błaganie słowami suplikacji *Święty Boże, Święty Mocny...*

Bibliografia

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. v, Poznań 2007.
Boniecki A., *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków 2000².
- Frankiewicz S., *Zwycięstwo wiary. Jan Paweł II w Auschwitz-Birkenau w 1979 roku*, fragment zbiorowego reportażu *Dziewięć dni w Polsce*, opublikowanego w miesięczniku „Więź” (1979) nr 7–8.
- Gieron R., *40. Rocznica Pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny. „Wielkie wołanie Oświęcimia”*, <https://plus.dziennikpolski24.pl/40-rocznica-pielgrzymki-jana-pawla-ii-do-ojczyzny-wielkie-wolanie-oswiecimia/ar/c15-14201699>.
- Jan Paweł II, *Homilia na terenie byłego obozu koncentracyjnego Oświęcim – Brzezinka (07.06.1979)*, *Jan Paweł II w Polsce 1979*1983. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 116–120.
- Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, Wydawnictwo M, Kraków 2003.
- OŚWIĘCIM (7 VI). Przykładowe dokumenty wytworzone lub zgromadzone przez organa bezpieczeństwa PRL dot. przebiegu wizyty Papieża na terenie b. obozu zagłady Auschwitz-Birkenau z wprowadzeniem Romana Gieronia, IPN Kraków*, <https://pierzszapielgrzymka.ipn.gov.pl/jp1/dokumenty/etapy/65914,OSWIECIM-7-VI.html>.
- Papieska Rada Ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, *Sanktuarium. Pamięć, obecność i prorocтво Boga żywego*, Watykan 1999, cyt. za „Salvatoris Mater” 1/3, s. 391–322.
- „*Podęptanie człowieczeństwa*”. 42 lata temu Jan Paweł II odwiedził obóz zagłady *Auschwitz-Birkenau*, <https://www.polskieradio.pl/39/156/>

Artykuł/2321537, Podeptanie-człowieczeństwa-42-lata-temu-Jan-Pawel-II-odwiedzil-oboz-zagłady-AuschwitzBirkenau.

Popowski R. SDB (tłum. i przypisy), *Biblia pierwszego Kościoła*, Warszawa 2016 (Prymasowska Seria Biblijna, 43).

Brown R. E. ss, Fitzmyer J. A. SJ, Murphy R. E. O Carm (red. nauk. wyd. oryginalnego), Chrostowski W. (red. nauk. wyd. polskiego), *Katolicki komentarz biblijny*, Warszawa 2004 (Prymasowska Seria Biblijna, 17).


Wronka S., *Jan Paweł II wobec rzeczywistości Auschwitz*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 67 (2014) nr 2, s. 101–121.

ks. Roman Bogusław Sieroń

 <https://orcid.org/0000-0001-5536-2250>

Instytut Teologiczny im. bł. Wincentego Kadłubka w Sandomierzu

Paweł z Tarsu jako prekursor chrześcijańskiej pedagogiki pracy

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.04>

Św. Paweł lub Szaweł z Tarsu, by użyć jego oryginalnego żydowskiego imienia, jest najbardziej wpływową i najlepiej znaną postacią Nowego Testamentu obok Jezusa Chrystusa¹. Apostoł Narodów napisał co najmniej siedem autentycznych listów zwanych protopawłowymi (do Rzymian, 1 i 2 do Koryntian, do Galatów, Filipian, Filemona, 1 do Tesaloniczan), a jego uczniowie i naśladowcy stworzyli sześć innych pism zwanych deuteropawłowymi (2 do Tesaloniczan, 1 i 2 do Tymoteusza, do Tytusa, Efezjan, Kolosan)².

- 1 Interesujące, współczesne *summaria* dotyczące postaci św. Pawła Apostoła przedstawiają przykładowo: G. Vermes, *Kto był kim w czasach Jezusa*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Warszawa 2006, s. 187–194; F. F. Bruce, *Paweł w Dziejach i Listach*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, tłum. L. Canghellaris i in., Warszawa 2010, s. 575–588; P. C. Bosak, *Święty Paweł i jego świat. Leksykon*, Kraków 2019, s. 15–112, 623.
- 2 Aktualny, z ostatnich dwóch dekad, stan badań dotyczący szeroko rozumianej tematyki *Corpus Paulinum* prezentują najnowsze monografie specjalistyczne dotyczące postaci św. Pawła Apostoła, przykładowo: J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2001; P. Dreyfus, *Święty Paweł. Reporter na tropach apostoła*, tłum. M. Wojciechowski, Częstochowa 2003; J. Guillet, *Święty Paweł Apostoł Narodów*, tłum. P. Rak, Kraków 2003; W. Rakocy, *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Częstochowa 2003; H. Langkammer, *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Jak rozumieć Pismo Święte 12, Lublin 2005; J. Murphy-O'Connor, *Paolo*, Cinisello Balsamo 2007; W. Rakocy, *Rozmowy z Pawłem z Tarsu. O Bogu i człowieku*, Częstochowa 2010; W. Chrostowski, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*,

Problematykę autorstwa przypisywanemu w historii Pawłowi Listu do Hebrajczyków trzeba potraktować oddzielnie³.

Jak przypomina wybitny, współczesny znawca Biblii kardynał Gianfranco Ravasi, *Corpus* trzynastu Listów noszących imię apostoła Pawła liczy 2003 wersety spośród 5621 ich ogólnej liczby w całym Nowym Testamencie. Mamy więc do czynienia z bardzo ważnym w Biblii zbiorem pism, lecz nade wszystko są to stronicy charakteryzujące się wielką oryginalnością, o kapitalnym znaczeniu dla myśli chrześcijańskiej. Dzieła *Corpus Paulinum* są potężnym dziełem „inkulturacji” orędzia i samej osoby Chrystusa we współczesne uniwersalne wówczas kultury. Ta inkulturacja doszła do skutku nie tylko przez użycie języka greckiego, ale również przez jego przepracowanie i ukształtowanie według nowych potrzeb wiary chrześcijańskiej⁴.

Z powyższych racji śmiało można bronić tezy, iż postać św. Pawła Apostoła, jak i jego myśl ujęta w *Corpus Paulinum* ma pokaźny wpływ na teologię chrześcijańską. Jest również pierwszorzędym źródłem dla pedagogiki chrześcijańskiej⁵.

Nowy Testament – w opinii z kolei nestora polskiej teologii biblijnej ks. Józefa Kudasiewicza – jeszcze mocniej podkreśla walor formacyjny i uświęcający Pisma Świętego. Ten walor ma więc pierwszorzędne znaczenie wychowawcze. Wartość formująca Biblii ma dla autorów Nowego Testamentu podwójne źródło: jest ono prawdziwym słowem Bożym, napełnionym Duchem Świętym (J 6, 63) oraz jest „natchnione przez Boga” (2 Tm 3, 16). Nowy Testament, podobnie jak Stary, dla wyrażenia pełnej treści słowa Bożego, jego dynamiki i mocy życiowej, używa różnych porównań. Jest ono przedstawione jako podstawowy środek do życia: „Nie samym chle-

Kraków 2015 (ostatnia monografia zasługuje na szczególną uwagę). Autor artykułu przytacza w swej pracy 20 biografii poświęconych św. Pawłowi w języku włoskim i angielskim z przełomu XX i XXI w., zob. R. B. Sieroń, *Model wychowania chrześcijańskiego według świętego Pawła Apostoła*, wyd. II, Stalowa Wola 2008, s. 43–45.

3 Zob. choćby A. Tronina, *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa 1998, s. 7–9; R. Bogacz, *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, Kraków 2007, s. 11–17.

4 G. Ravasi, *Biblia we fragmentach. 200 bram do Starego i Nowego Testamentu*, tłum. K. Stopa, Kielce 2017, s. 263.

5 R. B. Sieroń, *Model wychowania chrześcijańskiego według świętego Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 133n.

bem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4, 4; Pwt 8, 3). Słowo jest ziarnem wsianym w ludzkie serce: rośnie i wydaje wielokrotny owoc (Mk 4, 14. 20). Św. Paweł porówna słowo Boże do zbroi obronnej – hełmu zbawienia i do miecza Ducha (Ef 6, 17); do zwycięskiego zawodnika: „Słowo Boże nie uległo skrępowaniu” (2 Tm 2, 9); a w pożegnalnej mowie do Efezjan przypomni im budującą moc słowa (Dz 20, 32). Św. Piotr widzi w słowie Bożym twórczą zasadę życia: „Jesteście bowiem ponownie do życia powołani... dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa” (1 P 1, 23). Najlepiej jednak wartości duszpasterskie i wychowawcze Biblii przestawił biblijny Autor w Liście do Tymoteusza, nazywając Pismo Święte „mądrością wiodącą ku zbawieniu” (2 Tm 3, 14). Mądrość jest tu pojęta w sposób praktyczny: oznacza sprawiedliwość sądu i prawość woli w postępowaniu moralnym. Taka jest właśnie mądrość, jaką daje Biblia: nie tylko teoretyczna, lecz i praktyczna, wpływa na życie i wychowuje do zbawienia. Dlatego właśnie winno się czytać i medytować Biblię. Apostoł zwraca się do Tymoteusza jako pasterza zobowiązanego do strzeżenia trzody przed niebezpieczeństwami, które jej grożą. W pracy tej winno go wspierać Pismo Święte: tak w obronie wiary, jak i w jej wykładzie. Św. Paweł był świadomy, że duchowa formacja pasterza jest czymś koniecznym, aby dobrze zarządzać wspólnotami Kościoła. Dlatego właśnie w swoich Listach bardzo często łączy rady duszpasterskie z radami duchowymi. Tutaj przypomina Tymoteuszowi, że tylko wtedy pomoże innym w ich formacji duchowej, gdy wprzód sam w oparciu o Biblię uformuje w sobie (wymiar pedagogiczny) pełnego człowieka Bożego. Bardzo wyraźnie podkreśla Apostoł (2 Tm 3, 16) wielkie korzyści płynące dla Tymoteusza i dla jego wiernych z lektury i medytacji Pisma Świętego. „Wszelkie Pismo od Boga natchnione (jest) i pożyteczne do nauczania”. Sam Apostoł dał przykład tego dydaktycznego wykorzystania Pisma w swoich katechezach i listach, w których pouczenia brane są właśnie stamtąd (Dz 17, 2; Ga 3, 6–4, 31; 1 Kor 9, 9–17; Rz 4). Pismo następnie pożyteczne jest „do przekonywania”, tj. do skutecznej argumentacji wobec innych o prawdzie, jak również do zbijania błędów. Biblia pożyteczna jest „do poprawiania”, to znaczy do sprowadzania błądzących i grzeszników do czystości wiary i prawości moralnej. Wreszcie Biblia pomaga „do kształcenia w sprawiedliwości”, to jest do stopniowego

postępu według norm zdrowej pedagogii w życiu moralnym, aż do osiągnięcia pełnej doskonałości ewangelicznej. Co więcej, wychowanie (*paideia*) biblijne nie zmierza tylko do kształcenia inteligencji, lecz działa na całego człowieka, zmieniając go wewnątrz (Ga 4, 19). Św. Tomasz z Akwinu w komentarzu do tego tekstu zwraca uwagę na poczwórną użyteczność Pisma: naucza prawdy i zbija błędy, odwraca od zła i prowadzi do dobra⁶.

Pismo Święte jest jednocześnie jednym ze źródeł – pierwszorzędnym obok Tradycji – katolickiej nauki społecznej (nauki społecznej Kościoła – dawniej nazywanej socjologią chrześcijańską)⁷. Zaś problematyka pracy – będąca obszarem badawczym w naszym przedłożeniu – należy do bardzo istotnych dla katolickiej nauki społecznej.

Nauki o wychowaniu posługują się antropologicznym pojęciem pracy. Specjalistyczny *Słownik pedagogiki pracy* definiuje pracę jako celową „działalność człowieka polegającą na przekształceniu dóbr przyrody i przystosowaniu ich do zaspokajania potrzeb ludzkich”⁸. Pedagogiczne aspekty pracy zawiera choćby definicja przytoczona w jednym ze współczesnych źródeł pedagogiki społecznej: „Pracą należałoby określić wszelką celową działalność człowieka odbywającą się w ścisłym związku z oddziaływaniem czynnika środowiska zewnętrznego prowadzącą do zaspokojenia dowolnych potrzeb ludzkich i wytworzenia dóbr materialnych i duchowych, zapewniających określoną pozycję społeczną i ekonomiczną”⁹. Znany polski familiolog i socjolog wychowania Franciszek Adamski wymienia trzy elementy składające się na treść i zakres pojęcia praca. „To świadome działanie mające na celu zaspokajanie potrzeb poprzez tworzenie dóbr; podejmowany przez pracującego trud, ciężar towarzyszący wysiłkowi fizycznemu względnie umysłowemu pracującego człowieka oraz nieodłącznie związany z pracą rozwój fizyczny, psychiczny, duchowy, moralny pracującego podmiotu”¹⁰. Natomiast św. Jan Paweł II w encyklice o pracy *Laborem exercens* (1981) określa pracę jako „każdą działalność, jaką człowiek spełnia bez względu na jej charakter i okolicz-

6 J. Kudasiewicz, *Modlitwa Biblii. Wprowadzenie w lectio divina*, Kielce 2000, s. 10–12.

7 T. Borutka, *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 12 i 15.

8 P. Mazur, *Podstawy pedagogiki pastoralnej*, Kraków 2011, s. 274.

9 T. W. Nowacki, *Praca ludzka. Analiza pojęcia*, Radom 2008, s. 74.

10 Tamże, s. 75.

ności, to znaczy każdą działalność człowieka, którą za pracę uznać można i uznać należy pośród całego bogactwa czynności, do jakich jest zdolny i dysponowany poprzez samą swoją naturę, poprzez samo człowieczeństwo”¹¹.

Problematyka pracy – co uwypukla najnowszy z 2019 roku dokument Papieskiej Komisji Biblijnej „*Czym jest człowiek?*” (*Ps 8, 5*) – prawdziwa *Magna Charta* współczesnej antropologii biblijnej – znajduje istotne miejsce w myśli biblijnej. Sam dokument, oddający najnowszy stan badań z dziedziny teologii biblijnej, poświęca problematyce pracy numery od 103 do 138. Ostatnie dwa numery: 137 i 138 zatytułowane są znacząco: *Praca apostołska Pawła*¹².

W dziełach Pawłowych – jego autorstwa lub też jego uczniów – pojawiają się treści związane z tematyką pracy, nie tylko w ujęciu teologiczno-biblijnym, ale również pedagogicznym (antropologicznym). Jednym z najnowszych osiągnięć interdyscyplinarnego styku nauk teologicznych (biblistyki) i nauk społecznych dotyczących osoby św. Pawła Apostoła jest zaproponowane przez Stephena C. Bartona w *Słowniku teologii św. Pawła* „podejście do Pawła z perspektywy nauk społecznych”¹³. Według Bartona w interpretacji nauczania Pawła ważną rolę odrywają wymiary: psychologiczny, socjologiczny i antropologiczny. Listy św. Pawła, bardziej niż jakiegokolwiek inne teksty Nowego Testamentu, dają nam wyjątkowy wgląd w postać Apostoła jako człowieka i jego złożoną osobowość, którą Listy ukazują nam z pierwszej ręki, odmiennie niż ma to miejsce w przypadku Ewangelii i Jezusa. Zasadne i naturalne jest rozważenie, czy sięgnięcie po perspektywę psychologiczną i psychoanalityczną może pogłębić nasze zrozumienie, jakim człowiekiem był Paweł, jaki charakter miało jego doświadczanie powołania lub nawrócenia, w jaki sposób postępował jako przywódca, jakich instrukcji udzielał innym i w jaki sposób to robił. Paweł był również głęboko zaangażowany w ówczesne życie społeczne, kierował swoje Listy do grup – gmin wierzących, więc nie można rozpatrywać jego nauczania tylko w kategoriach indywidualnych.

11 E. Myczka, *W sprawie definicji pracy*, w: *Laborem exercens. Powołany do pracy*, red. J. Krucina, Wrocław 1983, s. 326–329.

12 „*Czym jest człowiek?*” (*Ps 8, 5*). *Zarys antropologii biblijnej*, dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, tłum. H. Witczyk, Lublin 2020.

13 S. C. Barton, hasło: *społeczne nauki (podejścia do Pawła z perspektywy nauk społecznych)*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Warszawa 2010, s. 749–757.

Celem badawczym niniejszego artykułu będzie zweryfikowanie hipotezy, iż św. Paweł Apostoł w swoich Listach – znaczącej części Nowego Testamentu podejmuje problematykę pracy w kontekstach antropologicznych, a zwłaszcza pedagogicznych i teologicznych. Czy można nazwać św. Pawła – pierwszego teologa chrześcijańskiego także inicjatorem chrześcijańskiej pedagogiki pracy?

Terminologia pracy w Biblii

Znaczenie słowa praca, czyli semantyka pracy w Biblii rozgrywa się na obszarze oryginalnych języków biblijnych¹⁴. Wiodącym terminem oznaczającym pracę w Biblii hebrajskiej¹⁵ jest czasownik *abad* (119 razy), czyli w tłumaczeniu na język polski „pracować, wykonywać, służyć”¹⁶ (ang. *to work*, włos. *lavorare, servire*). Jego derywaty to rzeczowniki *ebed – abadim* – „pracownik, sługa, niewolnik, urzędnik, funkcjonariusz” oraz *abodah* – „praca, służba”. Innego hebrajskiego czasownika *bara* (Rdz 1, 1) używa się tylko na określenie tworzenia, stwarzania przez Boga (ang. *to create*, włos. *creare*). Ten akt stwórczy Boga znajduje się na początku wszelkiego czynu i jest warunkiem wszelkiego działania¹⁷.

W biblijnej grece – języku własnym *Corpus Paulinum* – czasownik „pracować” i jego derywaty oddany jest przez formy: *poieo* – „pracować” – 565 razy w Nowym Testamencie; *ergadzomai* – „pracować” 41 razy; *kopiao* – „pracować ciężko” – 22. Ich derywaty to rzeczowniki oznaczające pracę: *ergon* – 169; *kopos* – 18; *ponos* – 4 oraz wykonawców pracy: *ergates* – 16; *leiturgos* – 5 oraz pracujący w domu *oikourgos* – 1¹⁸.

14 Są nimi dla Starego Testamentu hebrajski i aramejski, a dla Nowego Testamentu – a w nim dla Listów św. Pawła Apostoła – grecki.

15 P. Reymond, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995, s. 289.

16 P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 249.

17 R. B. Sieroń, *Wartość pracy w Biblii*, w: *Wychowanie ku wartościom*, Sandomierz 2006, s. 113–114.

18 Statystykę nowotestamentalną interesujących nas terminów przedstawia wyczerpująco R. Morgenthaler, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich 1992,

Problematyka pracy w życiu i nauczaniu św. Pawła Apostoła

„Praca w Biblii jest czymś tak normalnym, iż nie zostało sformułowane na jej temat żadne szczegółowe przykazanie ani w obowiązkach przymierza, ani w nakazach Dekalogu. Biblia nie zawiera też pryncypialnych sformułowań co do wartości i znaczenia pracy. Jest to milczenie zrozumiałe: praca jest prawem ludzkiego życia (Pwt 5, 13); obowiązek pracy pochodzi od Boga, dzięki faktowi, że cały nasz byt pochodzi od Niego. Inaczej mówiąc, Bóg chce naszej pracy, ponieważ należy ona do samego życia i egzystencji ludzkiej”¹⁹. W Biblii, podobnie jak w życiu człowieka, „codzienna praca, zamiast być przeszkodą w życiu chrześcijańskim, jest jego niezbędnym składnikiem”²⁰. Św. Paweł Apostoł w swoich Listach przedstawia pierwszy zarys chrześcijańskiej etyki życia społeczno-gospodarczego²¹. Zawiera także w swoim nauczaniu wstępny program chrześcijańskiego wychowania do pracy – nowotestamentalnej pedagogiki pracy²².

Problematyka pracy w Nowym Testamencie jest podkreślona przede wszystkim w osobie Jezusa Chrystusa – syna cieśli (Mk 6, 3; Mt 13, 55)²³ oraz św. Pawła z Tarsu, który pracuje własnymi rękami (Dz 18, 3; Dz 20, 34–35) i chlubi się pracą (1 Kor 4, 12; 9, 1–18; 2 Kor 6, 5; 11, 23, 27; 1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 8).

Oprócz *Corpus Paulinum* o pracy Pawła wielokrotnie wspominają Dzieje Apostolskie. W mowie pożegnalnej wygłoszonej w Milecie przed starszymi Efezu Paweł oświadcza: „Nie pożądałem srebra ani złota, ani szaty

s. 100, 114, 116, 124, 133, 134; C. Rusconi, *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1997, s. 142, 199, 209, 241, 280, 282.

19 M. Filipiak, *Praca w Biblii – podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi*, w: *Jan Paweł II, Laborem exercens. Tekst i komentarz*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 113; zob. tenże, *Biblijne podstawy teologii pracy*, „Życie i Myśl” 1976 nr 6, s. 30; P. Mazur, *Chrześcijański etos pracy ludzkiej*, w: *Praca człowieka jako kategoria współczesnej pedagogiki*, red. W. Furmanek, Rzeszów–Warszawa 2007, s. 72–80.

20 A. Richardson, *The Biblical Doctrine of Work*, London 1952, s. 36.

21 S. C. Mott, hasło: *etyka*: w: *Słownik teologii św. Pawła*, dz. cyt., s. 216–222.

22 Szerzej autor podejmuje tę tematykę w swej pracy: *Model wychowania chrześcijańskiego według św. Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 211n.

23 Więcej w specjalistycznej pracy H. Langkammera, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 135–138.

niczyjej. Sami wiecie, że te ręce zarabiałały na potrzeby moje i moich towarzyszy” (Dz 20, 33–34). Dzieje Apostolskie 18, 2–3 ukazują Pawła przy pracy w warsztacie Pryscylli i Akwili, Żydów pochodzących z Pontu, wygnanych z Rzymu mocą edyktu cesarza Klaudiusza, którzy osiedlili się w Koryncie. Zajęli się szyciem namiotów, „ponieważ Paweł znał to samo rzemiosło, zamieszkał u nich i pracował” (Dz 18, 2–3).

Niektórzy autorzy zakładają, że nie chodziło tu o „zawód” w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. „Była to praca okolicznościowa, chodziło prawdopodobnie o przygotowywanie namiotów dla widzów igrzysk na cześć Neptuna, organizowanych co lata w Koryncie. Paweł może uczestniczyć w tej pracy, ponieważ z racji swego pochodzenia należy do społeczności rzemieślników i handlarzy tekstyliów i posiadał podstawy rzemiosła”²⁴.

Paweł zajmował się wytwarzaniem namiotów (*esan... skenepoioi te technē*). Grecki termin *skenepoios* znaczy dosłownie „wytwórca namiotów” lub „kaletnik” (rzemieślnik wykonujący galanterię skórzaną).

Paweł mógł zostać zawodowym duchownym, ale zrezygnował z tego (1 Kor 9, 3–18; 2 Tes 3, 7–9). Z późnych źródeł żydowskich wiemy, że od rabinów oczekiwano, iż będą utrzymywać się z jakiejś formy pracy fizycznej²⁵. Zakłada się więc, że Paweł nauczył się wyrabiania namiotów, gdy kształcił się, aby zostać rabinem.

Praca wykonywana przez niego była ciężka i żmudna. Paweł wspomina „pracę i trud [...] dniem i nocą” i „utrudzenie pracą rąk własnych” (*ergadzomenoi ton kopon kai ton mochthon* Tes 2, 9). W tekstach, w których Apostoł wymienia trudy posługi apostolskiej, słowa „o pracy” pełnią kluczową rolę. Porównując siebie z wiernymi w Koryncie, Paweł pisze: „My niemocni, wy mocni; wy doznajecie szacunku, a my wzgardy. Aż do tej chwili łakniemy i cierpimy pragnienie, brak nam odzieży, jesteśmy policzkowani i skazani na tułaczkę, i utrudzeni pracą rąk własnych” (*kopiomen ergadzomenoi* 1 Kor 4, 10–12; por. 2 Kor 11, 27). Co znaczące – podkreśla w swym specjalistycznym komentarzu P. W. Barnett – Paweł łączy swoją pracę z posługą. Chrześcijanom w Tesalonice przypomina: „Pracowaliśmy dniem i nocą

24 M. Quesnel, P. Gruson (red.), *Biblia i jej kultura. Jezus i Nowy Testament*, Ząbki 2008, s. 177.

25 P. W. Barnett, hasło: *namiotów (wyrób)*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, dz. cyt., s. 514.

[...] wśród was głosiliśmy Ewangelię Bożą” (1 Tes 2, 9). To prawdopodobnie znaczy, że Paweł rozmawiał z tymi ludźmi podczas pracy, a także, niemal na pewno, w niektóre dni, albo przez część dnia, odkładał na bok fartuch i narzędzia i głosił Ewangelię (Dz 19, 9–11). Jego styl życia charakteryzował się zarówno pracą, jak i głoszeniem²⁶.

Wspomniany badacz Barnett wskazuje trzy powody, dla których Paweł pracował na własne utrzymanie:

- a) Rozumiejąc, że może być postrzegany jako jeden z wielu wędrownych nauczycieli, którym towarzyszyła zła reputacja, np. kapłani Kybeli (przypis RBS), zarabiał na własne utrzymanie, aby jego służba i przesłanie Ewangelii nie były kojarzone z innymi podróżującymi filozofami (por. 1 Tes 1, 5; 2, 3–6; 1 Kor 9, 12; Dz 20, 33–35). Paweł podkreślał różnice między sobą a swymi przeciwnikami, którzy niedawno przybyli do Koryntu, określając ich jako tych, „którzy kupczą (*kapeleuontes*) Słowem Bożym” (2 Kor 2, 17); „fałszują (*dolountes*) Słowo Boże” (2 Kor 4, 2); „objadają, wyzyskują, pochłaniają (*katesthiei*) wierzących w Koryncie” (2 Kor 11, 20). Ze swojej strony Paweł pozostawał wierny temu, co głosił, pracując raczej niż przyjmując zapłatę za swoją służbę i troszcząc się o wspólnoty, które założył.
- b) Paweł uważał próżnowanie, które było powszechne w społeczeństwie grecko-rzymskim, za coś, co nie przystoi chrześcijanom. Współcześni Pawła zazwyczaj uważali pracę za zajęcie stosowne dla niewolników. Na pracowników fizycznych czy rzemieślników patrzono z pogardą. Wizja chrześcijańska, oparta na przykładzie Jezusa Chrystusa, była jednak inna. Paweł dawał z rozmysłem przykład pilnej pracy, troszcząc się o swoje potrzeby i wzywając tych, którzy się dzięki niemu nawrócili, aby go naśladowali (1 Tes 5, 14; 2 Tes 3, 6–13). Praktyczna wartość życia w Chrystusie znajdowała swój konkretny wyraz w starannie i świadomie realizowanym stylu życia Apostoła, który utrzymywał się z pracy własnych rąk (Ef 4, 28; por. Dz 20, 35).
- c) Jako powołany na Apostoła pogan, Paweł nie miał wyboru, jak być posłusznym Bożemu powołaniu do głoszenia Ewangelii. Bóg powołał go, więc Paweł „głosił Ewangelię bez żadnej zapłaty” ze strony ludzi,

26 Tamże, s. 513.

do których został posłany (1 Kor 9, 16–18). Jego posłuszeństwo doznałoby uszczerbku, gdyby przyjmował zapłatę od innych. Jego zapłatą było nieprzyjmowanie żadnej zapłaty. Jego pracą była sprawa między nim a Bogiem: nie chciał otrzymywać za nią wynagrodzenia²⁷.

Reasumując, św. Paweł Apostoł wiele razy w swoich listach precyzuje znaczenie, jakie przypisuje pracy własnych rąk. Nie domaga się więc żadnych praw, ani prawa do pracy, ani zwolnienia z niej. W społeczeństwie starożytnym, gdzie czas wolny zyskiwał na znaczeniu, nie istniało prawo do pracy jako takie ani obowiązek pracy dla ludzi wolnych. Praca nie uchodziła za wartość samą w sobie, uważano ją za męczącą i godną pogardy. Praca nie ma więc dla Pawła jeszcze znaczenia społecznego czy kulturowego, ale zapewnia mu niezbędną w pełnieniu posługi apostołskiej niezależność.

Chrześcijańska pedagogika pracy – aspekty antropologiczno-pedagogiczne

Hugolin Langkammer, nestor polskiej bibliistyki, nazywa św. Pawła pierwszym antropologiem chrześcijaństwa²⁸. Otrzymał on również trafne określenie „pierwszy po Jedynym (Chrystusie)” ze względu na ilość i wagę pouczeń zawartych w Nowym Testamencie. Jest jedyną postacią wczesnego chrześcijaństwa, która przekazała nam bezpośrednio – w formie swoistej korespondencji – stosunkowo bogate dane biograficzno-teologiczne. Według kolejnego wybitnego polskiego bibliisty Augustyna Jankowskiego „Jedyny w tym określeniu – to oczywiście Jezus Chrystus nauczający przede wszystkim w Ewangeliach, po Nim zaś idzie w tym szeregu jako «pierwszy» Apostoł pogan, Szaweł – Paweł w swoich Listach, których zostawił nam więcej niż inni apostołowie”²⁹.

Na bazie antropologii i teologii *Corpus Paulinum*, które wzajemnie się spleatają, Paweł w swych Listach przedstawia także początki chrześcijań-

27 Tamże, s. 514.

28 H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii*, dz. cyt., s. 507.

29 A. Jankowski, *Modlitwa apostołska według św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2003), s. 27.

skiej etyki życia społeczno-gospodarczego, które można i należy odnieść do współczesności. Z tej oceny etycznej ludzkiej pracy można również wyprowadzić wskazania *stricte* pedagogiczne. Paweł przede wszystkim zaleca naśladowanie jego postawy, daje także wskazania ogólne (konieczność pracy, potępienie lenistwa), jak i szczegółowe (konieczność zapłaty za pracę, słuszna płaca, obowiązki pracodawcy i pracownika).

Paweł wysoko ceni pracę i przestrzega przed lenistwem i marnotrawstwem czasu (1 Tes 2, 9; 4, 11–12; 5, 12; 2 Tes 3, 8. 11. 12).

Tekst o pracy w swym najstarszym Liście Paweł umieścił w obszerniejszym traktacie o zasadach świętości życia chrześcijańskiego (1 Tes 4, 1–12). Jest to pareneza i traktat o życiu duchowym, która podobnie jak inne upomnienia i zachęty Pawła mają pomagać w kształtowaniu codziennego życia w konkretnym środowisku socjalnym. Pomoc charytatywna na rzecz potrzebujących, jaka miała miejsce we wspólnotie chrześcijańskiej, a prawdopodobnie także oczekiwanie na rychły powrót Pana, skłoniły niektórych, zwłaszcza w Tesalonice, do próżniaczego stylu życia, co miało implikacje w postaci społecznych perturbacji. Dość surowe stanowisko Apostoła w tej sprawie znajduje się w 1 Tes 4, 11–12: „Zachęcam was jedynie, bracia, abyście coraz bardziej się doskonalili i starali się zachować spokój, spełniać własne obowiązki i pracować (*ergadzesthai*) swoimi rękami, jak to wam przykazaliśmy, żebyście wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz, postępowali szlachetnie, a nie będziecie potrzebować nikogo”³⁰. Stwierdzenie o spokojnym życiu obywatelskim i pilnowaniu obowiązków znajdujemy także w ogólnej etyce hellenistycznej. Paweł częściej przyjmuje pewne zasady z etyki ościennej, zwłaszcza stoickiej, jeśli nie sprzeciwiają się moralnym wymogom chrześcijańskim (por. 1 Tes 5, 21; Rz 12, 2; Flp 4, 8n). Związek pomiędzy pracą a promowaniem ładu społecznego, o którym należy pamiętać nawet w naszych czasach, zostaje następnie przywołany w drugim Liście do tej samej wspólnoty.

W świetle etyki Pawłowej praca jest obowiązkiem człowieka. Zasadniczym tekstem *Corpus Paulinum* na potwierdzenie tej tezy jest 2 Tes 3, 7–10. Współczesna krytyka biblijna skłania się ku temu, by Drugiego Listu do Tesaloniczan nie przypisywać Pawłowi. Owszem, powstał w oparciu o au-

30 Por. CJC 137.

tentyczny i najstarszy w Nowym Testamencie 1 Tes i powtarza wiele jego myśli, a nawet uzależnia się literacko od niego. W 2 Tes 3, 7–12 Paweł staje się wzorem i przykładem pracy: „Sami bowiem wiecie, jak należy nas naśladować, bo nie wzbudzaliśmy wśród was niepokoju ani u nikogo nie jedliśmy za darmo chleba, ale pracowaliśmy w trudzie i zmęczeniu, we dnie i w nocy, aby dla nikogo z was nie być ciężarem. Nie żebyśmy nie mieli do tego prawa, lecz po to, aby dać wam samych siebie za przykład do naśladowania. Albowiem gdy byliśmy u was, nakazywaliśmy wam tak: Kto nie chce pracować, niech też nie je! *hoti ei tis ou thelei ergadzesthai mede esthieto*. Słyszymy bowiem, że niektórzy wśród was postępują wbrew porządkowi: wcale nie pracują, lecz zajmują się rzeczami niepotrzebnymi. Tym przeto nakazujemy i napominamy ich w Panu Jezusie Chrystusie, aby pracując ze spokojem (*ergadzomenoi*), własny chleb jedli”.

Paweł nawet posiłek uzależniał od pracy: chcesz żyć, musisz pracować; nie chcesz pracować, nie możesz jeść, nie jedząc zaś, nie możesz w konsekwencji żyć. Maksyma „kto nie chce pracować, niech też nie je!” – co podkreśla Hugolin Langkammer³¹ – na pewno pochodzi od Pawła i jest jak najbardziej biblijna (por. Rdz 3, 19). Jedną z najsłynniejszych fraz *Corpus Paulinum* przypomina w pewnym sensie sentencje mądrościowe o pilnej i uczciwej pracy. Autor 2 Tes posuwa się nawet tak dalece w żądaniu uczciwej pracy, że członkom gminy każe unikać próżniaków, dopóki się nie nawrócą (2 Tes 3, 14). Stanowisko autora 2 Tes – kontynuuje Langkammer – rodzi dwa pytania. Pierwsze dotyczy nastawienia do pracy przez przynajmniej niektórych członków gminy. Czy nie zostało ono spowodowane oczekiwaniem bliskiej paruzji? Drugie pytanie spowodowane jest przypuszczeniem popawłowego pochodzenia listu. Wtedy zarządzenia dotyczące pracy w liście objęte byłyby pewnymi zarządzeniami kościelnymi, w których temat pracy znalazł swoje ważne miejsce³².

Św. Jan Chryzostom, komentując słowa „Kto nie chce pracować, niech też i nie je” – jedną z najsłynniejszych fraz *Corpus Paulinum* – zwraca uwagę, że odnoszą się one nie tylko do biednych, lecz także i do bogatych: „Zarzucamy im (biednym) próżnowanie, które u nich jest łatwe do wyba-

31 H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii*, dz. cyt., s. 140.

32 Tamże, s. 140.

czenia, a często sami (bogaci) postępujemy tak samo, a nawet jeszcze gorzej. Mówicie, że macie ojcowiznę, ale czyż dlatego, że się nie jest bogatym, lecz biednym i synem biedaków, ma się zginąć? Zasługuje to raczej na litość i dobroczynność ze strony bogatych. Spędzacie często czas w teatrze i na zebraniach towarzyskich, z których nie ma żadnego pożytku i nie uważacie tego za próżnowanie. A tego nieszczęśliwego, który spędza dni na płaczu i prośzeniu o wsparcie, który znajduje się w skrajnej nędzy, sądzicie, ciągniecie po sądach, karzecie. Czy to jest ludzkie postępowanie? Gdy przeczytacie słowa św. Pawła, stosujcie więc to, co on mówi raczej do siebie niż do biednych”³³.

Paweł podkreśla, że za pracę należy się pracownikowi zapłata, jest to wymóg sprawiedliwości. „Otóż temu, który pracuje poczytuje się zapłatę nie tytułem łaski, lecz należności” (Rz 4, 4; por. Jk 5, 4–6). Podniósł tym samym godność stosunku prawnego pracodawcy i pracownika. Pracownik przestał być sługą, który z litości pana otrzymywał środki do życia. Był równouprawnioną stroną w umowie o pracę, na podstawie której może wymagać zapłaty. Płaca to uprawnienie wynikłe z pracy, wprost proporcjonalny ekwiwalent pracy. Każdy według swego trudu otrzyma należną mu zapłatę (1 Kor 3, 8). Na podstawie biblijnych relacji o pracy trzeba stwierdzić, iż chrześcijanin musi opowiedzieć się wyraźnie za pracą i równie stanowczo wyrazić swoje „nie” wobec lenistwa i bezczynności (por. Prz 6, 6–8; 1 Tes 4, 10n; 2 Tes 3, 10n). W kontekście społecznym, w którym zakłada się nieustanne podporządkowanie, Paweł zachęca panów, by zachowywali się z szacunkiem, a nawet życzliwością wobec niewolników.

Paweł sformułował w swojej doktrynie także pojęcie tzw. słusznej płacy, co dziś jest również bardzo aktualne w etyce życia społeczno-gospodarczego. Świadczenie to wyróżniały następujące cechy:

- a) proporcjonalność zapłaty do dokonanego wysiłku pracy: każdy według własnego trudu powinien otrzymać należną mu zapłatę (1 Kor 3, 8);
- b) źródłem płacy jest wartość jej produktu: ten, którego dzieło wzniezione na fundamencie przetrwa, otrzyma zapłatę (1 Kor 3, 14);

33 Cyt. za: C. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 150.

- c) pierwszeństwo prawa pracownika do udziału w produkcji pracy: rolnik pracujący w trudzie pierwszy powinien korzystać z plonów, jeszcze przed pośrednikiem (2 Tm 2, 6).

W 1 i 2 Tes zwracano bardziej uwagę na konieczność pracy, aby móc uczciwie żyć i służyć Chrystusowi i Ewangelii. W *Dziejach Apostolskich* dochodzi do tego nowy motyw. Pracując uczciwie, mamy nie tylko myśleć o sobie, ale i o bliźnich, a przede wszystkim o biednych i potrzebujących. Praca ma więc wymiar społeczny. Takie znaczenie już miała w nauczaniu Jezusa. Paweł powołuje się bowiem na logion Jezusa: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu”, nieznamy nam z Ewangelii (tzw. agrafon). Widocznie był jednak znany, skoro Łukasz podaje go w *Dziejach Apostolskich*.

Motyw konieczności pracy z jej wymiarem społecznym występuje w sposób złączony również w piśmie papawowym Ef 4, 28: „Kto dotąd kradł, niech już przestanie kraść, lecz raczej niech pracuje uczciwie własnymi rękami, by miał z czego używać potrzebującemu”. Interesujące, że autor w tej parenezie o cnotach chrześcijańskich (Ef 4, 17–32) łączy życie „nowego człowieka”, a więc i jego pracę dla innych z Duchem Świętym. Praca dla innych należy więc do duchowości chrześcijańskiej jako jeden z jej elementów składowych³⁴.

Chrześcijańska pedagogika pracy – aspekty teologiczne

Antropologiczny charakter pracy w ujęciu św. Pawła Apostoła nie polega jedynie na tym, że jest ona dziełem ludzkich rąk. Oprócz informacji o pracy pod kątem antropologicznym (Dz 18, 3; 19, 25; por. Ap 18, 17) w *Corpus Paulinum* są również takie, w których kontekst teologiczny jest mniej lub bardziej wyraźny.

Mówiąc o znaczeniu pracy dla człowieka, określa się równocześnie jego uwarunkowania i sytuację egzystencjalną. Praca jest związana z trudem i zmęczeniem (1 Kor 4, 12; 2 Kor 11, 27; 1 Tes 2, 9; 2 Tes 3, 8), co nawiązuje do znanej z Księgi Rodzaju (por. Rdz 3, 17–19) interpretacji pracy jako

34 H. Langkammer, *Życie człowieka w świetle Biblii*, dz. cyt., s. 141.

kary za grzech. Praca jest jednak o wiele częściej zadaniem i współpracą zwłaszcza z Bogiem – w dziele głoszenia Ewangelii. W tym kontekście można mówić o szczególnej godności, ale też o nowych perspektywach pracującego (Dz 11, 26; 15, 38; Rz 15, 23; 1 Kor 15, 10; Flp 1, 22; Flp 3, 2; 1 Tes 5, 12. 13; 2 Tm 2, 15). Praca to forma wyznaczonej człowiekowi przez Boga samorealizacji, a poprzez otwarcie się w działaniu na drugiego człowieka – forma miłości bliźniego (Dz 20, 35; Ga 6, 9; Ef 4, 28; 1 Tes 4, 11; 2 Tes 3, 10. 11. 12). Jako jeden ze środków realizacji człowieczeństwa, praca jest również w przypadku chrześcijanina wysiłkiem na rzecz innej, nowej rzeczywistości (2 J 8; Ap 22, 12). Zasada „za pracę – zapłata” może być dla wierzącego pomocą w zrozumieniu reguł działania łaski Bożej (Rz 4, 4–5). Praca przypomina wreszcie o ograniczonych możliwościach człowieka. Ostatecznie to Bóg, nie ludzki trud, decyduje o jego losie (Mt 6, 28; Łk 5, 5; 12, 27; Mt 20, 12)³⁵.

Praca ludzka w nauce św. Pawła została ujęta jako bezpośredni środek zdobywania cnoty i unikania grzechu, a tylko pośrednio i wtórnie jako środek zaspokajania potrzeb ekonomicznych. W nauce o pracy najistotniejszą nowością Nowego Testamentu, a w nim *Corpus Paulinum*, jest stworzenie właściwej hierarchii jej celów. Chrystus wskazuje na wyższość moralną pracy duchowej (modlitwy – kontemplacji) Marii nad zabiegami gospodarczymi (logistycznymi) Marty (por. Łk 10, 41–42) oraz podkreśla różnicę pomiędzy chlebem eucharystycznym a doczesnym, ziemskim (por. J 4, 27). Praca dla chrześcijanina jest przede wszystkim środkiem do osiągnięcia życia wiecznego.

W duchu wskazań Jezusa Chrystusa św. Paweł, zachęcając swych uczniów do pracy, przedstawia im trzy jej cele: zaspokojenie swych potrzeb, gdyż jej brak może skłaniać do kradzieży; unikanie pokus grzechu oraz zdobycie środków do udzielenia jałmużny (por. Ef 4, 27–28)³⁶.

Według koncepcji św. Pawła Apostoła należy odrzucić błędne spojrzenia na teologię pracy:

- a) Wszelką deprecjację pracy (1 Tm 5, 18), z jaką spotykamy się zwłaszcza w antyku, kiedy pracę uważano za niegodną człowieka wolnego

35 B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 204.

36 P. Mazur, *Podstawy pedagogiki pastoralnej*, dz. cyt., s. 278.

- lub mającego wysoką pozycję, a przynajmniej z pogardą traktowano pracę, której cel miał charakter rzeczowo-praktyczny;
- b) Wszelkie fałszywe rozróżnienia między pracą, która podoba się Bogu bardziej albo mniej (por. 1 Tm 5, 10n). Praca nie hańbi, lecz uszlachetnia;
 - c) Wszelkie nadawanie pracy zbyt wielkiej wartości, przez co staje się ona potęgą oderwaną od Boga, a zwróconą ku grzechowi i zajmuje miejsce Boga (Koh 2, 4–11. 20–23);
 - d) Fałszywą, introwertyczną etykę chrześcijańską, której nie chodzi o poprawę sytuacji społecznej ludzi, bo nastawiona jest zbyt jednostronnie na sprawy niebieskie, czyli tylko duchowe. Etyka chrześcijańska musi interesować się m.in. likwidacją bezrobocia, zmianą uciążliwych systemów pracy czy odpowiednim spędzaniem czasu wolnego³⁷.

Pracować należy nie tylko ze względu na potrzeby materialne, ale także dlatego, że praca jest źródłem darów ponadnaturalnych. Apostoł podkreśla wpływ elementu łaski Bożej na rzeczywistość ludzkiej pracy (1 Kor 15, 10). Pedagogika chrześcijańska św. Pawła Apostoła w aspekcie pedagogiki pracy idzie więc w kierunku teologii wychowania do pracy.

Zakończenie

Praca ludzka stanowi wartość dla tak ujmowanej historycznie, jak i współczesnej pedagogiki. Przez pracę człowiek tworzy nie tylko dobra gospodarcze, ale przede wszystkim buduje własną przestrzeń aksjologiczną. Praca nie jest wartością najwyższą, lecz we współczesnym świecie jest wartością uniwersalną i jedną z wiodących. Świadoma rezygnacja z niej uniemożliwia prawidłowy rozwój człowieka, czyniąc go moralnym kaleką i społecznym pasożytem. Bez pracy wyższe wartości moralne – sprawiedliwość, miłość, pokój – stają się fikcją i werbalizmem. Praca nie tworzy bezpośrednio takich wartości, lecz mimo to jest ich nieodzowną eksterioryzacją i potwier-

37 R. B. Sieroń, *Model wychowania chrześcijańskiego według świętego Pawła Apostoła*, dz. cyt., s. 233–234.

dzeniem. Poprzez pracę człowiek doskonali się jako osoba ludzka. Miarą wartości pracy jest rozwój osobowy, w który wpisana jest jej godność, rozumność, wolność, odpowiedzialność, miłość, zdolność do transcendencji. W procesie pracy aktualizują się wskazane cechy osoby – są przez pracę rozwijane, praca staje się płaszczyzną ich rozwoju. Stawanie się poprzez pracę coraz pełniej osobą jest miarą wartości pracy w aspekcie zewnętrznym i wewnętrznym.

Praca jest obowiązkiem każdego człowieka i stoi jakby w stwórczej służbie Boga. Jej funkcja jest więc służebna. Służy pracującemu, ale ma także służyć innym. Charakter służebny i teologiczny zarazem nie pozwala na to, aby praca miała cele egocentryczne, z których wyrastają chciwość, nieopanowana chęć zysku i krzywda społeczna. Służąc bliźnim, a szczególnie potrzebującym, chorym, ubogim, praca nabiera charakteru dzieła apostołskiego i staje się elementem niezbędnym w realizacji Królestwa Bożego na ziemi. Przez pracę służebną upodabniamy się do Chrystusa, który usuwał z drogi tej realizacji wszelkie zło, tak moralne jak i fizyczne. W ten sposób praca nabiera rysu soteriologicznego – może się nawet stać ofiarą w służbie drugiego człowieka. Przez ofiarną pracę człowiek jak najbardziej spełnia przykazanie miłości bliźniego.

Bibliografia

- Adamski F., hasło: *praca*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, red. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2005, s. 781.
- Barnett P. W., hasło: *namiotów (wyrób)*, w: *Słownik teologii św. Pawła*, Vocatio, Warszawa 2000, s. 513–514.
- Bar J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961.
- Biblia – Nowy Testament grecki i polski*, tekst polski Biblia Tysiąclecia, wydanie V, Nestle-Aland-Palottinum, Poznań 2017.
- Bogacz R., *Dzieło zbawienia w ludzkiej krwi Jezusa według Listu do Hebrajczyków*, List do Hebrajczyków 3, WN PAT, Kraków 2007.
- Borutka T., Mazur J., Zwoliński A., *Katolicka nauka społeczna*, Paulinianum, Częstochowa 1999.

- Bosak P. C., *Święty Paweł i jego świat. Leksykon*, Petrus, Kraków 2019.
- Bouthors J. F., *Paolo l'ebreo*, trad. dal francese R. Pusceddu, EDB, Bologna 2013.
- Briks P., *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 2000.
- Chmiel J., *Nowa semantyka biblijna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 27 (1974), s. 319–329.
- Chrostowski W., *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Apostolicum–Wydawnictwo M, Kraków 2015.
- Filipiak M., *Praca w Biblii – podstawowy wymiar bytowania człowieka na ziemi*, w: *Jan Paweł II, Laborem exercens. Tekst i komentarz*, red. J. Gałkowski, Lublin 1986, s. 113–126.
- Filipiak M., *Biblijne podstawy teologii pracy*, „Życie i Myśl” nr 6 (1976), s. 30.
- Gać J., *Śladami Pawła z Tarsu*, Wydawnictwo Klio–Millenium, Łódź 2000.
- Gądecki S., *Święty Paweł: świadek słowa między Azją a Europą*, w: *Martyres Tū Lógū*, red. C. Korzec, WT USZ, Szczecin 2006, s. 27–43 (Studia i Rozprawy, 7).
- Giertych W., *Rozważania Pawłowe*, MIC, Warszawa 2008.
- Girlanda A., *Come leggere la Bibbia? Grammatica elementare per leggere correttamente la Sacra Scrittura*, Cinisello Balsamo 1995.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2001.
- Guillet J., *Święty Paweł Apostoł Narodów*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Es Pe, Kraków 2003.
- Hawthorne G. F., Martin R. P., Reid D. (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, „Prymasowska Seria Biblijna” 34, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2010.
- Jankowski A., *Modlitwa Apostolska według św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2003), s. 27–32.
- Jelonek T., *Wprowadzenie do Listów świętego Pawła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- Jelonek T., *List do Hebrajczyków*, Kraków 2005.
- Koci Montanari S., *Sulle tracce di San Paolo a Roma*, Edizioni Medicea Firenze, Firenze 2014.
- Koczniewska-Zagórska L., Nowacki T. W., Wiatrowski Z. (red.), *Słownik pedagogiki pracy*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986.
- Krucina J. (red.), *Laborem exercens. Powołany do pracy*, Wrocław 1983.

- Kudasiewicz J., *Modlitwa Biblią. Wprowadzenie w lectio divina*, Jedność, Kielce 2000.
- Kupisiewicz Cz., Kupisiewicz M., *Słownik pedagogiczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Langkammer H., *Apostoł Paweł. Od nawrócenia aż po Rzym*, Jak rozumieć Pismo Święte 12, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Langkammer H., *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, WSD, Rzeszów 2004.
- Martin-Petzer P.J. (ed.), *Text and Interpretation. New Approaches in Criticism of the New Testament*, Leiden 1991.
- Mazur P., *Podstawy pedagogiki pastoralnej*, Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
- Mazur P., *Chrześcijański etos pracy ludzkiej*, w: *Praca człowieka jako kategoria współczesnej pedagogiki*, red. W. Furmanek, Rzeszów–Warszawa 2007, s. 72–80.
- Morgenthaler R., *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich 1992.
- Murphy-O'Connor J., *Paul. A Critical Life*, Oxford 1997.
- Murphy O'Connor J., *Paul. His Story*, Oxford University Press, Oxford 2004 (ed. it. *Paolo. Un uomo inquieto, un apostolo insuperabile*, Edizioni San Paolo, Ciniello Balsamo 2007).
- Nowacki T. W., *Praca ludzka. Analiza pojęcia*, ITE, Radom 2008.
- Paciorek A., *Paweł Apostoł – Pisma*, t. I–II, *Academica* 28, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1995–1997.
- Papieska Komisja Biblijna, *Czym jest człowiek? (Ps 8, 5). Zarys antropologii biblijnej*, Dzieło Biblijne, Lublin 2020.
- Rakocy W., *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2003.
- Rakocy W., *Rozmowy z Pawłem z Tarsu. O Bogu i człowieku*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010.
- Ravasi G., *Biblia we fragmentach. 200 bram do Starego i Nowego Testamentu*, tłum. K. Stopa, Jedność, Kielce 2017.
- Reymond P., *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995.
- Richardson A., *The Biblical Doctrine of Work*, London 1952.
- Romaniuk K., *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1995.
- Rusconi C., *Vocabolario del greco del Nuovo Testamento*, Bologna 1997.
- Sacchi A., *Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma 2000.


- Sieroń R. B., *Św. Paweł Apostoł pierwszym dziennikarzem chrześcijańskim*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, rok 98 (2005), nr 5–6, s. 516–526.
- Sieroń R. B., *Model wychowania chrześcijańskiego według świętego Pawła Apostoła*, WDS, Sandomierz 2007 (wydanie II, Stalowa Wola 2008).
- Sieroń R. B., *Zastosowanie orędzia św. Pawła Apostoła w pedagogii chrześcijańskiej (refleksja na progu Roku św. Pawła)*, „Studia Sandomierskie” 14 (2007), z. 2–4, s. 207–225.
- Sieroń R. B., *Święty Paweł Apostoł pierwszym terapeutą duchowym w trudnych sytuacjach wychowawczo-egzystencjalnych*, w: *Formatio catholica w duchu św. Pawła*, Stalowa Wola–Sandomierz 2008, s. 25–46.
- Sieroń R. B., *Wartość pracy w Biblii*, w: *Wychowanie ku wartościom*, Sandomierz 2006, s. 113–124.
- Simonsson T., *Logical and Semantic Structures in Christian Discourses*, Oslo 1974.
- Solak A., *Wychowanie chrześcijańskie i praca ludzka. Studium współzależności*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2004.
- Strzeszewski C., *Praca ludzka. Zagadnienia społeczno-moralne*, Lublin 1978.
- Tomkins S., *Paweł Apostoł i jego świat*, tłum. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2008.
- Tronina A., *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 1998.
- Widła B., *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 2003.
- Wierchowski J., *Semantyka językoznawcza*, Warszawa 1980.
- Wyszyński S., *Duch pracy ludzkiej*, Pallottinum, Poznań 1957.
- Vermes G., *Kto był kim w czasach Jezusa?*, tłum. K. Bażyńska-Chojnacka, P. Chojnacki, Amber, Warszawa 2006.

o. Tomasz M. Dąbek OSB

 <https://orcid.org/0000-0003-1427-0135>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Biblijne podstawy nauczania św. Jana Pawła II o rodzinie podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny i w pierwszej części cyklu katechez „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.05>

Święty Jan Paweł II jest słusznie nazywany Papieżem rodziny. W naszych rozważaniach zwrócimy szczególną uwagę na to, co podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny mówił o rodzinie zarówno w znaczeniu ścisłym, jak i szerszym, obejmującym związki bliskich osób, również wspólnotę narodową, z uwzględnieniem biblijnych podstaw tych wypowiedzi. Warto przypomnieć, że pierwszy cykl katechez podczas ogólnych środowych audiencji, w części pierwszej zakończony bezpośrednio przed pielgrzymką, poświęcił omówieniu godności ludzi stworzonych jako mężczyzna i kobieta i powołanych do małżeństwa¹. Potem kontynuował ten temat przez kilka lat – mniej więcej przez piątą lub czwartą część swego pontyfikatu i wielokrotnie przy różnych okazjach poruszał tematykę rodziny. Po omówieniu wypowiedzi o rodzinie podczas Pielgrzymki krótko scharakteryzujemy nauczanie w pierwszej części cyklu katechez oraz jego biblijne zaplecze.

1 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. Konferencje wygłoszone podczas środowych audiencji ogólnych 5 IX 1979 r.–2 IV 1980 r., Città del Vaticano 1980.

Nawiązania do Biblii w wypowiedziach o rodzinie św. Jana Pawła II podczas pierwszej pielgrzymki do Polski

Wylatując z Fiumicino, św. Papież powiedział na lotnisku o swych jakby dwóch Ojczyznach: „Opuszczam Ojczyznę z wyboru, do której zostałem wezwany, by z Woli Bożej służyć Kościołowi powszechnemu, i **udaję się do Ojczyzny – do mej ziemi rodzinnej**, którą opuściłem zaledwie przed kilkoma miesiącami” (s. 5). Na placu Zwycięstwa 2 czerwca 1979 roku zwrócił się do wiernych: „**Umiłowani Synowie i Córki mojej Ojczyzny**” (s. 19), o sobie powiedział: „**Jako Wasz rodak, syn polskiej ziemi**, a zarazem jako Papież-Pielgrzym, witam Was wszystkich!” (s. 20)². Ojczyzna i rodacy to jakby rozszerzenie rodziny, charakterystyczne także dla myślenia Izraelitów, dla których przynależność narodowa łączyła się z religią objawioną przez Boga, stanowiącą Jego dar dla Wybranego Narodu³. Tak też Wielki Papież traktuje swoich rodaków, oczywiście bez narzucania poglądów religijnych, lecz zwracając uwagę na jedność wspólnego pochodzenia i kultury.

Z Nowego Testamentu można by tu zestawić zwrot, z jakim św. Paweł zwrócił się do wrogo nastawionych do niego rodaków na dziedzińcu świątyni jerozolimskiej: „Bracia i ojcowie” (Dz 22, 1)⁴ oraz pouczenia do młodego biskupa Tymoteusza: „Starszego wiekiem nie strofuj, lecz nakłaniaj prośbą jak ojca, młodszych – jak braci, 2 starsze kobiety – jak matki, młodsze – jak siostry, z całą czystością” (1 Tm 5, 1n)⁵.

2 Cytaty z wypowiedzi św. Jana Pawła II za *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań–Warszawa 1979 z podaniem odpowiednich stron.

3 Pisałem o tym w artykule: *Najbliższe pokrewieństwo a wielka rodzina w Biblii*, „Family Forum. Problemy Współczesnej Rodziny”, 1, red. P. Morciniec, Opole 2011, s. 193–205. Na temat nazywania się braćmi i siostrami przez pierwszych chrześcijan pisałem w popularyzującym tekście *Bracia Jezusa*, „Via Consecrata” (2002), nr 5 (44), s. 24–27.

4 Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, s. 425 (PŚNT, V); L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville, Minnesota 1992, s. 387, 392n (SPS, 5); G. Schneider, *Die Apostelgeschichte, II. Teil, Kommentar zu Kap. 9, 1–28, 31*, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 319n (HTKNT, V,2); J. Munck, *The Acts of the Apostles. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1967, s. 217 (AB, 31).

5 Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 358 (PŚNT, IX); S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi*

Wspominając przyklęknięcie przy Grobie Nieznanego Żołnierza, powiedział, że chciał przez to „oddać cześć każdemu ziarnu, które padając w ziemię i obumierając w niej, przynosi owoc. Czy to będzie ziarno krwi żołnierskiej przelanej na polu bitwy, czy ofiara męczeńska w obozach i więzieniach. Czy to będzie ziarno ciężkiej, codziennej pracy w pocie czoła na roli, przy warsztacie, w kopalni, w hutach i fabrykach. Czy to będzie **ziarno miłości rodzicielskiej, która nie cofa się przed daniem życia nowemu człowiekowi i podejmuje cały trud wychowawczy**” (s. 23n). Obraz rzuconego ziarna kojarzy się ze wspaniałą przypowieścią z wyjaśnieniem (Mt 13, 3–8. 18–23; Mk 4, 3–8. 14–20; Łk 8, 5–8. 11–15), którą sam Chrystus nazwał „O siewcy” (Mt 13, 18), choć jej tematem są różne losy zasianego ziarna⁶, oraz ze słowami z ostatniej mowy wygłoszonej do tłumów po triumfalnym wjeździe do Jerozolimy: „Jeśli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24)⁷.

Do młodzieży przed kościołem św. Anny w Warszawie, 3 czerwca, mówił: „Odważcie się spojrzeć na swoje życie w jego bliższej i dalszej perspektywie, przyjmując za prawdę to, co św. Paweł napisał w swoim Liście do Rzymian: «Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha z bólach rodzenia» (8, 22) – czyż nie jesteśmy świadkami tych bólów? «Bowiem stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych» (8, 19). [...] Zrozumcie, że człowiek stworzony przez Boga na Jego

List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Święty Paweł Częstochowa 2018, s. 282–286 (NKB.NT, XIV); L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief, Freiburg–Basel–Wien 1994, s. 215–219 (HTKNT, XI,2/1); M. Dibelius, H. Conzelmann, A Commentary on the Pastoral Epistles, trans. Ph. Buttolph, A. Yarbro, Philadelphia 1984, s. 72 (Hermeneia).

6 Por. A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 2008, s. 33–43.

7 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, II. Teil, Kommentar zu Kap. 5–12*, Freiburg–Basel–Wien 19772, s. 480n (HTKNT, IV.2); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975, s. 289 (PŚNT, IV); H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel*, Bruges 1967, s. 258–261; J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville, Minnesota 1998, s. 352n (SPS, 4); R. E. Brown, *The Gospel according to John I – XII, Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1966, s. 467, 471–473 (AB, 29); S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 1 – 12, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 864 (NKB.NT, IV,1).

obraz i podobieństwo jest równocześnie wezwany w Chrystusie do tego, aby w nim objawiło się to, co jest z Boga. Aby w każdym z nas objawił się w jakiejś mierze Bóg. Pomyślcie nad tym!” (s. 28). Dojrzałe życie chrześcijańskie jest przywracaniem pierwotnej harmonii naruszonej przez grzech pierwszych ludzi i przygotowaniem nowego stworzenia⁸.

W Gębarzewie 3 czerwca zwracał uwagę na troskę o dzieci i młodzież, cytując Łk 18, 16: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie i nie przeszkadzajcie im”⁹; nawiązywał do Łk 2, 52: „**Niech wzrastają** w latach i w mądrości, i w łasce u Boga i u ludzi”¹⁰, oraz przestrzegał przez gorszeniem dzieci (bez odwołania się wprost do tekstów, np. Mt 18, 6–11; Mk 9, 42–48; Łk 17, 1n – s. 32)¹¹.

- 8 Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 176–180 (PŚNT, VI.1); H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 258–264 (HTKNT, VI); B. Byrne, *Romans*, Collegeville, Minnesota 1996, s. 254–262 (SPS, 6); C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, London 1971, s. 165n (Black’s New Testament Commentaries); R. Baulès, *L’Évangile puissance de Dieu. Commentaire de l’épître aux Romains*, Paris 1968, s. 211–26 (Lectio Divina, 53).
- 9 Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 283n (PŚNT, III,3); L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, Collegeville, Minnesota 1991, s. 276, 280 (SPS, 3); J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1985, s. 1191–1194 (AB, 28A); F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł, Częstochowa 2012, s. 268–271 (NKB.NT, III,2).
- 10 Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 115; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 60, 62; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke 1–1X. Introduction, Translation, and Notes*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1981, s. 438, 446n (AB, 28); F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł Częstochowa 2011, s. 205–207 (NKB.NT, III,1); H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50*, Freiburg–Basel–Wien 1969, s. 138n (HTKNT, III,1); J. Nolland, *Luke 1–9:20*, Dallas, Texas 1989, s. 133–135 (WBC, 35A); R. Laurentin, *Les Évangiles de l’Enfance du Christ. Vérité du Noël au-delà des mythes*, Paris 1982, s. 263; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993, s. 494n (The Anchor Bible Reference Library); J. Łach, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dziecięctwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 178n, 181.
- 11 Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 264n (PŚNT, III,1); A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, kome-*

Również tego dnia na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie mówił krótko o godności kobiety i matki polskiej, rozpoczynając od cytatu z J 16, 21: „**Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu – z powodu radości, że się człowiek na świat narodził**”. Cierpienia matki prowadzą do wielkiej radości z urodzenia dziecka – tak też trudy włożone w dobre dzieło przyniosą błogosławione owoce¹².

Podczas mszy św. na Jasnej Górze 4 czerwca mówił o roli Matki Najświętszej w życiu naszego narodu. W końcowej części homilii, mówiąc o macierzyństwie Bogarodzicy, zacytował 1 J 3, 1: „**Zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy**”. „**Przenajświętsze bowiem Ojcostwo Boga samego posłużyło się w swej zbawczej ekonomii tym macierzyństwem swojej pokornej Służebnicy, aby dokonać w synach ludzkich dzieła Boskiej Wolności**” (s. 54). Dar Bożego dziecięctwa¹³

tarz, Święty Paweł Częstochowa 2008, s. 209–218 (NKB.NT, 1,2); J. Gnlika, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil, Kommentar zu Kap. 14, 1–28, 20 und Einleitungsfragen*, Freiburg–Basel–Wien 1988, s. 126–132 (HTKNT, 1,2); D.J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, Collegeville, Minnesota 1991, s. 264–267 (SPS, 1); W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1978, s. 216–219 (AB, 26); H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 231–233 (PŚNT, III,2); R. Pesch, *Das Markusevangelium 2. Teil, Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 112–119 (HTKNT, 11,2); C.S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, New York 1986, s. 379–383; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 272n; L.T. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 258, 261; J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke x–xxiv*, dz. cyt., s. 1136–1139; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24*, dz. cyt., s. 218–220.

12 ¹² Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, 3. Teil, Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 1976², s. 177–179 (HTKNT, IV,3); R.E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI, Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1970, s. 721n, 731–733 (AB, 29A); S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 137 (NKB.NT, IV,2); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 335n; H. van den Bussche, *Jean*, dz. cyt., s. 441; J. Moloney, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 448n, 451n; B. Kl’uska, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31–16,33*, Lublin 2007, s. 326–328 (Studia Biblica Lublinsia, 3).

13 W odniesieniu do 1 J 3, 1 por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg–Basel–Wien 1965, s. 167–169, 175–183 (HTKNT, XIII,3); F. Gryglewicz, *Listy Katolickie. Wstęp*

przeżywamy razem z Maryją, która za sprawą Ducha Świętego dała ziemskie życie Wcielonemu Synowi Bożemu (Łk 1, 30–35)¹⁴.

Podczas homilii do pielgrzymów z Dolnego Śląska na Jasnej Górze 5 czerwca Ojciec Święty mówił o praktykowaniu sprawiedliwości i miłości w rodzinach i o potrzebie jedności wszystkich rodzin i całego narodu, przypominając dar pokoju, o którym Chrystus mówił apostołom przed męką („Pokój mój daję wam, pokój zostawiam wam” – por. J 14, 27) i po zmartwychwstaniu (s. 109–111. Tekst nie zawiera odnośników biblijnych, ale można tu podać Łk 24, 36; J 20, 19. 21. 26)¹⁵. Aby Papież „mógł owocnie

-
- przekład z oryginału – komentarz, Poznań 1959, s. 385n (PŚNT, XI); R. E. Brown, *The Epistles of John. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Garden City, New York 1983, s. 387–392, 422n (AB, 30); G. Strecker, *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2 and 3 John*, trans. L. M. Maloney, ed. H. Attridge, Minneapolis 1996, s. 47n (Hermeneia); J. Chmiel, *Lumière et charité d'après La Première Épître de Saint Jean*, Rome 1971, s. 113, 122, 135, 205n, 230, 234n (Studia Ecclesiastica, 10, Biblica, 2, Dissertationes, 9).
- 14 Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 87–92; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 37–40; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke 1–1X*, dz. cyt., s. 336–342, 346–355; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 113–122, 181; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium, Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50*, dz. cyt., s. 46–64; J. Nolland, *Luke 1–9:20*, dz. cyt., s. 51–59; R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ*, dz. cyt., s. 184–196; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah*, dz. cyt., s. 288–329; J. Łach, *Dziecię się nam narodziło*, dz. cyt., s. 127–141; T. Szopa, *Maryi świadomość mesjańskiego posłannictwa i Bóstwa Jezusa na podstawie dialogu w Łukaszkowym opisie Zwiastowania (Łk 1, 26–38)*, w: „Jawicie się jako źródła światła w świecie” (Flp 2, 15), red. T. M. Dąbek, Kraków 2010, s. 81–100; K. Grzesica, *Specyfika powołania Maryi na tle powołań starotestamentalnych*, w: *Matce Chrystusa*, red. T. M. Dąbek, Kraków 2001, s. 39–81, zwłaszcza 62–74; M. Strojceki, *Postużeniństwo Maryi – „Błogosławionej, która uwierzyła”*, w: *Matce Chrystusa*, dz. cyt., s. 83–92, zwłaszcza 86–89.
- 15 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannevangelium, 3. Teil, Kommentar zu Kap. 13–21*, dz. cyt., s. 96n, 280–285, 293n; R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI*, dz. cyt., s. 651, 653n, 1021n, 1025, 1028n; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 13–21*, dz. cyt., s. 103n, 302–304; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 320, 391, 393; H. van den Bussche, *Jean*, dz. cyt., s. 418, 550–551, 553; J. Moloney, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 410, 414, 530n, 534n, 537; B. Kl'uska, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno–teologiczne Mowy pożegnalnej J 13,31–16,33*, dz. cyt., s. 198n; H. Witczyk, *Kościół Syna Bożego. Studium eklezjologii Czwartej Ewangelii*, Kielce 2012, s. 501–514, 518n (Biblioteka „Verbum Vitae”, 3); F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, dz. cyt., s. 359; L. T. Johnson, *The Gospel of Luke*, dz. cyt., s. 400n;

służyć sprawie jedności i pojednania we współczesnym świecie, **liczy na modlitwy polskich rodzin, a także na ich dążenia do umacniania pokoju wewnątrz rodzin i w swoich środowiskach.**

Tego dnia wieczorem podczas Apelu Jasnogórskiego odnosił również do rodzin słowa z Pierwszego Listu św. Piotra: „Trzeźwymi bądźcie i czuwajcie” (por. 1 P 5, 8)¹⁶. Komentował je: „Ja dzisiaj, w godzinie Apelu Jasnogórskiego powtarzam jego słowa. Bo jestem tutaj, ażebym w tej godzinie czuwał razem z Wami, abym przypominał Wam, jak głęboko odczuwam każde zagrożenie człowieka, rodziny, narodu. Zagrożenie to ma zawsze swe źródło w naszej ludzkiej słabości, w słabej woli, w powierzchowny stosunku do życia. [...] Nie dacie się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężajcie! (por. Rz 12, 21)¹⁷” (s. 113). Wzywa do pomocy słabym, zgodnie ze słowami Sędziego Sądu Ostatecznego: „Coście jemu uczynili, Mnieście uczynili” (por. Mt 25, 40)¹⁸. Przypomina prawa rodziny do szacunku, możliwości rozwoju i godnego życia. Bardzo pragnie, by wypełniał się w programie każdego dnia Apel Jasnogórski, modlitwa polskich serc. „O jakże bardzo pragnę, ja, który życie, wiarę i język zawdzięczam polskiej rodzinie, aby rodzina ta

J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke x–xxiv*, dz. cyt., s. 1575; F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 12–24*, dz. cyt., s. 608n.

- 16 Por. S. Halas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Święty Paweł, Częstochowa 2007, s. 343n (NKB.NT, XVII); E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London 1946, s. 236; K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1961, s. 132 (HTKNT, XIII,2); F. Gryglewicz, *Listy Katolickie*, dz. cyt., s. 241n; B. Reicke, *The Epistles of James, Peter and Jude. Introduction, Translation and Notes*, Garden City, New York 1980/9, s. 131n (AB, 37).
- 17 Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian*, dz. cyt., s. 247n; H. Schlier, *Der Römerbrief*, dz. cyt., s. 381n; B. Byrne, *Romans*, dz. cyt., s. 381, 383; C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, dz. cyt., s. 242; R. Baulès, *L'Évangile puissance de Dieu*, dz. cyt., s. 265n; S. Wronka, *La vittoria di Dio e dell'uomo in Paolo. Studio esegetico–teologico su nika,w*, Kraków 2002, s. 195–215.
- 18 Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, dz. cyt., s. 322–324; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 509–531; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil*, dz. cyt., s. 366–379; D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew*, dz. cyt., s. 356–360; W. F. Albright, C. S. Mann, *Matthew*, dz. cyt., s. 306–310; M. Borda, *Kazanie na Górze (Mt 5–7) proklamacją Prawa Nowego Ludu Bożego*, w: *„Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 36)*, red. T. M. Dąbek, Kraków 2002, s. 45–74.

nie przestawała być Bogiem silna. Ażeby przezwyciężała wszystko, co ją osłabia i rozbija – wszystko, co nie pozwala jej być prawdziwym srodowiskiem życia i miłości” (s. 114)¹⁹.

W słowie do młodzieży duchownej na Jasnej Górze 6 czerwca mówił, że poznawanie Chrystusa, przygotowywanie umysłów, woli i serc do życia z Bogiem dokonuje się w katechezie, najpierw w rodzinach (s. 117). Powołania kapłańskie i zakonne są szczególnym sprawdzianem żywotności chrześcijańskich rodzin (s. 120). Przypomniął pierwszy znak, jakiego Chrystus dokonał po słowach swej Matki **podczas wesela w Kanie** oraz Jej słowa do sług: „Cokolwiek wam rzecze, czyńcie!” (J 2, 5)²⁰. Zaaapelował:

„I dzisiaj mówi to samo.

Przyjmijcie te słowa.

Zapamiętajcie je.

Wypełniajcie je.

Amen” (s. 120n).

Kapłanom w katedrze częstochowskiej przypomniał swój List do Kapłanów na Wielki Czwartek 1979 roku, wzywający, by byli blisko spraw ludzkich, osobistych i rodzinnych (s. 124).

Tego dnia na Jasnej Górze mówił do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, że praca ma pomagać człowiekowi, by stawał się

19 Wierności Bogu i prawdziwej wierze poświęcił jedną ze swoich ostatnich monografi o. Augustyn Jankowski OSB: *Trwajcie mocno w wierze (1 Kor 16, 13). Wołanie Nowego Testamentu o prawowierność*, Kraków 1999, zadedykowaną: „Umiłowanemu Ojcu Świętemu Papieżowi Janowi Pawłowi II czujnemu stróżowi depozytu wiary i zasad moralnych w hołdzie wdzięczności za rozstrzygnięcia doktrynalne.

20 Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, 1. Teil, Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien 1979, s. 336 (HTKNT, IV.1); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, dz. cyt., s. 147; H. van den Bussche, *Jean*, dz. cyt., s. 148; J. Moloney, *The Gospel of John*, dz. cyt., s. 67n, 75; R. E. Brown, *The Gospel according to John 1–11, Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1966, s. 100, 103 (AB, 29); S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 1–12, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2010, s. 357n (NKB.NT, IV.1) oraz mój artykuł: *Bóg Ojciec i Maryja wobec Jezusa według J 2,5 i Mt 17,5*, „Salvatoris Mater” 2 (1999), s. 167–178.

lepszemu, dojrzałszemu, bardziej odpowiedzialnemu zarówno jako niepowtarzalna osoba, jak i we wspólnocie z innymi, przede wszystkim w rodzinie, w której mężczyzna i kobieta łączą się ze sobą i dają życie nowym ludziom. Jej charakter określił sam Stwórca od początku. Praca ma zapewnić rodzinom środki utrzymania, ich prawa powinny być szanowane, „macierzyństwo zaś w polityce i ekonomii powinno być traktowane jako wielki cel i wielkie zadanie samo w sobie” (s. 141). Tu można by przytoczyć słowa z Pierwszego Listu do Tymoteusza: „Polecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi: za królów i za wszystkich sprawujących władzę, abyśmy mogli prowadzić życie ciche i spokojne z całą pobożnością i godnością. Jest to bowiem dobre i miłe w oczach Zbawiciela naszego, Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 1–4). Władza świecka powinna troszczyć się o zapewnienie warunków do spokojnego, godnego życia rodzin i wszystkich ludzi²¹.

Podczas powitania na Błoniach krakowskich 6 czerwca powiedział, że przybywa tu jako do swojej wielkiej Rodziny (s. 149).

W Kalwarii Zebrzydowskiej 7 czerwca za najważniejszą prawdę związaną z tajemnicą tego miejsca uznał rodzinną i religijną więź Matki z Synem i Syna z Matką (s. 155).

W kościele parafialnym w Wadowicach wspominał własną młodość i życie w rodzinie w tutejszym środowisku (s. 158–161).

W Nowym Targu 8 czerwca przypomniał prawo człowieka do ziemi, którą dał mu Stwórca, „by czynił ją sobie poddaną” i na tym panowaniu oparł podstawowe prawo człowieka do życia, które łączy się z powołaniem rodzinnym i rodzicielskim (Rdz 2, 24)²². „I tak jak ziemia z opatrnościowego ustanowienia Stwórcy przynosi plon, podobnie też to zjednoczenie w miłości dwojga osób: mężczyzny i kobiety owocuje nowym życiem ludzkim. To życiodajne zjednoczenie osób uczynił Stwórca pierwszym sa-

21 Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, dz. cyt., s. 331–334n; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief*, dz. cyt., s. 64–73; M. Dibelius, H. Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 35–41.

22 Naukę o godności człowieka i małżeństwie opartą na pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju omówimy w drugiej części rozważań na podstawie nauczania św. Jana Pawła II i współczesnych opracowań biblijnych.

kramentem, a Odkupiciel potwierdził ów odwieczny sakrament miłości i życia i nadał mu nową godność, wyciskając na nim pieczęć swojej świętości. Prawo człowieka do życia związane jest z ustanowienia Stwórcy oraz z mocy Chrystusowego Krzyża z sakramentalnym i nierozzerwalnym małżeństwem. [...] Rodzina jest podstawową komórką życia społecznego. [...] Od tego, jaka jest rodzina, zależy naród, bo od tego zależy człowiek. Więc życzę, ażebyście byli mocni dzięki zdrowym rodzinom. Rodzina Bogiem silna. I życzę, ażeby człowiek mógł się w pełni rozwijać w klimacie rodziny, którego nic nie jest w stanie zastąpić²³. I życzę, i modłę się o to stale, ażeby rodzina polska dawała życie, żeby była wierna świętemu prawu życia. Jeśli się naruszy prawo człowieka do życia w tym momencie, w którym poczyną się on jako człowiek pod sercem matki, godzi się pośrednio w cały ład moralny, który służy zabezpieczeniu nienaruszalnych dóbr człowieka”. Kościół broni prawa do życia ze względu na majestat Stwórcy oraz „równocześnie ze względu na podstawowe dobro człowieka” (s. 170n).

Do młodzieży w Krakowie na Skalce 8 czerwca powiedział: „Duszpasterstwo [...] pokazuje [...] słuszność tych rozwiązań etycznych, które są najważniejsze dla młodego człowieka [...] przygotowuje młodych ludzi do małżeństwa, do życia w rodzinie. [...] Muszę Wam powiedzieć, że te dwie, szczególnie przeze mnie umiłowane dziedziny duszpasterstwa: duszpasterstwo młodzieży i duszpasterstwo małżeństw, czyli rodzin, zawsze stanowiły jedną całość, jedno wynikało z drugiego, nieraz nawet mówiłem dusz-

23 O szczęśliwym życiu rodzinnym sprawiedliwego Izraelity mówią np. Ps 127, 3–5 i cały Ps 128. Por. S. Łach, J. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 529n (PŚST VII,2); G. Ravasi, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, III, Bologna 19884, s. 596–613 (Lettura pastorale della Bibbia); M. Dahood, *Psalms III, 101–150. Introduction, Translation and Notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter*, Garden City, New York 1984, s. 224–229 (AB, 17A). Na temat wychowania w Biblii pisałem m.in. w opracowaniach: *Trud i cierpienie jako środki Bożej pedagogiki*, w: *Wielopłaszczyznowe wsparcie człowieka we współczesnej pedagogii. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Biskupowi Antoniemu Długoszowi*, red. N. Piкуła, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 181–197; *Biblia o wymaganiach stawianych wychowawcom i nauczycielom (biblijna etyka nauczyciela)*, w: *Tradycja i współczesne nurty w opiece, wychowaniu i resocjalizacji w Europie*, red. S. Bębas, E. Kielska, Radom 2014, s. 199–225.

pasterzom akademickim: Tak, dobrze, że w ramach waszych konferencji podejmujecie różne tematy, ale najwięcej uczynicie, jeżeli młodych ludzi, przyszlą polską inteligencję, przygotujecie do życia w małżeństwie i w rodzinie chrześcijańskiej. Niech to wystarczy” (s. 182n).

W Mogile u oo. cystersów 9 czerwca powiedział: „Ewangelizacja nowego tysiąclecia musi nawiązać do nauki Soboru Watykańskiego II. Musi być, jak uczy tenże Sobór, dziełem wspólnym biskupów, kapłanów, zakonów i świeckich: dziełem rodziców i młodzieży” (s. 195). O wychowaniu religijnym w rodzinie czytamy w 2 Tm 1, 4n; 3, 14n: babka i matka Tymoteusza przekazywały mu niezachwianą wiarę i od niemowlęstwa uczyły kontaktu z Pismem Świętym – w tym wypadku z natchnionymi księgami Pierwszego Przymierza²⁴.

Nauczanie św. Jana Pawła II w pierwszym cyklu środowych katechez podczas audiencji ogólnych i jego biblijne podstawy²⁵

Święty Papież rozpoczął cykl od przypomnienia pytania faryzeusza o nierozzerwalność małżeństwa (Mt 19, 3–9; por. Mk 10, 2–12) i refleksji nad znaczeniem „**początku**” (Mt 19, 4; Rdz 1, 27), stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże – mężczyzny i kobiety oraz ich takiego łączenia w małżeństwie, że stają się jednym ciałem (Mt 19, 6; Rdz 2, 24) z dodaniem słów Chrystusa: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela”

24 Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i Pasterskie*, dz. cyt., s. 408n, 440n; S. Haręzga, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, dz. cyt., s. 371–374, 476–478; L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief*, HTKNT XI,2/2, Freiburg–Basel–Wien 1995, s. 17–25, 142–147; M. Dibelius, H. Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, dz. cyt., s. 98, 119n.

25 Na podstawie: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *Konferencje wygłoszone podczas środowych audiencji ogólnych 5 IX 1979 r.–2 IV 1980 r.*, Città del Vaticano 1980 z podaniem odpowiednich stron oraz materiałów przygotowanych do złożonego do druku tomu: „Ciało [...] jest [...] dla Pana, a Pan dla ciała” (1 Kor 6, 13). *Biblijne podstawy teologii ludzkiego ciała* (Biblijne Wezwania do Rozwijania Kultury, 8).

(Mt 19, 6), (s. 7n). Omówił pierwszy (s. 9–11) i drugi (s. 11–13) opis stworzenia, perspektywę „odkupienia ciała” (Rz 8, 23 – s. 13–17), **znaczenie pierwotnej samotności** (dwojaki kontekst, s. 18n; człowieka poszukującego swojej istoty, s. 19–21; samotność a podmiotowość, s. 21n; samotność a sens ciała, s. 22–24; alternatywę śmierci i nieśmiertelności, s. 24–26), **znaczenie pierwotnej jedności** (jedność dwojga, s. 27–30; wymiary jednorodności, s. 30n; komuniję osób, s. 32n; „ciało z mojego ciała”, por. Rdz 2, 23, s. 33–25; jedność, w której „stają się jednym ciałem”, s. 35 –37), **znaczenie pierwotnej nagości** (uwagi wstępne do Rdz 2, 25, s. 38n; wstyd jako doświadczenie „graniczne”, s. 39–41; próbę rekonstrukcji pierwotnej niewinności jako pełni świadomości i przeżycia poczucia sensu ciała, s. 41–43; udział w widzialności świata, s. 43, wymiar zewnętrzny widzenia, s. 43–47; intymność i ukryty sens widzenia, s. 47n), **człowieka w wymiarze daru (a: „oblubieńcze” znaczenie ciała** – stworzenie jako „obdarowanie”, s. 49n; obdarowanie – a człowiek, s. 50n; dar: tajemnica uszczęśliwiającego „początku”, s. 51–53; odkrycie „oblubieńczego sensu ciała”, s. 53n; „wolność daru” u podstaw oblubieńczego znaczenia ciała, s. 54n; „oblubieńczość” ciała a objawienie osoby, s. 55–57; „oblubieńczy” sens ciała jako owoc zakorzenienia w miłości, s. 57–59 / **b: tajemnica pierwotnej niewinności** – obdarowanie ludzkiego „serca”, s. 60n; pierwotna niewinność a poczucie oblubieńczego sensu ciała, s. 61n; niewinność u podstaw wymiany daru, s. 62–64; wymiana daru: interpretacja Rdz 2, 25, s. 64n; teologia pierwotnej niewinności, s. 65–67; początek etosu ludzkiego ciała, s. 67–69; u podstaw pierwotnego sakramentu: ciało jako znak, s. 69–71); **„poznanie” i rodzenie** (pomiędzy ubóstwem wyrazu a głębią znaczenia, s. 74n; „poznanie” jako osobowy „archetyp”, s. 76n; ojcostwo/macierzyństwo jako ludzki etos „poznania”, s. 78–80; „poznanie” a posiadanie, s. 80n; „poznanie” silniejsze niż śmierć, s. 82n. W zakończeniu przypomniał, że „początek” – stworzenie człowieka jako mężczyzny i kobiety, jest „pierwszym źródłem tożsamości człowieka w słowie objawienia, pierwszym źródłem pewności jego powołania jako osoby stworzonej na obraz Boga samego (s. 84). Chrystus każe człowiekowi „stanąć na granicy pomiędzy pierwotną niewinnością/ szczęśliwością a dziedzictwem pierworodnego upadku” (s. 89). Prowadzi człowieka w sakramencie małżeństwa drogą „odkupienia ciała” – odzyski-

wania „tej godności, w jakiej wypełnia się zarazem prawdziwy sens ciała ludzkiego – osobowy i ‘komunijny’ zarazem” (s. 89).

Zapowiedział kontynuowanie nauki o małżeństwie i sensie ludzkiego ciała²⁶. Wypowiadał się zarówno jako teolog, kapłan, doświadczony duszpasterz, jak też filozof, etyk, znawca metody fenomenologicznej dokładnie analizującej zjawiska, które składają się na badaną rzeczywistość. Dobrze korzystał z osiągnięć różnych dyscyplin naukowych religijnych i świeckich. W przypisach do tomu zawierającego rozważania wygłoszone przed pielgrzymką do Polski są odniesienia do prac specjalistów z różnych dziedzin nauk kościelnych, spośród biblistów: G. von Rada, L. Köhlera, J. Rogersona, H. Schliera; spośród filozofów i badaczy kultury W. Wundta, L. Lévy-Bruhla, L. Walka, R. Otto, C. G. Junga, M. Eliade, P. Tillicha, Buessa, P. Ricoeura, S. Freuda, M. Schelera, F. Sawickiego, W. Stählina, I. Macquarrie, T. Fawcetta, P. Teodorova, J. Jacoby’ego, A. Nygrena.

Podsumowując naukę pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju o człowieku, możemy stwierdzić, że według jej przekazu osoby ludzkie obu płci mają tę samą naturę. O stworzeniu niewiasty natchniony autor pisze: „Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zapełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę” – (Rdz 2, 21n)²⁷. Podkreślona jest wzajemna więź mężczyzny i kobiety, po-

26 Owocem całości jest tom o tym samym tytule: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienia ciała a sakramentalność małżeństwa. Rozważania zawarte w tej książce zostały wygłoszone przez Ojca Świętego Jana Pawła II podczas środowych audiencji ogólnych w okresie: 2. IX 1979–2 VI 1980; 11 XI 1981–9 II 1983; 23 V–28 XI 1984 roku, Rzym 1986. Rozważania sprzed pielgrzymki do Polski to rozdział pierwszy części I: Słowa Chrystusa. Rozdział II nosi tytuł: Chrystus odwołuje się do „serca” ludzkiego, trzeci: Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. Część druga nosi tytuł: Sakrament i ma trzy rozdziały: Wymiar przymierza i łaski; Wymiar znaku i Prawo życia dał im Bóg w dziedzictwo. W Lublinie w 1998 r. pod redakcją ks. T. Stycznia ukazały się cztery tomy w serii „Jan Paweł II Naucza” z podtytułem: *O Jana Pawła II teologii ciała: Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”* (I), *Chrystus odwołuje się do „serca”* (II), *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania* (III), *Sakrament* (IV) z opracowaniami polskich i zagranicznych przedstawicieli różnych dyscyplin nauk kościelnych.*

27 Por. E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno–teologiczna interpretacja Rdz 1–3*, Kraków 1992, s. 30–36 (Biblia dla Wszystkich); G.J. Wenham, *Genesis 1–15*,

trzeba wzajemnego dopełniania się osób obu płci. Po stworzeniu człowieka Bóg umieścił go w ogrodzie Eden na wschodzie (2, 8), a potem stwierdził: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Ulepił najpierw zwierzęta lądowe i ptaki, ale żadne z nich nie było odpowiednią pomocą dla mężczyzny (2, 19n), ponieważ zbyt się od niego różniły. Odpowiednią pomocą stała się dopiero niewiasta zbudowana z żebra mężczyzny, wewnętrznej części jego ciała (2, 21–23). Pomoc określa termin hebrajski עֵזֶר *‘ēzer*²⁸. Nie zawiera on w sobie treści ujemnych, pomoc nie oznacza posługiwania komuś wyższemu, ale wsparcie, którego słaby i zagrożony potrzebuje ze strony silnego. Zwykle jest używany w odniesieniu do pomocy Bożej, ale oznacza też pomoc wojskową np. w Iz 30, 5; Ez 12, 14; Oz 13, 9. Mężczyźni odpowiednią pomoc mogła zapewnić tylko istota, „która by mu całkowicie odpowiadała i była jego uzupełnieniem”²⁹. „Nie ulega wątpliwości, iż kobieta jest według tekstu Jahwisty tym stworzeniem, którego w ogrodzie Eden brakowało do

Dallas, Texas 1991, s. 59–61, 69–72 (WBC, 1); W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1–3*, tłum. E. Schulz, Warszawa 1980, s. 80–82, 90–93; J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, s. 217–221, 234–237 (NKB.ST, 1,1); S. Łach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 199–201, 209–213 (PŚST, 1,1); Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. Konferencje wygłoszone podczas śródkowych audiencji ogólnych 5 IX 1979 r.–2 IV 1980 r., Città del Vaticano 1980, s. 12, 27–35, 38–48; J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 13n, 17–55, 65, 69–71, 116–118, 145n, 170n, 210, 218 (Myśl Teologiczna, 78); T. Brzegowy, *Człowiek najdoskonalszym dziełem Boga Stworzyciela. Pochodzenie człowieka według Biblii*, w: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. G. Bugajak, J. Tomczyk, Katowice 2007, s. 248–262.

- 28 Transliteracja wyrazów hebrajskich za S. Wronka, *Transliteracja i transkrypcja alfabetu hebrajskiego*, RBL 57 (2004), s. 45–58.
- 29 S. Łach, *Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 208; por. G.J. Wenham, *Genesis 1 – 15*, dz. cyt., s. 68; C. Jakubiec, *Genesis, Księga Rodzaju*, Warszawa 1978, s. 54; tenże, *Pradzieje biblijne. Teologia Genesis 1–11*, Poznań–Warszawa–Lublin 1968, s. 45 (Sprawy Biblijne, 21); M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 130n.

pełni szczęścia pierwszemu mężczyźnie³⁰. Kobieta jest dla niego idealnym partnerem życiowym i najbardziej odpowiednią pomocą³¹.

Mężczyzna jest w Księdze Rodzaju wymieniony najpierw prawdopodobnie dlatego, że w czasach jej powstawania i w wielu kulturach do dziś dominuje męska siła. Jednak natchniony autor bardzo mocno stwierdza, że osoby ludzkie żeńskie i męskie mają taką samą naturę i godność nadaną przez Boga, który stworzył je na swój obraz i podobieństwo³². Słowa: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem (וְהָיָו לְבָשָׂר אֶחָד) w^ehājū bāsār 'ehād)” (Rdz 2, 24) mówią o znaczeniu wspólnoty mężczyzny i kobiety. Jezus powołał się na nie, gdy przypominał nierozzerwalność małżeństwa (Mk 10, 4–9 par.; por. też Ef 5, 31).

Bardzo silnie podkreślona jest potrzeba wzajemnego dopełnienia. Jedność osób ludzkich obu płci urzeczywistnia się najlepiej przez oparte na miłości małżeństwo³³ monogamiczne – jednego mężczyzny z jedną ko-

30 D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2, 4b–25)*, „Studia Gdańskie” 27 (2010), s. 15–45, cytata ze s. 38.

31 Por. D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemysł 2011, s. 87.

32 Z opisu tego wynika relacja jakby dziecięctwa żony w stosunku do męża, której nie przerywała śmierć lub rozwód. Harmonijna jedność małżonków jest spełnieniem Bożego planu. Por. G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, dz. cyt., s. 69–71. Mężczyzna przez tę formę stworzenia kobiety jakby utracił część swojej istoty i dlatego ciąży w stronę kobiety jako swojej własnej części, by dopełnić się nie tylko biologicznie, ale też osobowościowo, poprzez wzajemną miłość – por. E. Świerczek, *Na początku stworzenia*, dz. cyt., s. 33; Z. Żywica, *Biblijny fenomen „Bożego obrazu” kobiety w androcentrycznej historii Izraela*, CT 74 (2004), z. 2, s. 121–139, zwłaszcza 137n.

33 Por. F. Martin, *„Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”*. *Teologiczne orędzie Rdz 1*, tłum. M. Wyrodek, Comp 16 (1996), 1, s. 66–89, zwłaszcza 85n; T. Jelonek, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, s. 192; J. Szlaga, *Małżeństwo jako przymierze*, w: *W postudze słowa Pańskiego. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Józefowi Kudasiwiczowi z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Bielecki, H. Ordon, H. Witczyk, Kielce 1997, s. 129–135; J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 84.

bietą. Obrazem Boga jest cały człowiek, również ze swoim ciałem³⁴ i ze swoją płciowością³⁵.

Na równość osób obu płci wskazują także wyrażające wielką radość i podziw słowa mężczyzny po ujrzeniu kobiety: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mojego ciała (אֵת הַפֶּעַם עָצָם מֵעַצְמִי וּבִשָּׂר מִבִּשְׂרִי) z’ot hapa’am ‘ešem mē^ušāmâ ûbāsār mibśārî)! Ta będzie się zwała niewiastą (אִשָּׁה ’iššā[h]), bo ta z mężczyzny (מֵאִישׁ mē’iš) została wzięta” (Rdz 2, 23)³⁶. Nie powstała, jak mężczyzna, z prochu ziemi, ale z jego ciała. Osoby obu płci oznaczają rzeczowniki rodzaju męskiego i żeńskiego pochodzące z tego samego źródłosłowa: אִשָּׁה, אִישׁ, ’iš, ’iššā[h]. Podobnie jak zwrot: „kość z kości” wskazują na osoby bliskie i tożsame co do natury³⁷. Wzięcie kości oznacza przekazanie części istoty albo osobowości tego, od kogo pochodzą kości.

34 Por. W. Chrostowski, *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, CT 70 (2000) n. 4, s. 5–19; P. V. Kohut, *...aby ciało stało się słowem. Próba symboliczno-teologicznego odczytania ludzkiego ciała*, tłum. L. Balter, ComP 27 (2007) nr 2, s. 43–52; D. Adamczyk, *Biblijno-teologiczna perspektywa seksualności człowieka*, ComP 27 (2007) nr 2, s. 13–28; P. Benoit, *Tożsamość seksualna: los czy cel? Mężczyzna i kobieta, aby być „jednym ciałem”*, tłum. L. Balter, ComP 27 (2007) nr 2, s. 53–63; B.L. Sherwin, *Ludzkie ciało a obraz Boży*, w: *Dzieci jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spertus College of Judaica w Chicago (1989)*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 72–84.

35 Por. A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, tłum. J. Warzecha, „Communio” 2 (1982), 2, s. 3–15, zwłaszcza 8; M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, dz. cyt., s. 130–132; K. Gryz, *Męskość i kobiecość jako znamiona obrazu Bożego w człowieku według Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 12 (30), nr 23/67 (2008), s. 19–41, zwłaszcza 37–39; J. Szlag, *Małżeństwo jako przymierze*, dz. cyt., s. 134n. Marcin Majewski w rozprawie *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 132–141 przedstawia debatę na temat „ciała” Boga. Jego reprezentacją jest „chwała Jhwh” כְּבוֹד יְהוָה.

36 Por. D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2, 4b–25)*, w: *Ex Oriente Lux. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 162–196, zwłaszcza 189n; J. Klinkowski, *Kobiety biblijne w życiu społeczno-religijnym na tle starożytnej kultury*, Legnica 2017, s. 64n.

37 Por. J. Kühlwein, אִישׁ ’iš Mann, THAT I, k. 130–138; M. Wojciechowski, *Etyka Biblii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 153; S. Łach, *Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 211; M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 78 (Rozprawy Wydziału Teologiczno-Kanonicznego, 50); J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, dz. cyt., s. 76.

Stan pierwotnej niewinności i czystego wzajemnego pełnego zaufania i szacunku oddania obojga ludzi wyrażają słowa: „Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu” (Rdz 2, 25)³⁸. O. Julian Sulowski proponuje nowy przekład niektórych wyrażen zastosowanych w opowiadaniu o grzechu pierwszych ludzi. Według tej wersji przed popełnieniem grzechu ludzie byli nie „nadzy”, lecz „mądrzy” (*rwmjm* – Rdz 2, 25), natomiast po nim „są obnażeni” (*‘ärûmîm*) – Rdz 3, 7, tzn. po hańbieni, ośmieszeni³⁹. W tym ujęciu widać przeciwstawienie mądrości Bożej mądrości tego świata – jak w NT (np. 1 Kor 1, 17–31; 2, 4–13; 3, 19n; 2 Kor 1, 12; Kol 2, 23; Jk 3, 15–17). Nagość może jednak oznaczać stan harmonii, niewinności, pozbawienie wszelkich trosk⁴⁰.

O znikomości, śmiertelności ludzkiego ciała, w nawiązaniu do opisu stworzenia człowieka z Rdz 2, 7 mówi Bóg, wyganiając pierwszych ludzi z ogrodu Eden po ich upadku:

W pocie więc oblicza twego
będziesz zdobywał z niej pożywienie,
póki nie wrócisz do ziemi,
z której zostałeś wzięty,
bo prochem jesteś
i w proch się obrócisz (Rdz 3, 19)⁴¹.

38 Por. E. Świerczek, *Na początku stworzenia*, dz. cyt., s. 35n; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, dz. cyt., s. 21n; J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 237; S. Łach, *Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 213; E.A. Speiser, *Genesis. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City, New York 1964, s. 5 (AB, 1); G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, Göttingen 1976, s. 59n (Das Alte Testament Deutsch, 2–4); Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 38–48, 55–57, 60–71; W. Trilling, *Stworzenie i upadek według Rdz 1–3*, dz. cyt., s. 93.

39 *Czy Adam i Ewa „byli nadzy”? Dwie mądrości – z Bogiem lub bez Boga. Studium filologiczno-teologiczne opowieści Rdz 2–3 na tle dziejów Izraela*, Łódź 1998, s. 75–103, 213, 216.

40 Por. D. Dziadosz, *Teologiczna struktura relacji o ogrodzie Eden (Rdz 2, 4b–25)*, dz. cyt., s. 195n.

41 Por. S. Łach, *Księga Rodzaju*, dz. cyt., s. 219n; J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11*, dz. cyt., s. 255n; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, dz. cyt., s. 82n; E. Świerczek, *Na początku stworzenia*, dz. cyt., s. 48n; G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis*, dz. cyt., s. 67n; D. Adamczyk, *Biblijny traktat o grzechu*, Szczecin 2012, s. 124n; P. Ostaiński,

Podsumowanie

Przypomnieliśmy wypowiedzi św. Jana Pawła II podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny dotyczące rodziny ze zwróceniem uwagi na ich biblijne podłoże. Potem krótko przedstawiliśmy Jego nauczanie w pierwszej części cyklu katechez podczas środowych audiencji ogólnych, zakończonym bezpośrednio przed wyjazdem do Polski oraz naukę o godności człowieka, małżeństwie i rodzinie trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Widać, że Wielki Papież z Polski umiał odczytać najgłębszy sens Biblii i wskazać jej aktualizację. Umiał też właściwie interpretować osiągnięcia różnych dyscyplin ludzkiej wiedzy religijnej i świeckiej. Korzystajmy z Jego nauki i naśladujmy Jego wysiłek, by dobrze odczytywać Boże objawienie i wprowadzać w życie to, co ono nam ukazuje.


Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Świętym. Studium egzegetyczno-teologiczne, Poznań 2007, s. 233, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny (Studia i Materiały, 99).

ks. Stanisław Witkowski MS

 <https://orcid.org/0000-0002-7282-1866>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Proroctwo Symeona (Łk 2, 29–35) i jego znaczenie w dziele Łukasza

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.06>

Proroctwo Symeona jest tekstem programowym w dziele Łukasza. Znajduje swoją kontynuację zarówno w jego Ewangelii, jak i w Dziejach Apostolskich. Obejmuje dwie wypowiedzi prorocze. Pierwsza (ww. 29–32) jest określana często jako *Nunc dimittis*, ponieważ nawiązuje do otwierających ją słów w wersji łacińskiej. Akcentuje dokonane przez Chrystusa zbawienie w wymiarze powszechnym. Natomiast druga (ww. 34–35) nie posiada specyficznej dla siebie nazwy. Ukazuje Jezusa jako przyczynę głębokiego rozłamu w łonie samego Izraela oraz podkreśla dramat Maryi związany nierozzerwalnie z losem Jej Syna. Obie wypowiedzi koncentrują się na Mesjaszu Pańskim (por. w. 26) i łączą ze sobą poprzez motyw zdziwienia¹, jako reakcji Maryi i Józefa na usłyszane od Symeona prorocze słowa (w. 33).

1 Werset 33 łączy dwa proroctwa Symeona. Czytamy w nim: „A Jego ojciec i Matka dziwili się temu, co o Nim mówiono”. Stwierdzenie to może brzmieć dla nas zaskakująco, ponieważ Maryja w scenie zwiastowania otrzymała objawienie dotyczące Jezusa. Z historycznego punktu widzenia można tak wnioskować. Należy jednak mieć na uwadze, że zdziwienie jest formą literacką, którą Łukasz stosuje w Ewangelii Dzieciństwa (por. 1, 21. 63; 2, 18. 33). Por. L. Sabourin, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987, s. 102. Zdziwienie pełni podobną rolę jak niezrozumienie w Ewangelii Janowej. Wprowadza bowiem kolejne treści.

Gotowość Symeona na spotkanie z Bogiem (ww. 29–30)

Nunc dimittis stanowi chronologicznie czwarty hymn Łukaszczy. Zawiera pełną wdzięczności odpowiedź Symeona na złożoną mu wcześniej przez Ducha Świętego obietnicę, że „nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego” (w. 26). Czasownik ἀπολύω – „pozwolić odejść” jest eufemizmem opisującym śmierć lub wyzwolenie niewolnika. Septuaginta oraz greka klasyczna przemawiają w naszym przypadku za pierwszym znaczeniem². Symeon jest już teraz gotów umrzeć, ponieważ oczekiwanie przemieniło się w spełnienie.

Przysłówek νῦν – „teraz”, podobnie jak σήμερον – „dzisiaj”, podkreśla decydujący etap w historii zbawienia³. Wskazuje na czas mesjański, już zaistniały. Wraz z pojawieniem się Jezusa śmierć przyjmuje inne znaczenie. Nie jest już powrotem do ojców (por. np. Rdz 15, 15). Można ją „teraz” przeżywać w całkowitym pokoju⁴, który jest mesjańskim darem, równoznacznym z doświadczeniem zbawienia (σωτήριον)⁵.

Symeon uznaje siebie za sługę, całkowicie zależnego od „Pana”. Termin δεσπότης („pan”) występuje dość często w Septuagincie (por. np. 2 Mch 15, 22; Dn 3, 37; 9, 8. 15. 16), natomiast rzadko na kartach Nowego Testamentu. Nie ma wydźwięku negatywnego, nie wskazuje na despotycznego pana, lecz jest synonimem słowa κύριος – „Pan”. Wyraża Jego – niczym nieograniczone – panowanie zarówno w stworzonym świecie, jak i w ludzkiej historii⁶. Relacja Symeona z Bogiem oparta na więzi sługa – Pan wzmacniała jego oddanie się Panu, także w zbliżającej się śmierci.

2 Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50)*, Benzinger/Neukirchener Verlag, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1989, s. 143, przyp. 35 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3/1).

3 Tamże, s. 143.

4 *Nunc dimittis* odmawia się w Kościele wieczorem, przed mającą nastąpić nocą, która ma przypominać o śmierci. Być może, że hymn stanowi także wczesnochrześcijańską odpowiedź na jej problem, tym bardziej, że spodziewano się w tamtym czasie, iż przyjsię Pana jest bliskie. Tamże.

5 Zbawienie to realizuje się wraz z narodzeniem się i misją Jezusa. Por. S. Grasso, *Luca. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1999, s. 107 (Commenti Biblici).

6 Tamże, s. 106.

Symeon wyraźnie stwierdza, że jego oczy ujrzały Boże zbawienie⁷ (por. w. 30). Widzieć Boże zbawienie oznacza widzieć Jezusa. Istnieje zatem ścisła więź pomiędzy zbawieniem a Tym, który jest jego personifikacją. Rzadko dostrzega się tak wyraziście jak tutaj, że Łukaszcza chrystologia (por. w. 26) jest przede wszystkim soteriologią (por. w. 30).

Uniwersalny wymiar zbawienia (ww. 31–32)

Symeon opisuje obiecane Boże zbawienie. Wyrażenie *δ ἡτοίμασας* („które przygotowałeś”) podkreśla Boży plan zbawienia w ramach ludzkiej historii. Bóg przewidział Zbawiciela przychodzącego za pośrednictwem Izraela. Słowa „wobec wszystkich narodów” (*κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν*) zrodziły pewne dyskusje: czy *λαῶν* odnosi się tylko do Izraela, jak to sugeruje liczba mnoga *λαοῖς*⁸ w Dz 4, 27, czy też termin ten dotyczy zarówno Izraela, jak i pogan i w ten sposób zaznacza, że mamy do czynienia z uniwersalizmem Łukaszczy?

Jest rzeczą znaną, że Łukasz rezerwuje pojęcie *λαός* dla Izraela, natomiast wobec pogan posługuje się słowem *ἔθνος* (por. Dz 4, 25, 27; 15, 14; 26, 17, 23). Stosując jednak w 2, 31 termin *λαός* i modyfikując tym samym tekst Iz 52, 10: „Pan obnażył już swe ramię święte na oczach wszystkich narodów; i wszystkie krańce ziemi zobaczą zbawienie naszego Boga”, daje wyraźnie do zrozumienia, że jego perspektywa jest różna od Deutero-Izajasza. Narody

7 Bóg pozostaje wprawdzie niewidzialny, jednak Jego konkretne działanie w historii jest dostrzegalne. Hebrajska poezja wychwala Go za widzialne zwiędstwa (por. Ps 98 (97), 2–9). Werset 30 odzwierciedla zatem wypowiedź w ujęciu starotestamentowym. Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50)*, dz. cyt., s. 143.

8 Fragment ten mówi o buncie przeciwko Jezusowi ze strony Heroda, Poncjusza Piłata razem z *ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ*. Termin *ἔθνη* wskazuje na pogan, prawdopodobnie chodzi o rzymskich żołnierzy, którzy brali udział w ukrzyżowaniu Jezusa albo – bardziej ogólnie – jest tutaj mowa o okupantach rzymskich obecnych w tamtym czasie w Judei. Natomiast liczba mnoga *laoi*, (bez rodzajnika) w odniesieniu do Izraela może sugerować nieokreśloną liczbę Żydów lub opisuje pokolenia Izraela. Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento (The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary)*, traduzione dall'anglo-americano di E. Gatti, Queriniana, Brescia 2003, s. 303 (Commentari Biblici).

w ujęciu Łukasza nie są biernymi widzami Bożej interwencji (por. Ez 5, 8; 20, 14: *ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν* – „wobec wszystkich narodów”), lecz podobnie jak Izrael – adresatami tego samego zbawienia⁹. Starotestamentowe tło (por. Iz 55, 5; 60, 5) oraz występujące obie grupy w 2, 32 – wskazują na uniwersalny wymiar zbawienia i jednakowy w nim udział pogan i Żydów¹⁰. Bóg zatem pragnie rozciągnąć na wszystkich zbawienie, które przychodzi w Jezusie. Każda z grup będzie tak samo uczestniczyć w Jego dobrach.

Większość komentatorów dostrzega w w. 32 paralelizm pomiędzy światłem (*φῶς*) oraz chwałą (*δόξαν*): „światło na oświecenie pogan i chwałę ludu Twego, Izraela” (*φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*). Zarówno światło, jak i chwała stanowią tutaj apozycje względem terminu zbawienie (por. ww. 30,32). Zgodnie z tym paralelizmem, zbawienie jest światłem dla pogan, natomiast chwałą dla Izraela. Przekonanie to znajduje swoje uzasadnienie w księdze Izajasza 60, 1–3, gdzie światło występuje również w paralelizmie do chwały. Poza tym termin „światło” pojawia się razem z Bożym zbawieniem także w Iz 49, 6 i 51, 4–5. Również Dz 13, 47: „Ustanowiłem Cię światłością dla pogan, abys był zbawieniem aż po krańce ziemi” potwierdzałyby ten punkt widzenia.

Należy jednak zauważyć, że w w. 32 również objawienie (*ἀποκάλυψιν*) oraz chwała (*δόξαν*) są paralelne i także tworzą apozycje względem światła (*φῶς*)¹¹. Wobec tego zbawienie jest opisane jako światło dla wszystkich narodów: względem pogan jest objawieniem¹², natomiast chwałą dla Żydów¹³.

9 Por. A. Valentini, *Il secondo annuncio a Maria*, „Marianum” 50 (1988), s. 318, przyp. 74.

10 Por. J. Łach, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii dziecięctwa Jezusa*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2001, s. 173.

11 Por. D. L. Bock, *Luke 1, 1–9, 50*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2008, s. 244 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

12 Termin *ἀποκάλυψις* („objawienie”) wystaje w dziele Łukasza jedynie raz, właśnie w Łk 2, 32. Z pozostałych 17 miejsc, w których pojawia się w Nowym Testamencie, odnosi się między innymi do: Chrystusa (por. Ef 1, 17), Ewangelii (por. Ga 1, 12), sądu Bożego (por. Rz 2, 5), powtórnego przyjścia Chrystusa (por. 2 Tes 1, 7; 1 P 1, 13; 4, 13) oraz tego, co musi się wydarzyć (por. Ap 1, 1). Jezus objawi zatem poganom prawdy dotyczące Jego osoby, Ewangelii oraz eschatologii.

13 Znów można powołać się na Iz 60, 1–3, gdzie relacja pomiędzy światłem i chwałą jest oparta na przyczynie i skutku. Izrael otrzymuje światło zbawienia i w ten sposób

Łukasz nie lekceważy funkcji narodu wybranego jako pośrednika w historii zbawienia. Widać ją szczególnie w przyjściu Mesjasza, który staje się chwałą Izraela, czyli obecnością Boga w historii. Całość można by zatem oddać: „światło [dane] na objawienie [dla] pogan i chwałę ludu Twego Izraela”. Objawienie i chwała są zatem rezultatem światła, czyli zbawienia.

Znak sprzeciwu (ww. 34–35)

Drugie proroctwo mocno kontrastuje z *Nunc dimittis*, w którym dominowało Boże zbawienie. Tekst objawia obecnie, że Jezus doświadczy kontrowersji w łonie Izraela. Nie ma w tym proroctwie żadnego odniesienia do pogan.

Łukasz, stosując w relacji do Jezusa czasownik *κεῖται* – dosłownie „jest położony” (metaforycznie: „jest ustanowiony” – por. Flp 1, 16; 1 Tes 3, 3), podejmuje obraz kamienia położonego przez Boga: „Oto kładę na fundamentach Syjonu kamień” (Iz 28, 16). W dalszym ciągu czytamy o tym kamieniu, że jest „dobry, węgielny, cenny [...]. Kto wierzy w niego, nie będzie zawstydzony”. Izajasz podkreśla w tych słowach aspekt pozytywny, obecny także w Łk 2, 34, ale zdominowany w tekście Łukaszowym przez aspekt negatywny¹⁴.

Iz 28, 16 trzeba zatem uzupełnić tekstem z Iz 8, 14n¹⁵. Bóg jest w nim przedstawiony jako kamień upadku dla obu domów Izraela, mieszkańców Jerozolimy. Wielu potknie się o niego. Podobieństwo do naszego tekstu jest znaczące. Jednak forma *πολλῶν* występująca w Łk 2, 34 różni się od *יִבַר* z Iz 8, 15. U Izajasza kontekst wskazuje, że upadek dotyczy wielu, ale nie

może być chwałą Boga. Dwa te pojęcia są odróżnione, przy czym chwała jest związana z Izraelem.

14 Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 96.

15 Fragment Iz 8, 14n wraz Iz 28, 16 („oto kładę na Syjonie kamień...”) z pewnością zainspirowały Łukasza, aby wnieść do tradycji synoptycznej słowa „Każdy, kto upadnie na ten kamień, rozbije się, a na kogo on spadnie, zmiażdży go” (Łk 20, 18).

wszystkich. W prorocztwie zaś Symeona *πολλῶν* podkreśla, że Jezus jest albo powodem upadku¹⁶, albo powstania – dla wszystkich w Izraelu¹⁷.

Sprzeciw wobec Jezusa syntetyzuje wyrażenie: „znak, który będzie kontestowany” (*σημείον ἀντιλεγόμενον*). Forma czasownikowa *ἀντιλεγόμενον* jest imiesłowem czasu teraźniejszego strony biernej i ma wydzźwięk futurum. Nie oznacza jedynie słownego, ogólnego sprzeciwu, lecz aktywny, konkretny (por. Rz 10, 21). Izrael w ciągu swej historii butował się przeciwko Bogu¹⁸. Taką samą postawę przyjmie wobec Mesjasza. Opozycja wobec Niego osiągnie swój szczyt w męce, którą Hbr 12, 3 określa jako bunt przeciwko Jezusowi (*εἰς ἑαυτὸν ἀντιλογίαν*). Ci, którzy Go kontestowali – według Hbr 12, 3 – są określani jako *ἁμαρτωλοὶ* („grzesznicy”). Nie ma tutaj polaryzacji *πτῶσις* („upadek”) oraz *ἀνάστασις* („powstanie”), lecz jedynie aspekt negatywny w postaci grzeszników odrzucających Jezusa¹⁹.

Cierpienie Maryi (w. 35)

Werset 35a: „A Twoją duszę miecz przeniknie” stwarza niektórym komentatorom problemy egzegetyczne²⁰. Rodzi pytanie, dlaczego nagle pojawia się bezpośrednio odniesienie do Maryi? Jaka jest więź między tym stwier-

16 Termin *πτῶσις* („upadek”) pojawia się tylko raz w Ewangelii Łukaszej. W Nowym Testamencie występuje jeszcze jedynie w zakończeniu Kazania na górze w Mt 7, 27 i oznacza tam klęskę ostateczną. Takie też znaczenie sugeruje nasz tekst w konfrontacji z *ἀνάστασις*, którą spotykamy w dziele Łukasza 16 razy. Za każdym razem termin ten przyjmuje znaczenie zmartwychwstania i odnosi się do Chrystusa i ostatecznego zmartwychwstania wiernych (por. np. Łk 14, 14; 20, 27; Dz 23, 8; 24, 15). Jego odwrotność, czyli upadek jest więc definitywną zgubą. Por. L. T. Johnson, *Il Vangelo di Luca* (titolo originale: *The Gospel of Luke*, traduzione di G. Vischioni), Elledici, Torino 2004, s. 52 (Sacra Pagina 3).

17 Por. A. Valentini, *Il secondo annuncio a Maria*, dz. cyt., s. 294.

18 Na przykład Lb 20, 13; 27, 14 mówi o „wodzie buntu” (*ὕδωρ ἀντιλογίας*), w nawiązaniu do miejsca, w którym lud kontestował Boga.

19 Por. A. Valentini, *Il secondo annuncio a Maria*, dz. cyt., s. 297.

20 Z punktu widzenia krytyki tekstualnej w. 35a nie przedstawia żadnego problemu. Jedynie niektórzy racjonalści (E. Reiss, J. Weiss, E. Klostermann, C. G. Montefiore) poddali bezpodstawnie w wątpliwość autentyczność wspomnianego wersetu. Tamże, s. 306.

dzeniem a ogólną zapowiedzią przedstawioną w w. 34²¹: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwić się będą”. Uważa się, że w. 35a należy traktować jako wtrącenie²², wówczas zapewnia się płynność tekstu, ponieważ zdanie: „aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” odnosiłoby się wówczas do przytoczonego w. 34²³.

Analizowany w. 35a dobrze jednak harmonizuje z najbliższym kontekstem²⁴. Wyraża w sposób wyrazisty zaangażowanie Maryi w misterium Syna. W w. 34 słowa Symeona były do Niej zwrócone, natomiast w w. 35 przesłanie dotyczące Jezusa odnosi się do Niej bezpośrednio. Pomiędzy znakiem kontestowanym (w. 34) a Jej duszą, która ma zostać przebita, nie ma zerwania kontynuacji. Maryja jest wprowadzona w misterium Syna nie tylko na poziomie poznawczym, lecz przede wszystkim w wymiarze doświadczalnym²⁵.

Czymże jest więc miecz, który przeniknie Jej duszę? Bez wątplenia jest nim sprzeciw (*ἀντιλογία*) ludu nieposłusznego i buntowniczego (por. Rz 10, 21), opozycja ze strony grzeszników (por. Hbr 12, 3). Matka Jezusa – ze względu na swoją wyjątkową relację z Synem – uczestniczy w sposób szczególny w losie Jezusa. Jej jedność z Synem wyrazi się przede wszystkim w bólu²⁶. Maryja zostanie głęboko zraniona w swojej duszy. Miecz (*ρόμφαια*), który ma ją przeszyć, jest – jak wskazuje termin grecki – długi, szeroki, o podwójnym ostrzu. Symbolizuje zatem ekstremalny ból jej duszy, czyli całej osoby.

Maryja ze względu na swą więź z Jezusem ma także udział w objawianiu złych zamiarów obecnych w wielu sercach. Złe zamiary (*διαλογισμοί*)²⁷

21 Pytania dotyczą również kwestii, czy w. 35 wiąże się z w. 35a i również z ww. 34–35a?

22 Por. L. Sabourin, *L'Évangile de Luc*, dz. cyt., s. 103; D. L. Bock, *Luke 1,1–9,50*, dz. cyt., s. 248; F. Mickiewicz *Ewangelia według świętego Łukasza*, (Nowy Komentarz Biblijny), t. III/1: 1–11, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 190.

23 Por. S. Grasso, *Luca*, dz. cyt., s. 108.

24 Proroctwo stanowi zatem literacką jedność. Por. A. Valentini, *Il secondo annuncio a Maria*, dz. cyt., s. 321.

25 Tamże, s. 306.

26 Por. K. Stock, *Maria nel tempio (Lc 2,22–52)*, „Parola Spirito e Vita” 6 (1986), s. 118.

27 Termin *διαλογισμοί*, ma wydźwięk negatywny. Nie wskazuje na próżne myśli, lecz perwersyjne zamiary i plany serc grzeszników.

zwracają się przeciwko Synowi, ale pośrednio dotyczą Matki. Jest to ból Matki Mesjasza. To bowiem, co dotyczy Jezusa, odnosi się także do Niej²⁸. Ten aspekt więzi pomiędzy Maryją a Jezusem nie będzie już więcej wspomniany w Łukaszej Ewangelii.

Echa proroctwa Symeona w dziele Łukasza

Więź pomiędzy proroctwem Symeona a dziełem Łukaszym jest godna uwagi. Przesłanie Łukasza koncentruje się na temacie zbawienia, który zaczyna się w *Nunc dimittis* (por. Łk 2, 30) i zamyka uroczystym stwierdzeniem Pawłowym²⁹, przy końcu Dziejów Apostolskich: „Wiedźcie więc, że to zbawienie Boże posłane jest do pogan, a oni będą słuchać” (Dz 28, 28). Poza tym *σωτήριον* występuje jedynie jeszcze w Łk 3, 6: „Wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże”. Jest to cytat zaczerpnięty bezpośrednio z Iz 40, 5 LXX („wszelkie ciało ujrzy zbawienie Boże”). Dz 28, 28 są jego echem i parafrazą. Istniejąca łączność pomiędzy Łk 2, 30; 3, 6 oraz Dz 28, 28 jest jedną z wielu wskazówek przemawiających za tym, aby dzieło Łukasze czytać jako całość.

Kantyk jest proklamacją uniwersalnego zbawienia w Chrystusie. Łączy się z kluczowym punktem teologii Dziejów Apostolskich. W Dz 26, 23, w kontekście obrony Pawła przed królem Agryppą, Apostoł wyznaje, że obwieszczał zgodnie z zapowiedziami proroków i Mojżesza, iż Chrystus „głosić będzie światło zarówno ludowi, jak i poganom” (*φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν*). Tym światłem jest dokonane przez Niego zbawienie³⁰, skierowane ku całej ludzkości, bez żadnych różnic³¹.

28 Tamże, s. 118.

29 Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998, s. 887.

30 Por. J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 809.

31 Obydwie grupy, czyli Żydzi i poganie tworzący całą ludzkość, są połączone za pomocą partykuły *τε* występującej w korelacji z *καὶ*, (zarówno... jak i). Pismo zawsze pragnęło objąć *τε* Bożym błogosławieństwem zarówno Żydów, jak i pogan (por. Rdz 12, 3). Por. D. L. Bock, *Acts*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2007, s. 722 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

Nacisk na zbawienie pogan jest szczególnie widoczny w Dz 13, 47: „Ustanowiłem Cię światłością dla pogan (φῶς ἐθνῶν), abyś był zbawieniem³² aż po krańce ziemi” (por. LXX Iz 49, 6)³³. Paweł powołał się na te słowa³⁴, gdy został odrzucony przez Żydów w Perge (por. Dz 13, 45–46). Idea światła (zbawienia) zostaje rozwinięta w cytowanym tekście (13, 47). Apostoł jest światłem (zbawieniem) dla pogan jedynie na mocy Chrystusa, którego głosi. Natomiast Chrystus jest światłem (zbawieniem) dla pogan, gdy jest proklamowany przez swoich wyznawców³⁵.

Również temat związany z odrzuceniem Jezusa jest mocno wyakcentowany w dziele Łukasza. Na początku działalności publicznej Łukasz umieszcza epizod związany z przyjściem Jezusa w dniu szabatu do synagogi w Nazarecie (por. Łk 4, 16–30). Ta inauguracyjna scena ma również

-
- 32 W Septuagincie pojawia się tutaj termin *σωτηρία*, który oznacza tę samą rzeczywistość co *σωτήριον*, czyli zbawienie (por. LXX Iz 52, 10; Ap 7, 10; Łk 3, 6). W Dz treść zawarta w terminie *σωτηρία* wskazuje na przebaczenie grzechów (por. np. 3, 19; 5, 31; 10, 43) i dotyczy zarówno teraźniejszości, jak i eschatologicznej przyszłości. Por. G. Fohrer, hasło: *σωτηρία*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 7, begründet von G. Kittel, in: Verhinderung mit zahlreichen Fachgenossen, herausgegeben von G. Friedrich, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964, s. 997–998.
- 33 Dz 13, 47 stanowi pierwsze spośród licznych miejsc w Dziejach Apostolskich, gdzie Paweł kieruje się do pogan, będąc wprawdzie odrzuconym przez większość Żydów (por. 18, 6; 28, 28). Ten zwrot nie jest jednak absolutny, ponieważ Apostoł w każdym miejscu zaczyna od głoszenia Żydom (por. 14, 1; 18, 4–6. 19; 19, 8–9; 28, 28). Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 463. Ewangelizacja pogan ostatecznie nie jest motywowana odrzuceniem Dobrej Nowiny przez Izrael. Wynika bowiem z uniwersalnej woli zbawczej objawionej przez Boga w Piśmie. Izajaszowy cytat syntetyzuje kluczowe zadanie Dziejów: głoszenie Ewangelii wszystkim narodom, aż po krańce ziemi (por. Dz 1, 8). Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 528.
- 34 Cytowany tekst Izajaszowy jest fragmentem z drugiej Pieśni o Słudze Pańskim. Izrael jest w niej nazwany sługą Pańskim. Jednak okazał się nieposłusznym sługą, proroctwo musiało się zatem wypełnić w kimś, kto w pewnym sensie reprezentował go i jednocześnie był odróżniony od niego. W Nowym Testamencie proroctwo to identyfikuje się z Jezusem – posłusznym Sługą, który wypełnił swoje zbawcze posłannictwo. Jego misję kontynuują ci, którzy idą za Nim i rozprzestrzeniają ewangeliczne światło na całym świecie. Por. F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (Revised Edition), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1988, s. 266–267 (The New International Commentary on the New Testament).
- 35 Por. C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles. A Shorter Commentary*, T&T Clark, London–New York, 2002, s. 208; F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, dz. cyt., s. 267.

charakter programowy³⁶. Objawia sens życia Jezusa i Jego misję. Należy zauważyć, że zarówno tam, jak i w 2, 34–35 Jezus doświadcza opozycji i jest odrzucony przez swoich współziomków, w swojej ojczyźnie³⁷. Nadto przeciwstawia Izraela poganom, wśród których prorocy dokonywali cudów, a wśród swoich nie mogli ich zdziałać. W końcu zostaje wyrzucony z miasta z zamiarem pozbawienia Go życia (por. Łk 4, 29). Kontestacja ze strony rodaków w Nazarecie znajduje swoje przedłużenie w Łk 11, 29: „To plemię jest plemieniem przewrotnym. Żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza”³⁸. Stwierdzenie to jest dowodem na zatwardziałość Izraela, który nie rozpoznaje i nie akceptuje w Jezusie znaku ustanowionego przez Boga.

Apogeum wrogości wobec Jezusa stanowi Jego męka, ale go nie wyczerpuje. Sprzeciw wobec Jezusa antycypowany w Ewangelii Łukasza jest kontynuowany także w Dziejach. Znajduje swój wyraz w prześladowaniu apostołów (por. np. Dz 5, 40)³⁹ i Kościoła (por. np. Dz 8, 1–3)⁴⁰. Imiesłów

36 Por. J. Nolland, *Luke 1–9:20*, Word Books, Publisher, Dallas, Texas 1989, s. 195 (Word Biblical Commentary, t. 35A).

37 Odrzucenie Jezusa przez swoich współziomków jest początkiem głębokiego odrzucenia, które doprowadzi Go do śmierci na krzyżu. Por. M. Mazzeo, *I vangeli sinottici. Introduzione e percorsi tematici*, Paoline, Milano 2001, s. 184 (Biblica 43).

38 Kontekst tej wypowiedzi dotyczy niezrozumienia doświadczanego przez Jezusa ze strony „tego złego pokolenia”, niezdolnego, aby przyjąć Jego orędzie. „To złe pokolenie” domaga się znaku, żąda cudu, który gwarantowałby boskie pochodzenie Jezusowego nauczania. Tego typu znak byłby jednak odrzuceniem wiary. Dlatego wypowiedź Jezusa przyjmuje charakter absolutnej negacji. Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2006, s. 449. Znak Jonasza jest jedynym, który ma być dany „temu złemu pokoleniu”. W wersji Łukaszej jest nim prorockie głoszenie Słowa przez Jezusa, w wersji zaś Mateuszowej – Jego przyszłe zmartwychwstanie (por. Mt 12, 38–42). Por. L. Sabourin, *L'Évangile de Luc*, dz. cyt., s. 238.

39 Fragment ten mówi o decyzji Sanhedrynu, aby wymierzyć apostołom karę biczowania i zakazać im głoszenia w „imię Jezusa”. Należy zauważyć, że „imię Jezus” nigdy nie pojawia się w ustach członków Sanhedrynu (por. Dz 4, 17; 5, 28). Występuje natomiast jedynie w tekstach narracyjnych (por. Dz 4, 18; 5, 40). Poza tym czasownik *δέρω* – „bić, obdzierać ze skóry”, który opisuje biczowanie (40 uderzeń bez jednego – por. Pwt 25, 3; 2 Kor 11, 24), rzadko spotyka się w Dz (tylko trzy razy: 5, 40; 16, 37; 22, 19). Sugeruje tym samym surowość kary.

40 Dz 8, 1–3 relacjonują prześladowanie Kościoła w Jerozolimie i niszczycielską działalność Szawła wymierzoną przeciwko ekklezjalnej wspólnotie (por. Dz 9, 4). W 8, 1b

czasu terażniejszego *ἀντιλεγόμενον* przyjmuje – jak zauważyliśmy – znaczenie futurum, ale może wyrażać także wrogość permanentną i dotyczyć eklezjalnej wspólnoty w jej ziemskim wymiarze. Kościół nie tylko będzie podobnie jak Chrystus znakiem sprzeciwu z powodu Jego imienia, lecz także „przeniknięty mieczem” jak Maryja.

Niewiara Żydów w Jezusa obecna i podkreślona w proroctwie Symeona jest również tematem Dziejów. Została przewidziana przez Iz 6, 9–10, którego Paweł cytuje, zanim zwróci się do pogan (por. Dz 28, 26–28)⁴¹. Należy zauważyć, że opór Izraela wobec Jezusa (por. Dz 13, 46) trzeci Ewangelista umieszcza także na końcu księgi i całego swego dzieła. To właśnie w rela-

pojawia się po raz pierwszy w Dziejach termin *δοιγμός* – „prześladowanie”. Prześladowanie nie dotknęło całego Kościoła w Jerozolimie. Grono Dwunastu pozostało w świętym mieście, z pewnością z częścią wspólnoty pochodzenia „hebrajskiego” (por. Dz 9, 26. 31; 11, 1–2. 22). Łukasz podkreśla jedność Kościoła Jerozolimskiego. Nie kładzie nacisku na wyraźne rozróżnienie między chrześcijanami pochodzenia hebrajskiego i hellenistycznego. Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 333. Występujący w Dz 8, 3 czasownik *λυμάλινομαι* – „dręczyć, niszczyć” odnosi się do przesładowczej działalności Szawła i zawiera w sobie ideę przemocy fizycznej i moralnej. Tamże. Zastosowany zaś w imperfectum podkreśla trwanie i być może wzrastającą siłę. Por. D. L. Bock, *Acts*, dz. cyt., s. 320. Szawel prezentuje się więc jako zagorzał wrogi Kościoła.

- 41 Łukasz wkłada w usta Pawła słowa, które Bóg skierował do Izajasza, w kontekście jego prorockiego powołania. Zapowiedział mu wtedy, że jego misja spotka się z niezrozumieniem wśród Izraelitów. Paweł cytuje Izajaszowy tekst, ponieważ przeżył to samo doświadczenie. Żydzi mieli możliwość słuchania Słowa, mimo to jego głoszenie nie zostało przyjęte. Ich serce było zamknięte i nie przyjęli łaski nawrócenia. Izajaszowy cytat w Dz 28, 26–27 pełni zatem rolę konkluzji misyjnego doświadczenia Apostoła, które jest reprezentatywne dla Kościoła. Wydaje się, że Łukasz nie przewiduje przyszłego nawrócenia Izraela jako całości, lecz tylko wejście do Kościoła pojedynczych Żydów. Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 886; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1989, s. 377. Łukasz przeciwstawia postawę Żydów poganom. Wyrażenie: „Oni będą słuchać” nie oznacza jednak, że wszyscy poganie przyjmą Ewangelię. Wskazuje natomiast, że oblicze po-Pawłowego Kościoła będzie obliczem Kościoła narodów. Czas przyszły „będą słuchać” (*ἀκούσονται*) ma charakter programowy. Przyszła misja będzie zwrócona w sposób nieograniczony do świata pogańskiego, pozostawiając „otwarte drzwi” także Żydom. Por. G. Rossé, *Atti degli Apostoli*, dz. cyt., s. 887.

cji do Niego Izrael jest podzielony (por. Dz 28, 24–25)⁴². Dla jednych staje się powodem upadku, dla drugich zaś gwarancją powstania, czyli zmartwychwstania⁴³. Eklezjologia Dziejów łączy się więc ściśle z chrystologią i soteriologią⁴⁴.

Również proroctwo Symeona dotyczące cierpienia Maryi znajduje swój wydzźwięk w Łukaszowym dziele. W trzeciej Ewangelii Jej ból – wynikający z nadzwyczajnej jedności z Jezusem – wyrażają słowa: „Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie” (Łk 2, 48)⁴⁵. Zostały wypowiedziane w kontekście niezrozumienia tajemnicy Syna. Chociaż tło tego pytania jest inne i nie objawia złowroгих zamiarów, to jednak eksponuje cierpienie Maryi.

Dramat Matki Jezusa osiągnął bez wątpienia swoją pełnię w męce Jezusa, ale nie położył kresu Jej cierpieniom. Każde odrzucenie Mesjasza – również to popaschalne przenika Jej serce⁴⁶.

42 Fragment ten uogólnia reakcję rzymskich Żydów przybyłych na spotkanie z Pawłem. Głoszone przez niego Słowo wzbudza wśród Izraela przyjęcie lub odrzucenie Jezusa, zgodnie z proroctwem Symeona (por. Łk 2, 24). Orędzie chrześcijańskie jest znakiem sprzeciwu, który rodzi podział. Większość Izraela pozostaje wobec niego zamknięta. Izajaszowa sentencja (por. Iz 6, 9–10), skierowana przez Pawła do rzymskich Żydów, odnosi się w rzeczywistości do Izraela jako całości (przyłgnięcie niektórych Żydów do chrześcijańskiego orędzia nie jest adekwatną odpowiedzią). Podmiotem, który ją wypowiada, jest Duch Święty. Tamże, s. 885. Sentencja była pierwotnie zaadresowana do wcześniejszego pokolenia, które Paweł określa „ojcowie wasi” (w. 25). Generacja ta odrzuciła sposób działania Boga. Pokolenie obecne ryzykuje, że popełni ich błąd, dlatego Apostoł odcina się od niego. Por. D. L. Bock, *Acts*, s. 755.

43 Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 101, przyp. 93.

44 Por. A. Valentini, *Il secondo annuncio a Maria*, dz. cyt., s. 319.

45 Zastosowany w Łk 2, 48 imiesłów pasywny *ὀδυόμενοι* pochodzi od czasownika *ὀδυώω*, który wyraża głęboki, psychiczny ból, ciężkie przeżycie. Pytanie Maryi brzmi jak skarga (por. Rdz 20, 9; 26, 10; Lb 23, 11). Por. D. L. Bock *Luke 1, 1–9, 50*, dz. cyt., s. 268.

46 Por. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium 1. Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1971, s. 130.

Podsumowanie

Proroctwo Symeona koncentruje się wokół tematu zbawienia oraz sprzeciwu, z którym spotka się Jezus w czasie swojej misji. Łukasz wyraźnie podkreśla, że kto widzi Jezusa, widzi jednocześnie zbawienie. Wraz z Jego przyjściem na świat śmierć staje się dla wierzącego doświadczeniem pokoju.

Ewangelista akcentuje uniwersalizm zbawczy. Zbawienie odnosi się bowiem zarówno do pogan, jak i Izraela. Ukazuje się jako światło dla obu grup. Dla pogan przybiera postać objawienia, czyli poznawania Chrystusa, Jego Ewangelii, eschatologii. Dla Izraela jest natomiast chwałą, uobecnieniem się Boga w Jezusie – w tym właśnie narodzie.

Jezus wzbudza kontrowersję w Izraelu. Staje się przyczyną rozłamu, znakiem sprzeciwu. W odniesieniu do Niego dokona się upadek, czyli ostateczna zguba albo zmartwychwstanie. Jego dramatyczny los związany z odrzuceniem przez swoich, dzielić będzie także Maryja, Jego Matka. Jej jedność z Synem wyrazi się najbardziej poprzez cierpienie.

Tematy podjęte w kantyku zostaną przedłużone także w dalszej części trzeciej Ewangelii oraz w Dziejach Apostolskich. Zbawienie, kontestacja Izraela, otwartość pogan, ból Matki obecne w Łukaszkowym dziele, potwierdzają wagę proroctwa Symeona. Rzeczywiście mamy do czynienia z tekstem programowym, bogatym w chrystologię, soteriologię i eklezjologię.

Bibliografia

- Bock D. L., *Acts*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2007 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Bock D. L., *Luke 1,1–9,50*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2008 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Barrett C. K., *The Acts of the Apostles. A Shorter Commentary*, T&T Clark, London, New York, 2002.
- Bruce F. F., *The Book of the Acts* (Revised Edition), Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1988 (The New International Commentary on the New Testament).


- Bovon F., *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1–9,50)*, Benzinger/Neukirchener Verlag, Zürich, Neukirchen–Vluyn 1989 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3/1).
- Fitzmyer J. A., *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento (The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary)*, traduzione dall'anglo-americano di E. Gatti, Queriniana, Brescia 2003 (Commentari Biblici).
- Fohrer G., hasło: *σωτηρία*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 7, begründet von G. Kittel, in Verbündung mit zahlreichen Fachgenossen, herausgegeben von G. Friedrich, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1964, s. 989–999.
- Grasso S., *Luca. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1999 (Commenti Biblici).
- Johnson L. T., *Il Vangelo di Luca* (titolo originale: *The Gospel of Luke*, traduzione di G. Vischioni), Elledici, Torino 2004, s. 52 (Sacra Pagina, 3).
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Łukasza. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005.
- Łach J., *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii dziecięctwa Jezusa*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2001.
- Mazzeo M., *I vangeli sinottici. Introduzione e percorsi tematici*, Paoline, Milano 2001, s. 184 (Biblica 43).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały I–II*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny, 3, cz. 1).
- Nolland J., *Luke 1–9:20*, Word Books, Publisher, Dallas, Texas 1989 (Word Biblical Commentary 35A).
- Rossé G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 1998.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 42006.
- Sabourin L., *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987.
- Schürmann H., *Das Lukasevangelium 1. Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1971.
- Stock K., *Maria nel tempio (Lc 2,22–52)*, „Parola Spirito e Vita” 6 (1986), s. 114–125.
- Valentini A., *Il secondo annuncio a Maria*, „Marianum” 50 (1988), s. 290–322.
- Weiser A., *Die Apostelgeschichte*, St. Benno-Verlag, Leipzig 1989 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament).

ks. Stanisław Hałas SCJ

 <https://orcid.org/0000-0001-6660-9757>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Biblijny tekst o stworzeniu człowieka na obraz Boży (Rdz 1, 26n) w nauczaniu św. Jana Pawła II

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.07>

Św. Jan Paweł II znany jest z częstego powoływania się na teksty Pisma Świętego w swoim nauczaniu, zarówno ustnym, jak i pisanym. Chodzi o jego homilie, jak i inne przemówienia, także listy, a zwłaszcza najważniejsze dokumenty pisane, jak encykliki i adhortacje. W jego tekstach mamy jednak do czynienia nie tylko ze zwykłą argumentacją biblijną przez odwoływanie się do cytatów Pisma Świętego, jak to zazwyczaj czyniono dawniej. Znajdujemy natomiast szerzej rozumianą inspirację czerpaną z tekstów biblijnych i pogłębioną refleksję dotyczącą ich zawartości¹. Widać to choćby na przykładzie encykliki o miłosierdziu *Dives in misericordia* z 1980 roku, która nie tylko zaczyna się słowami Listu do Efezjan 2, 4, lecz w kolejnych rozdziałach omawia najpierw ewangeliczne nauczanie na temat miłosierdzia w rozdziale II, następnie orędzie Starego Testamentu wraz z dokładną analizą terminologii miłosierdzia w języku hebrajskim² w rozdziale III, a cały IV rozdział jest pogłębioną analizą przypowieści o synu marnotrawnym. Podobnie jest także w wielu innych dokumentach papieskich. Widać to choćby w Liście apostołskim *Mulieris dignitatem* z 1988 roku, w którym Jan Paweł II analizuje kolejne teksty biblijne dotyczące kobiet, poczynsz

1 Por. J. Kudasiewicz, *Biblijne podstawy encykliki Evangelium Vitae*, w: *W stronę ... życia*, red. M. Renkielska, Kielce 1996, s. 34n.

2 Obszerną analizę tego słownictwa znajdujemy w przypisie n. 4.

od opisów stworzenia w 1. i 2. rozdziale Księgi Rodzaju. Do najbardziej biblijnych zaś encyklik św. Jana Pawła II należy również *Evangelium vitae*, w której ks. prof. Kudasiewicz doliczył się aż 351 odnośników biblijnych³.

Ks. prof. Henryk Witczyk określa Polskiego Papieża jako promotora przełomu w biblistyce katolickiej w XX wieku. W jego nauczaniu widzi śmiało zastosowanie osiągnięć współczesnej biblistyki naukowej, co uwidoczniło się choćby w promulgacji dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Biblii w Kościele* w 1993 roku. Jan Paweł II nie ogranicza się jednak tylko do zastosowania metodologii egzegetycznej w odniesieniu do poszczególnych perykop biblijnych, lecz aktualizuje je dla siebie i swoich adresatów, aby w ten sposób jeszcze lepiej je przyswoić⁴.

Jak u każdego teologa i duszpasterza, również i u polskiego Papieża daje się zauważyć upodobanie do pewnych tekstów Pisma Świętego, do których odnosi się często, do innych natomiast rzadziej⁵. Upodobanie takie na pewno świadczy o profilu osobistych zainteresowań. Spotykamy bowiem takich autorów, którzy szczególnie upodobali sobie pewne teksty Janowe, na przykład modlitwę Jezusa, „aby byli jedno” (17, 11–23), czy też z Listów św. Pawła. Takie preferencje mają zawsze swe uzasadnione przyczyny i można je analizować pod kątem zainteresowań taką czy inną tematyką.

W obecnym opracowaniu postawiłem sobie pytanie o najczęstszy tekst biblijny, jakim posługuje się św. Jan Paweł II w swoich wystąpieniach. Tego rodzaju badania są dziś bardzo ułatwione m. in. dzięki elektronicznemu zapisowi całej papieskiej twórczości, na przykład na stronie internetowej ZiBaTePa, a więc „Zintegrowanej bazy tekstów papieskich”⁶. Taki rodzaj zapisu znakomicie ułatwia wyszukiwanie tekstów, ich zliczanie oraz kolejne przeglądanie. Dzięki tej formie zapisu możliwe jest łatwe i dokładne

3 Por. J. Kudasiewicz, *Biblijne podstawy encykliki Evangelium Vitae*, dz. cyt., s. 34.

4 Por. H. Witczyk, *Jan Paweł II – promotor przełomu w biblistyce katolickiej XX wieku*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam. Księga pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 421–423.

5 Por. S. Wronka, *Od słowa do rzeczywistości – Jana Pawła II integralna lektura Biblii*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam*, dz. cyt., s. 451.

6 Można ją znaleźć pod adresem: <http://nauczaniejp2.pl/>. Okazuje się jednak, że brakuje w niej niektórych tekstów papieskich, jak np. katechez śródowych. Najważniejsze jednak zostały wszystkie umieszczone.

wyszukiwanie wszystkich tekstów zawierających żądane określenia czy też sformułowania.

Posługując się taką metodą, łatwo zauważyć i dokładnie policzyć, że najczęstszym tekstem biblijnym, do którego odwołuje się Jan Paweł II, jest cytat z biblijnego opisu stworzenia zawierający stwierdzenie, że Bóg „stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo”. Zaczerpnięty on został z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, wiersza 26. i następnego. Ciekawe, że nie jest to tekst z Ewangelii lub z Listów św. Pawła, tak ważnych w chrześcijańskim nauczaniu, lecz właśnie ze Starego Testamentu. Wyszukiwarka ZiBaTePa wskazuje, że do tego tekstu odwołuje się Papież ponad 130 razy w swoich dokumentach i opublikowanych wystąpieniach⁷. Najczęściej zaś używa go w Liście apostołskim *Mulieris dignitatem* z 1988 roku, bo aż 23 razy⁸.

Przytaczam najpierw cały tekst biblijny, aby zwrócić uwagę czytelnika na jego budowę literacką, a zwłaszcza sformułowania paralelne, które zawiera. Wyodrębniam je pogrubioną czcionką (bold) w kolejnych wierszach:

Rzekł Bóg:

Uczyńmy człowieka na **Nasz obraz**,

podobnego Nam.

Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem w powietrzu, nad bydłem, nad ziemią
i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!

Stworzył więc Bóg człowieka

na **swój obraz**,

na **obraz Boży** go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 26n).

Widać, że najbardziej w biblijnym tekście została uwydatniona właśnie idea podobieństwa człowieka do Boga, a mianowicie to, że został on

7 Ten wynik uzyskujemy, wpisując w internetowej wyszukiwarce dwa słowa kluczowe, a mianowicie „obraz” oraz „podobieństwo”. Jan Paweł II posługuje się tradycyjnym tłumaczeniem polskim, zawartym choćby w IV wydaniu Biblii Tysiąclecia. Piąte wydanie troszkę zmieniło brzmienie tego tłumaczenia, zastępując rzeczownik „podobieństwo” na przymiotnik „podobnego Nam: uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”.

8 W n. 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 16, 18, 23 i 29.

stworzony jako istota podobna do Niego, a więc „na Jego obraz i podobieństwo”. Określenie tego podobieństwa zostało powtórzone aż czterokrotnie w krótkim przecież, bo liczącym zaledwie 2 wiersze, tekście Księgi Rodzaju. Sformułowania te zostały umieszczone w dwóch odpowiadających sobie parach. Oznacza to, że stwierdzenie podobieństwa człowieka do Stwórcy zostało uwydatnione w formie podwójnego paralelizmu – formy bardzo ważnej i charakterystycznej dla języka biblijnego, zwłaszcza poetyckiego, ale nie tylko. Pierwsze podwójne sformułowanie wyraża jakby zamiysł Boga⁹, aby stworzyć człowieka: „uczynimy człowieka...”, drugie zaś jest już konstatacją faktu stworzenia: „stworzył więc Bóg człowieka”. Wydaje się, że właśnie przy pomocy tego zabiegu literackiego biblijny autor chciał szczególnie podkreślić i uwydatnić podobieństwo człowieka do Boga jako bardzo ważną ideę w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu w Rdz 1, 1–2, 4.

Można by zapytać, na czym właściwie polega to podobieństwo człowieka do Boga? W dziejach Kościoła padały różne odpowiedzi na to pytanie¹⁰. W biblijnej jednak egzegezie chodzi przede wszystkim o odkrycie intencji biblijnego Autora, a nie tyle o późniejsze interpretacje o charakterze głównie dogmatycznym. Koncepcję biblijnego Autora można dostrzec, analizując wnikliwie kontekst biblijnej wypowiedzi, zwłaszcza ten najbliższy. Otóż bezpośredni kontekst naszej perykopy sugeruje, że podobieństwo to w zamiśle kapłańskiego Autora Pięcioksięgu (P) wyraża się przede wszystkim w panowaniu i kierowaniu stworzoną przyrodą. W tym właśnie sensie winien on naśladować Stwórcę, który przez 6 dni pracował, aby stworzyć środowisko przyrodnicze i napełnić je roślinami, zwierzętami, a w końcu

9 Różnie tłumaczono użycie czasownika „uczynimy” w liczbie mnogiej. Dopatrywano się w nim m.in. pozostałości pogańskiego politeizmu czy też próbowano interpretować jako tzw. *vestigia Trinitatis*, a więc wskazanie, że rozmawiają ze sobą poszczególne Osoby Boże. Najbardziej prawdopodobną interpretacją wydaje się jednak *pluralis deliberationis*, czyli forma jakby zastanawiania się Boga przed przystąpieniem do najważniejszego swoje dzieła, którym jest właśnie człowiek. Szersze omówienie znajdziemy w komentarzu J. Lemańskiego, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1 (NKB NT I / 1), Częstochowa 2013, s. 165n.

10 Najczęściej chyba widziano to podobieństwo człowieka do Boga w jego rozumności i wolnej woli. Interpretacja ta była jednak konsekwencją filozoficznej koncepcji człowieka jako *animal rationale*, której jednak wcale nie widać u biblijnego autora.

ludźmi¹¹. Panowanie nad światem zaś zostało przez biblijnego Autora powiązane z ludzką płciowością, o której mówi on w kolejnym wierszu 1, 28: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali (rdh)...”. To zwłaszcza dzięki darowi płodności ludzie mają napełniać ziemię i kontynuować niejako dzieło Stwórcy, które polegało właśnie na napełnianiu ziemi istotami żywymi.

Tyle można, ściśle rzecz biorąc, wyczytać z samego tekstu biblijnego posługując się precyzyjną metodologią egzegetyczną. A co w nim dostrzegł św. Papież Jan Paweł II, który przecież szeroko korzystał z dorobku biblijnej egzegezy, lecz kierował się w swoim nauczaniu przede wszystkim celem duszpasterskim, a inspirował również personalizmem filozoficznym?

Łatwo stwierdzić, że dostrzegł w nim przede wszystkim biblijne uzasadnienie dla godności osoby ludzkiej. Zagadnienie to było mu zawsze szczególnie drogie i często o nim mówił przy najróżniejszych okazjach. Widać to na przestrzeni całej jego, długiej przecież, działalności papieskiej, a nawet już wcześniej¹². Stwierdził bowiem, że:

godność mężczyzny i kobiety wypływa z faktu, że gdy Bóg stworzył człowieka, „na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27)¹³.

Papieżowi chodzi o godność człowieka rozumianego całościowo, a więc zarówno mężczyzny, jak i kobiety. W przypadku tej ostatniej godność ta wydaje się jeszcze bardziej narażona na różne zagrożenia, toteż należy jej tym bardziej bronić. Ideę tę rozwija najbardziej w Liście apostołskim *Mulieris dignitatem*. Stwierdza w nim, że:

11 A. Garbarz, *Przesłanki biblijne „Ewangelii pracy” według encykliki Jana Pawła II Laborem exercens*, w: *U źródeł Mądrości*, red. S. Haręzga, Rzeszów 1997, ss. 119n. Bardzo wyczerpujące omówienie tego zagadnienia znajdujemy w cytowanym powyżej komentarzu J. Lemańskiego do Księgi Rodzaju, na s. 168–170. Panowanie człowieka nad przyrodą zostało wyrażone czasownikiem *rdh* (Rdz 1, 26), który uwydatnia dominację człowieka nad światem.

12 Chodzi przede wszystkim o książkę *Osoba i czyn*, wydaną w 1969 roku.

13 *Ecclesia in Africa*, 82, por. 121; *Ecclesia in Europa*, 35; *Ecclesia in Oceania*, 27.

kobieta – podobnie zresztą jak mężczyzna – musi pojmować swe osobowe „spełnienie”, swą godność i powołanie w oparciu o te zasoby, według tego bogactwa kobiecości, jakie otrzymała w dniu stworzenia i które dziedziczy jako sobie właściwy wyraz „obrazu i podobieństwa Bożego” (n. 12).

Choć św. Jan Paweł II nie był profesjonalnym biblistą, jednak bardzo trafnie powiązał koncepcję *imago Dei* z ludzką płciowością. Powiązanie to bowiem jest wyraźnie widoczne w intencji samego Autora Księgi Rodzaju. Zaraz bowiem po konstatacji, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, znajdujemy stwierdzenie, że „stworzył ich jako mężczyznę i kobietę” (Rdz I, 27). A kolejny wiersz biblijnej narracji rozwija dalej tę myśl, mówiąc o ludzkiej płodności: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz I, 28).

Podczas czuwania modlitewnego x Światowych Dni Młodzieży w Manili w roku 1995 Jan Paweł II dosadnie stwierdził, że:

prawda o człowieku [...] jest taka, że zostaliśmy uczynieni na obraz i podobieństwo samego Boga (por. Rdz I, 27) i właśnie ten fakt, niezależnie od wszelkich innych względów, stanowi o niezbywalnej godności każdej bez wyjątku ludzkiej istoty.

A jak rozumie św. Papież to podobieństwo człowieka do Boga? Można powiedzieć, że rozumie je zasadniczo zgodnie z tradycyjną koncepcją teologiczną inspirowaną naukami filozoficznymi, a więc polegającą na ludzkiej rozumności i jego wolnej woli:

„Obraz Boga”, polegający na rozumności i wolności, mówi o wielkości i godności podmiotu ludzkiego, który jest osobą (*Dominum et Vivificantem*, 36)¹⁴.

Uwydatniając godność osoby ludzkiej, mówi Jan Paweł II nawet o jej wielkości. Dla niego jest to podstawowa zasada rozumienia człowieka i jego roli w świecie. Mówi bowiem, że:

14 O wielkości człowieka stworzonego na obraz Boga mówi też w *Redemptoris missio*, 58.

objawiona prawda o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga stanowi niezmienną podstawę całej chrześcijańskiej antropologii¹⁵.

Z tak rozumianej ludzkiej godności wynikają wszelkie prawa człowieka i w ogóle cała ich koncepcja. Opierają się one właśnie na wartości człowieka jako osoby, a wartość ta posiada swe najważniejsze uzasadnienie właśnie w stworzeniu go jako *imago Dei*. W przesłaniu do sekretarza generalnego IV Światowej Konferencji w sprawie Kobiet (4–15 września 1995) napisał, że:

dla ludzi wierzących ta godność i wynikające z niej prawa są mocno zakorzenione w prawdzie o stworzeniu człowieka na Boży obraz i podobieństwo¹⁶.

W biblijnych słowach na temat człowieka jako obrazu Boga widzi polski Papież również teologiczną podstawę jego wolności jako przymiotu, który najpełniej wyraża jego osobistą godność. W orędziu na XIV Światowy Dzień Pokoju 8 grudnia 1980 roku napisał bowiem że:

Wolność osoby ma rzeczywiście swój fundament w transcendentnej godności człowieka: w godności danej mu przez Boga, jego Stwórcę, która go ku Bogu kieruje. Człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27), jest nierozzerwalnie związany z tą wolnością.

Ta podstawowa wolność osoby ludzkiej opiera się właśnie na byciu obrazem Boga. Jest tak mocno wpisana w ludzką naturę, że nie może jej unicestwić nawet grzech. Mówi bowiem św. Papież, że:

Nawet grzech paradoksalnie jest potwierdzeniem prawdy o obrazie i podobieństwie Boga w człowieku, o ile prawda ta oznacza wolność, czyli wolną wolę, której człowiek może użyć wybierając dobro, ale może też nadużyć wybierając – wbrew woli Boga – zło¹⁷.

15 *Mulieris dignitatem*, 6.

16 Tamże, 2.

17 Tamże, 10.

Jako wrażliwy i odpowiedzialny duszpasterz dostrzega polski Papież różne zagrożenia dla godności człowieka jako osoby. Sam bowiem boleśnie doświadczył w swym życiu dwóch strasznych totalitaryzmów, które z pogardą traktowały ludzi o odmiennym pochodzeniu lub przekonaniach. Najpierw jako młody człowiek przeżył okupację hitlerowską ze wszystkimi jej okrucieństwami. Gdy wybuchła II wojna światowa, miał zaledwie 19 lat. Jest to wiek, kiedy młody człowiek zaczyna w pełni rozumieć otaczający świat i kiedy jest chyba najbardziej wrażliwy na ludzkie problemy i wartości, kiedy też wybiera przyszlą drogę życiową. Jako inteligentny i wrażliwy mężczyzna doświadczył na sobie nazistowskiej pogardy dla człowieczeństwa wyrażającej się w ludobójstwie i wszelkich formach dyskryminacji. Po zakończeniu wojny zaś jeden totalitaryzm został zastąpiony kolejnym, tym razem komunistycznym. Wbrew sianej propagandzie również i on się odnosił z pogardą do indywidualnego człowieka. Traktował ludzi jako masy robotnicze, którymi należy rządzić z całą bezwzględnością, aby osiągnąć zamierzone cele. Były to lata jego młodego kapłaństwa, a następnie biskupstwa w Krakowie.

Nic więc dziwnego, że te przeżycia młodego wieku zostawiły trwałe ślady na wrażliwości Papieża Wojtyły, gdy chodzi o wartość człowieka jako osoby. Jako wrażliwy duszpasterz, dostrzegał różne zagrożenia w tym względzie, aktualne nie tylko w czasie wojny, lecz także i pokoju oraz dobrobytu. W adhortacji *Christifidels laici* zauważył bowiem, że:

istota ludzka, jeśli nie jest uznana i kochana na miarę jej godności żywego obrazu Boga (por. Rdz 1, 26), narażona jest na najbardziej upokarzające i wynaturzone akty „uprzedmiotowienia”, w wyniku których dostaje się w niewolę silniejszego (n. 5).

Brak poszanowania dla osoby i jej słusznych uprawnień prowadzi w konsekwencji do napięć międzynarodowych, wzajemnej nieufności, nienawiści, a w końcu wojny, która jest najbardziej brutalnym i bezpośrednim niszczeniem człowieka. Szerokim echem odbiły się w świecie przemówienia papieskie wygłoszone podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej w roku jubileuszowym 2000. W przemówieniu powitalnym w Betlejem stwierdził on, że pokój dla świata jest możliwy jedynie wówczas gdy „godność i prawa

wszystkich ludzi, stworzonych na obraz Boży (por. Rdz 1, 26), będą uznawane i szanowane”.

Jednak również i w świecie, który nie cierpi wskutek wojny i cieszy się dobrobytem, nie brak poważnych zagrożeń dla godności człowieka jako obrazu Boga-Stwórcy. Wyliczył je na przykład w przemówieniu pożegnalnym na Jasnej Górze w roku 1987. Powiedział tam, że zagrożenie to

znajduje swoje odzwierciedlenie w krajach skądinąd wolnych, w nadużyciu wolności, w różnych przekroczeniach prawa Bożego, zwłaszcza gdy chodzi o poszanowanie życia, świętości małżeństwa, gdy chodzi o całą tę delikatną dziedzinę stosunku mężczyzny i kobiety, dziedzinę, która winna być oparta na poczuciu największej godności człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a która jest redukowana w mentalności współczesnej, utylityryzycznej, permissywistycznej, w ten sposób, że już dla tej godności naprawdę nie ma miejsca.

Odnosząc się do zagrożeń w pojmowaniu ludzkiej płciowości, stwierdził, że:

w kontekście kultury, która poważnie zniekształca lub wręcz zatracza prawdziwe znaczenie płciowości ludzkiej, gdyż pozbawia ją zasadniczego odniesienia do osoby, Kościół uważa za swoją bardzo nagłą i niezastąpioną misję ukazywanie płciowości jako wartości i zadania całej osoby ludzkiej – mężczyzny czy kobiety – stworzonych na obraz Boga¹⁸.

Jan Paweł II traktuje nauczanie o ludzkiej płciowości w odniesieniu do osoby i jej wartości jako konieczną i „bardzo nagłą” misję współczesnego Kościoła. Wartość osoby ludzkiej zaś opiera się zasadniczo na wizji człowieka jako obrazu Bożego. Zagadnienie to zostało całościowo ujęte w encyklice *Evangelium vitae* z 1995 roku, poświęconej ochronie i wartości ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Przypomniał w niej, że:

Bóg ogłasza, że jest absolutnym Panem życia człowieka, ukształtowanego na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26–28). Życie ludzkie ma zatem charakter święty i nienaruszalny, w którym odzwierciedla się nienaruszalność samego Stwórcy¹⁹.

18 *Familiaris consortio*, 32; por. też *Mulieris dignitatem*, 9.

19 *Evangelium vitae*, 53.

Całe swoje nauczanie o ochronie ludzkiego życia opiera Papież na biblijnych słowach o człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże z wyraźnym przytoczeniem słów z Księgi Rodzaju. Do tych słów odwołuje się w encyklice aż 13 razy. W tej samej encyklice uczy również o ochronie życia w starości, aż do naturalnej śmierci. Można w tym względzie przytoczyć jego zdecydowane słowa: „Potwierdzam, że eutanazja jest poważnym naruszeniem Prawa Bożego jako moralnie niedopuszczalne dobrowolne zabójstwo osoby ludzkiej”²⁰. W poglądach o dopuszczalności eutanazji widzi natomiast niepokojący przejaw tego, co nazywa „kulturą śmierci”. Mówi bowiem, że: „Stajemy tu w obliczu jednego z najbardziej niepokojących objawów „kultury śmierci”, szerzącej się zwłaszcza w społeczeństwach dobrobytu, charakteryzujących się mentalnością nastawioną na wydajność, według której obecność coraz liczniejszych ludzi starych i niesprawnych wydaje się zbyt kosztowna i uciążliwa” (EV 64).

Jego sprzeciw dotyczy również wszelkich manipulacji ludzkimi zarodkami. Mówi bowiem, że:

wykorzystywanie embrionów i płodów ludzkich jako przedmiotu eksperymentów jest przestępstwem przeciw ich godności istot ludzkich, które mają prawo do takiego samego szacunku jak dziecko już narodzone i jak każdy człowiek (EV 63)²¹.

Również w nauczaniu na temat ludzkiej pracy odwołuje się św. Jan Paweł II do biblijnego argumentu z Rdz 1, 26. Według niego właśnie w wykonywaniu pracy uwidacznia się w człowieku obraz Boży. Realizuje on bowiem nakaz Stwórcy, aby czynić sobie ziemię poddaną²². Kontynuuje niejako

20 Tamże, 65.

21 W tej samej encyklice cytuje słowa *Deklaracji o eutanazji* wydanej przez Kongregację Nauki Wiary *Iura et bona* (5 maja 1980), II: *AAS* 72 (1980), 564: „Nic i nikt nie może dać prawa do zabicia niewinnej istoty ludzkiej, czy to jest embrion czy płód, dziecko czy dorosły, człowiek stary, nieuleczalnie chory czy umierający. Ponadto nikt nie może się domagać, aby popełniono ten akt zabójstwa wobec niego samego lub wobec innej osoby powierzonej jego pieczy, nie może też bezpośrednio ani pośrednio wyrazić na to zgody. Żadna władza nie ma prawa do tego zmuszać ani na to przyzwalać” (EV 57).

22 R. Krawczyk, *Argumentacja biblijna w encyklice Laborem exercens*, „Studia Płockie” 14 (1986), s. 23. Zresztą w pierwszym opisie stworzenia sam Bóg został ukazany obra-

Boże dzieło stworzenia i w ten sposób uwidacznia w sobie podobieństwo do Niego. W programowej encyklice społecznej *Laborem exercens* polski Papież naucza, że:

Człowiek jest obrazem Boga między innymi dzięki nakazowi otrzymanemu od swojego Stwórcy, by czynił sobie ziemię poddaną, by panował nad nią. W wypełnianiu tego polecenia człowiek, każda istota ludzka, odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata²³. I człowiek, stworzony na obraz Boga, przez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy²⁴.

Co więcej, tekst z Księgi Rodzaju uważa za podstawę nauczania na temat ludzkiej pracy i traktuje go jako „pierwszą Ewangelię pracy”. Mówi bowiem, że jest on:

jakby pierwszą „ewangelią pracy”, ukazuje bowiem, na czym polega jej godność – uczy, że człowiek pracując, winien naśladować Boga, swojego Stwórcę, nosi bowiem w sobie – on jeden – ów szczególnie pierwiastek podobieństwa do Niego (LE 25)²⁵.

Papieskie nauczanie dotyczy każdego rodzaju pracy, jaką wykonują ludzie. Najważniejszy bowiem jest nie tyle rodzaj podejmowanej pracy, lecz pracujący człowiek. Wykonując bowiem swą pracę – jak powiedział Jan Paweł II w homilii wygłoszonej na lotnisku w Muchowcu podczas II pielgrzymki do Ojczyzny w 1983 roku – „wyciska na niej znamię osoby: obrazu i podobieństwa Boga samego”. Zasada ta dotyczy każdej bez wyjątku pracy, jednak w szczególnie sposób twórczości artystycznej. Jak pięknie zauważył polski Papież, wykonujący ją człowiek:

zowo jako robotnik, który pracuje przez sześć dni tygodnia, a w siódmym odpoczywa, stanowiąc w ten sposób wzór dla człowieka – por. tamże, s. 24.

23 *Laborem exercens*, 4.

24 *Laborem exercens*, 25; por. W. Ziemia, *Starotestamentalne uwarunkowania encykliki Jana Pawła II o pracy ludzkiej Laborem exercens*, w: *Posłaniec Warmiński 1983*, s. 172–173.

25 Por. R. Krawczyk, *Argumentacja biblijna w encyklice Laborem exercens*, dz. cyt., s. 23.

bardziej niż w jakikolwiek inny sposób objawia się jako obraz Boży i wypełnia to zadanie przede wszystkim kształtując wspaniałą matkę własnego człowieczeństwa, a z kolei także sprawując twórczą władzę nad otaczającym go światem. Boski Artysta, okazując artyście ludzkiemu laskawą wyrozumiałość, użycza mu iskry swej transcendentnej mądrości i powołuje go do udziału w swej stwórczej mocy²⁶.

Z ludzkiej godności opartej na Bożym obrazie wynika też ostateczne przeznaczenie człowieka. Mówi bowiem św. Papież, że „godność osoby ludzkiej jawi się w całym swoim pięknie wówczas, gdy weźmie się pod uwagę jej pochodzenie i przeznaczenie: stworzony przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, odkupiony drogocenną krwią Chrystusa, człowiek został wezwany do tego, by być „synem w Synu”, żywą świątynią Ducha Świętego, i jest przeznaczony do życia wiecznego w uświęcającej komunii z Bogiem”²⁷.

Jednak podobieństwo człowieka do Boga jest nie tylko wspaniałym darem i przywilejem, lecz stanowi także i wielkie dla niego wyzwanie. Uwidacznia się ono w sumieniu, którym człowiek winien się kierować, aby odzwierciedlić w swym życiu Boży ideał. Dlatego napisał w encyklice *Dominum et vivificantem*:

stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlał swój Pierwotwór (n. 36).

Ideał ten można osiągnąć jedynie przez prawdziwą miłość, która polega na darze złożonym z samego siebie. Toteż Jan Paweł II uczy, że:

Człowiek – obraz Boga i Jego podobieństwo – nie urzeczywistni siebie inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego²⁸.

26 List do artystów z 4 kwietnia 1999 r., n. 1. Por. też: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z komentarzami św. Jana Pawła II w przekładzie z języków oryginalnych opracował biskup Kazimierz Romaniuk*, Kraków 2014, s. 61–62.

27 *Christifileles laici*, 34.

28 Homilia wygłoszona na mszy świętej beatyfikacyjnej o. Rafała Chylińskiego, Warszawa 9 czerwca 1999 r., pkt 5.

Przeglądając różne teksty papieskie, widzimy, jak często Papież Wojtyła odwołuje się do tekstu z Księgi Rodzaju na temat podobieństwa człowieka do Boga. Czyni to zaś, aby uczyć na temat godności i wartości osoby ludzkiej i powiązanych z nią zagadnień. Można je zebrać w kilka podstawowych kategorii, a mianowicie:

- ♦ godności osoby ludzkiej
- ♦ wolności osobistej
- ♦ godności kobiety i rodziny
- ♦ ochrony ludzkiego życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci oraz
- ♦ wartości ludzkiej pracy.

Tak szeroki wachlarz zagadnień, a zarazem i częstotliwość wyraźnego powoływania się na tekst Księgi Rodzaju, pokazuje, że dla Papieża Polaka jest to najważniejszy tekst biblijny i chyba najbardziej charakteryzuje całe jego nauczanie. Sformułowanie o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże najlepiej bowiem wyraża i potwierdza chrześcijański personalizm św. Papieża. Personalizm ten jest pewno konsekwencją jego osobistych przeżyć i doświadczeń życiowych, zwłaszcza w okresie młodości, a później został ugruntowany teoretycznie przez studium specjalistyczne z etyki filozoficznej. Opiera go jednak przede wszystkim na sformułowaniu z Księgi Rodzaju 1, 26n o człowieku stworzonym „na obraz i podobieństwo Boże”.

Sporadycznie odwołuje się Jan Paweł II także do innych tekstów biblijnych, które mówią o człowieku jako obrazie Boga. Chodzi jeszcze o dwa inne sformułowania z Księgi Rodzaju. Pierwszy z nich, a mianowicie 5, 1, jest wyraźną rekapitulacją pierwszego opisu stworzenia i potwierdza, że „gdy Bóg stworzył człowieka, na podobieństwo Boga go stworzył”. Odwołuje się do niego jeden raz w encyklice *Evangelium vitae*, w numerze 43. W tej samej encyklice, która stanowi całościowy wykład na temat wartości ludzkiego życia, znajduje się również jedno odwołanie do drugiego tekstu z Rdz 9, 6. Tekst ten zakazuje przelewania ludzkiej krwi dlatego, że „człowiek został stworzony na obraz Boga”. Odwołuje się do niego w numerze 39. swej encykliki. Chodzi również o tekst z Księgi Syracha 17, 3, który uczy, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz, obdarzając go swą mocą, a także tekst z Księgi Mądrości 2, 23. Ten ostatni mówi, że Bóg stworzył

człowieka, czyniąc go „obrazem własnej wieczności”. Do nich odwołuje się również tylko 1 raz w tej samej encyklice *Evangelium vitae*, w numerze 34.

Te pojedyncze odwołania pokazują, z jaką dokładnością podchodzi Jan Paweł II do Pisma Świętego. Nie pomija żadnego z tekstów mówiących o człowieku jako obrazie Bożym, choć główną uwagę skupia na pierwszym tekście z Księgi Rodzaju 1, 26n, który ukazuje to podobieństwo najbardziej dobitnie. Kolejne teksty biblijne albo są jego rekapitulacją, jak Rdz 5, 1, albo też dalszym rozwinięciem w postaci zakazu zabójstwa w Rdz 9, 6, czy też późniejszą reinterpretacją, jak teksty z Księgi Syracha 17, 3 i Księgi Mądrości 2, 23. Pierwszy z nich rozwija motyw władzy i mocy człowieka stworzonego na obraz Boży, drugi zaś widzi w nim powołanie do nieśmiertelności i jest zgodny z rozwojem wiary w życie pozagrobowe w końcowym okresie Starego Testamentu.

Jeszcze ciekawsze są odwołania do tekstów biblijnych Nowego Testamentu, które zawierają swoiście chrześcijańską reinterpretację motywu z Księgi Rodzaju. Chodzi przede wszystkim o tekst z Listu św. Pawła do Rzymian 8, 29, który ukazuje ideał chrześcijański jako upodobanie się do obrazu Syna Bożego: „by się stali na wzór obrazu Jego Syna”. Odwołuje się do niego aż pięciokrotnie w *Evangelium vitae* n. 36, *Dominum et vivificantem* 52, *Christifideles laici* 11, jak i *Veritatis splendor* w numerze 45. i *Ecclesia in Asia*, 13. Podobną wymowę posiada także 2 Kor 3, 18, który mówi o kontemplacji i upodobaniu się do obrazu Bożego. Cytaty tego tekstu znajdujemy m.in. w encyklice *Veritatis splendor*, 117, oraz *Rosarium Virginis Mariae*, 9.

Obydwa sformułowania Pawłowe czerpią zapewne inspirację z tekstu podstawowego, najstarszego i najbardziej uwydatnionego przez podwójną konstrukcją paralelną, którym jest właśnie cytat z Księgi Rodzaju 1, 26n. To do niego najczęściej odwołuje się św. Jan Paweł II w swoim nauczaniu. Wpływ na ten wybór mogły mieć również upodobania literackie polskiego Papieża, a zapewne jeszcze bardziej kontekst stworzenia, który wyznacza fundamenty antropologii chrześcijańskiej.

Po dokonaniu przeglądu papieskich tekstów nawiązujących do Rdz 1, 26n nasuwa się pytanie o jego metodę tłumaczenia, czyli egzegezy tekstów biblijnych, jaką stosuje Jan Paweł II. Jak określić jego metodę egze-

getyczną w odniesieniu do metody stosowanej przez profesjonalnych biblistów? Wiadomo przecież, że jego specjalizacja naukowa nie dotyczyła biblistyki, lecz etyki filozoficznej. Właśnie w tej dziedzinie się specjalizował i był profesorem na KUL-u. Na temat egzegezy Jana Pawła II wypowiedali się już niektórzy bibliści, zwłaszcza polscy. Stanisław Wronka mówi o jego integralnym podejściu do Pisma Świętego, a w szczególności zwraca uwagę na egzystencjalny wymiar jego egzegezy²⁹. Stefan Szymik natomiast stwierdza, że Jan Paweł II posługuje się w swej egzegezie tzw. sensem przystosowanym, czyli biblijną akomodacją³⁰.

Systematyczne omówienie papieskiej interpretacji jednego tylko tekstu biblijnego daje nam możliwość jeszcze dokładniej określić jego sposób tłumaczenia i stosowania Pisma Świętego. Pierwsze spostrzeżenie, jakie się nasuwa, dotyczy przede wszystkim jego bardzo dobrej wiedzy na temat szczegółowych kwestii egzegetycznych, takich jak np. rozróżnienie dwóch opisów stworzenia i ich oddzielną interpretację, podobieństwo hebrajskich określeń mężczyzny i kobiety (*iś – iśśa*), a także podobieństwo drugiego opowiadania o stworzeniu do dawnego języka mitów (MD 6). Są to kwestie dobrze znane dla profesjonalnych biblistów i powszechnie uznawane, jednak w początkowych latach pontyfikatu Papieża Wojtyły nie były jeszcze tak rozpowszechnione i jednoznacznie akceptowane. Bardzo poprawne z punktu widzenia egzegezy jest również podejście Papieża do obrazowego określenia „zebra” pierwszego człowieka, z którego Bóg utworzył kobietę (Rdz 2, 21n) i jego właściwa interpretacja w sensie „tożsamości w człowieczeństwie”.

Drugą bardzo charakterystyczną cechą jego podejścia do biblijnych tekstów jest godne podziwu i bardzo wnikliwe wmyślenie się w ich zawartość treściową. Pozwala mu ono bardzo trafnie dostrzec takie istotne z punktu widzenia egzegezy określenia, jak „panowanie” nad światem czy też „pomoc dla mężczyzny” (MD 6). Tak dogłębne wniknięcie w sens biblijnego orędzia pozwala mu na wyciągnięcie bardzo słusznych, także z punktu

29 S. Wronka, *Od słowa do rzeczywistości – Jana Pawła II integralna lektura Biblii*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam*, dz. cyt., s. 427-430.

30 S. Szymik, *Jana Pawła II interpretacja Biblii w świetle papieskich homilii gromniczych*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam*, dz. cyt., s. 405.

widzenia egzegetycznego, wniosków. Chodzi o szczególną godność istoty ludzkiej jako stworzonej na „obraz i podobieństwo Boże”, o równą godność mężczyzny i kobiety czy też miłości małżeńskiej jako przewyżczenia ludzkiej samotności. W tym właśnie sensie kobieta stanowi „pomoc” dla mężczyzny (Rdz 2, 18. 20). Tego typu wnioski egzegetyczne są dziś powszechnie obecne w opracowaniach biblistów.

Z drugiej zaś strony polski Papież nie unika w swej egzegezie pojęć wypracowanych przez współczesną filozofię, antropologię i teologię, takich jak: prawdy antropologiczne, osoba, istota ludzka, istota rozumna, byt ludzki, bytowanie w relacji (MD 6 n). Nie stroniąc od tej terminologii, która należy przecież do chlubnego dorobku ludzkiej kultury, poszerza perspektywę refleksji na tematy sformułowane w Piśmie Świętym. Nade wszystko jednak kieruje się motywacją duszpasterską. Odwołując się bowiem do nauczania Pisma Świętego, pragnie ukazać wartość i godność człowieka, aby w ten sposób przeciwstawić się instrumentalnemu traktowaniu ludzi przez niektóre systemy polityczne, a zwłaszcza zachłanny kapitalizm.

Bibliografia

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z komentarzami św. Jana Pawła II w przekładzie z języków oryginalnych opracował biskup Kazimierz Romaniuk*, Kraków 2014.
- Garbarz A., *Przestanki biblijne „Ewangelii pracy” według encykliki Jana Pawła II Laborem exercens w: U źródeł Mądrości*, red. S. Haręzga, Rzeszów 1997, ss. 119–132.
- Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. 1–15, Kraków 2006–2009.
- Krawczyk R., *Argumentacja biblijna w encyklice Laborem exercens*, „Studia Płockie” 14 (1986), s. 23–32.
- Kudasiewicz J., *Biblijne podstawy encykliki Evangelium vitae*, w: *W stronę ... życia*, red. M. Renkielska, Kielce 1996, s. 34–46.
- Lemański J., *Księga Rodzaju*, cz. I (NKB NT 1/1), Częstochowa 2013.
- Szymik S., *Jana Pawła II interpretacja Biblii w świetle papieskich homilii gromnicznych*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam. Księga pamiątkowa Stowarzyszenia*


- Bibliistów Polskich ku czci Ojca świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 392–406.
- Witczyk H., *Jan Paweł II – promotor przełomu w biblistyce katolickiej XX wieku*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam, Księga pamiątkowa Stowarzyszenia Bibliistów Polskich ku czci Ojca świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 407–424.
- Wronka S., *Od słowa do rzeczywistości – Jana Pawła II integralna lektura Biblii*, w: *Ioannes Paulus II – in memoriam, Księga pamiątkowa Stowarzyszenia Bibliistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 425–456.
- Ziemia W., *Starotestamentalne uwarunkowania encykliki Jana Pawła II o pracy ludzkiej *Laborem exercens**, w: *Posłaniec Warmiński 1983*, s. 172–178.

ks. Wiesław M. Alicki

 <https://orcid.org/0000-0002-0302-5030>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Doskonały w Chrystusie (Kol 1, 28). Poznanie Boga i Jego woli jako istotne punkty współpracy człowieka z Bogiem w dążeniu do doskonałości w Liście do Kolosan

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.08>

Do dziś stanowi trudność określenie, przeciw komu występuje autor Listu do Kolosan¹. Tylko polemiczny profil Listu i gama zagrożeń, którym się autor przeciwstawia, nie budzą niczyich wątpliwości². Wśród tych zagrożeń znajduje się skutecznie zaszczepiony przez kogoś pomysł ascezy (2, 16. 23) opartej na „wierutnym oszustwie” (2, 8), czyli z pewnością niemającej w perspektywie efektu piękna człowieczeństwa na miarę Chrystusa (Ef 4, 13).

Forma epistolarna i zastosowanie liturgiczne

Rozkład materiału w tym Liście jest podporządkowany nie tylko potrzebom polemicznym, ale też formie epistolarniej³. List to nie traktat, gdzie

1 Por. *Paulus Handbuch*, hrsg. F. W. Horn, Tübingen 2013, s. 528. Przegląd prób interpretacji zob. I. K. Smith, *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*, London–New York 2006, s. 19–37.

2 Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006, s. 137–142.

3 Jej związłe omówienie i przegląd literatury zob. H.-J. Klauck, *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998, s. 241–243.

by treści były prezentowane w układzie logicznym według zależności obowiązujących między poszczególnymi tezami. Tu punktami decydującymi o kompozycji treści są:

1. odbiorca listu, któremu autor chce skutecznie kształtować lub korygować poglądy i zmotywować go do wysiłku moralnego;
2. bieg myśli samego autora, który, wpatrując się w obrany cel, ubiera te myśli w słowa.

Spontaniczność, słusznie kojarzona z literaturą epistolarną, nie musi iść w parze z brakiem dyscypliny czy to w prowadzeniu wątku, czy to w doborze form literackich. Warto wziąć też pod uwagę, że najprawdopodobniej w momencie pisania tego Listu Kościół już od lat odczytuje pisma apostołskie podczas liturgii i że z tym zamiarem ten List mógł być pisany⁴.

Temat naszej ekspozycji

Z polemicznego i epistolarnego ciągu wielu myśli Listu chcemy wyeksponować tę, którą sformułowaliśmy powyżej w podtytule, a którą podejmuje autor we fragmencie 1, 9–12 i dopełnia w 2, 2.

Tytuł – choć jako cytat pochodzi z innego miejsca Listu – wskazuje na cel współpracy człowieka z Bogiem, jakim jest doskonałość człowieczeń-

4 Trudno się oprzeć sugestii N. W. Lunda wiążącej staranność kompozycji Listu z przewidywanym jego liturgicznym zastosowaniem; N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiasmic Structures*, Peabody 1992 (reprint 50 lat od 1. wyd. i 38 lat od śmierci autora), s. 215.

Na boku pozostawiamy kwestie autorstwa Listu do Kolosan, określenia jego gatunku literackiego oraz relacji do (np. jako pierwowzoru czy komentarza) Listu do Efezjan. Jest nam wprawdzie bardzo bliskie stanowisko E. Nordena, który pod wpływem lektury komentarza H. von Soden i rozmów z U. Wilamowiczem-Moellendorffem z przeciwnika Pawłowego autorstwa Listu do Kolosan stał się jego zwolennikiem; zob. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig–Berlin 1913, s. 251 przyp. 1. Mimo to kwestia autorstwa nie ma większego wpływu ani na kompozycję tekstu, ani na zawartą w Liście teologię, wręcz jest wobec nich zasadniczo wtórna, a w tym miejscu mogłaby zmienić nasze nastawienie do tego Listu jedynie od strony emocjonalnej.

stwa, podczas gdy poznanie woli Boga oraz Jego samego stanowi dla tego celu *conditio sine qua non*. Stąd racja jego tu zastosowania.

Ekspozycja potrzebuje tła

Współpraca człowieka z Bogiem to problem szeroki, obejmujący wiele – *sit venia verbo* – obszarów. Wachlarz obszarów tej współpracy będzie się rozpościerał – patrząc od strony formalnej – od konkretnego aktualnego działania aż do odniesienia wobec wydarzenia zbawczego, osoby lub instytucji.

Tytułem tym – „współpraca” – można by z powodzeniem objąć całą historię zbawienia. Te jej aspekty, które podejmuje List do Kolosan, spróbujemy wydobyć z tekstu i pogrupować. Zarysujemy tym samym kontekst teologiczny wezwania do doskonałości i jego realizacji, żeby dopiero na tym tle opisać istotne punkty tej współpracy w myśli autora Listu. Nazwijmy ten zarys drugim planem (A).

Z kolei przegląd tekstów o poznaniu Boga i Jego woli na kartach Starego i Nowego Testamentu – z konieczności pobieżny – oraz krótkie omówienie kwestii poznania i ascezy w świecie „pozabiblijnym”, a ściślej w dwóch kierunkach etycznych czasów Nowego Testamentu, będą miały takie cele: po pierwsze, otworzą przed nami perspektywę, która pozwoli nam odnaleźć miejsce omawianego przez nas fragmentu i prezentowanego w nim ujęcia w środowisku myślowym tamtego czasu – i to właśnie skłania nas do utworzenia osobnego działu w tym opracowaniu. Po drugie, zanim wykorzystamy te dane do sformułowania wniosków syntetycznych, dostarczą nam one niezbędnych przesłanek do ustalenia zakresu semantycznego terminu *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ* z w. 9. Dział ten nazwiemy planem trzecim (B).

Dla pożytku Czytelnika przy omówieniu tekstów Nowego Testamentu, tam gdzie warto naszym zdaniem mieć tekst przed oczyma, zamieścimy przywoływane fragmenty w oryginale, by oszczędzić szukania w wydaniu greckim.

Na pierwszym planie (C) zajmiemy się analizą fragmentu 1, 9–12: jego strukturą, zakresem terminów i miejscami równoległymi.

A. Drugi plan: Współpraca z Bogiem w Liście do Kolosan

W tle zaraz na drugim planie należy wskazać stan człowieka nieodkupionego i pozycję Chrystusa (1). Kolejny to wymiar eklezjalny, w którym się dokonuje udoskonalenie człowieka (2). Wreszcie – mieszczący się w tym Kościele, a mający odniesienie do Chrystusa: program doskonałości (3).

1. *Termini a quo* i *ad quem* historii zbawienia

Tu da się wskazać w myśli autora dwa miejsca skrajne. Pierwsze z nich to kondycja człowieka nieodkupionego, drugie – centralna wobec wszystkiego pozycja Chrystusa. Uzyskujemy tym samym najogólniejszy kontekst historiozbawczy.

Ci, którzy aktualnie są chrześcijanami, kiedyś podlegli byli władzy ciemności (1, 13)⁵. Skądinąd wiadomo, że władza ta nie jest anonimowa ani bezosobowa: według 2 Kor 6, 14n sprawuje ją Szatan⁶. To władza rzeczywista⁷ i wyswobodzenie się spod jej panowania nie leży w gestii ludzkich możliwości – potrzeba aż mocy Bożej⁸. Użyty tu czasownik *ῥύομαι*, opisujący Bożą interwencję, jest nam dobrze znany z ostatniej prośby *Pater noster*: wyrwać skąds, wyciągnąć, uwolnić, uleczyć⁹.

Adresaci Listu „byli niegdyś obcymi [wobec Boga] i [Jego] wrogami przez sposób myślenia i złe czyny” (1, 21)¹⁰. Obcość i wrogość niemal synonimicznie oddają relację do Boga i Jego ludu. Pierwsze z tych pojęć jest osadzone w realiach Starego Testamentu i dotyczy bardziej formy oddawa-

5 Kol 1, 13: *ἐξουσία τοῦ σκότους*. Para „światło – ciemność” to motyw obecny w myśli Pawłowej. Inne przykłady zestawienia światła i ciemności – biblijne i międzytestamentalne – podaje: E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1961, s. 48 przyp. 2; por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1991, s. 48n; por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 183n.

6 2 Kor 6, 14n: *τίς γάρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία, ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ, ἢ τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστου*.

7 Por. Łk 4, 6 par.; J 12, 31; 14, 30; 16, 11; Dz 10, 38; 1 Kor 2, 6. 8(?); Ef 2, 2; Hbr 2, 14n.

8 Zob. Łk 11, 22 par. Por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 48n.

9 Por. też J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament*, Peabody 1997 (reprint wydania London 1930), s. 565.

10 Kol 1, 21: *ἀπηλλοτριωμένοι καὶ ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*.

nia czci Bogu – por. Ez 14, 5¹¹. Używając pojęcia wrogości z dokładnym określeniem strony formalnej, autor utrzymuje się w nurcie myśli typowej dla objawienia biblijnego: zachowywanie wskazań Boga odnoszących się do sposobu życia człowieka jest warunkiem nieodzownym przyjaźni z Nim (np. J 15, 14; por. Rz 5, 6. 8. 10)¹². Obcość i wrogość – jako biegun przeciwległy wobec stanu, którego punkt istotny nas interesuje – to bezradność i brak wszelkiej nadziei¹³.

Drugie miejsce jest kluczowe i odnoszą się do niego wszystkie wątki poruszane w Liście: to godność Chrystusa jako Stwórcy, wzoru i celu wszystkiego, co istnieje, jako Tego, w którym wszystko osiąga swój sens, i Tego, przez krew którego Bóg wprowadza pokój (1, 20). Opisuje je autor w *Hymnie o prymacie kosmicznym Chrystusa* (1, 15–20)¹⁴, a następnie – wskazując, że to w Nim ukryte są „wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (2, 3) i że w Nim „mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (2, 9; por. 1, 19) oraz gdy wylicza owoce Jego śmierci: pojednanie (1, 22), odpuszczenie grzechów (2, 13n), uzdolnienie do uczestnictwa w dziale świętych (1, 12), uwolnienie spod władzy ciemności i przeniesienie do królestwa Syna (1, 13) i wreszcie triumf nad mocami duchowymi (2, 15).

2. Kościół jako konieczne środowisko naturalne tej współpracy

Kolejny fragment tła – kontekst współpracy z Bogiem – to Kościół¹⁵. Jest on Ciałem, którego Głową jest Chrystus (1, 18), które z tej Głowy jest „za-

11 Zob. A. Jankowski, *Listy więzienne*, Poznań 1962, s. 240. Tam też wykaz paralel starotestamentowych. Por. J. Gnilką, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 89.

12 Religie pogańskie zarówno w czasach Starego, jak i Nowego Testamentu z rzadka wymagały określonej jakości postępowania moralnego, aczkolwiek adresatom Listu mógł być znany pogląd Platona, że „bogom wrogi stanie się niesprawiedliwy, a sprawiedliwy przyjacielem”; Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 45 (352 B). – Podkreślamy ten punkt już tu i jeszcze do niego powrócimy w następnej części tego opracowania.

13 Por. J. Gnilką, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 89.

14 Por. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 66–84.

15 Por. podrozdz. *Die Gemeinde als Ort der Herrschaft Christi und christlicher Existenzverwirklichung*, w: R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 2: Die urchristlichen Verkündiger*, Freiburg–Basel–Wien 1988, s. 81–84.

opatrywane, utrzymywane w całości... i rozrasta się Bożym wzrostem” (2, 19) i dla dobra którego autor cierpi (1, 24).

Cechą istotną sięjącego zamęt ascetyczny jest nie tylko wybujała zarozumiałość, ale też rozluźniona więź z Głową Kościoła (2, 18n).

W tym Kościele głoszona jest Ewangelia – prawda o nadziei odłożonej w niebie (1, 5) – i głoszony jest Chrystus wśród napomnień i pouczeń (1, 28). Przejęcie tej nauki o Chrystusie otwiera drogę do postępowania w Nim, do zapuszczenia korzeni, do budowania się na Nim (2, 6n), a Jego słowo ma na wierzących oddziaływać we wszelkich możliwych formach i przy wszelkich okazjach (3, 16).

W tym też Kościele udzielany jest chrzest, dający udział w Chrystusowej Pełni (2, 10), stanowiący Chrystusowe obrzezanie – wyzbycie się grzesznego ciała (2, 11), dający udział w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (2, 12n; 3, 1) i zobowiązujący do zadania śmierci temu, co przyziemne w członkach (3, 5). Ochrzczony jako powstały z Chrystusem z martwych ma szukać tego, co w górze (3, 1–2), i czeka na niego chwała, gdy się ukaże Chrystus (3, 4).

We wspólnocie Kościoła wierzący powinni się też wytrwale modlić i czuwać wśród dziękczynienia (4, 2).

3. Powołanie do doskonałości

Program – bo tak go chyba należy nazwać – doskonałości moralnej chrześcijanina ma mieć ściśle odniesienie do Chrystusa (2, 6n; 3, 1n) i ma się „mieścić” w Kościele zespolonym ze swą Głową (2, 19). Bynajmniej nie ma on być owocem pobożnej domorosłej pomysłowości (2, 20–23, zwł. 23). Jest skierowany do wszystkich, tak jak do wszystkich zwraca się Boża oferta zbawienia (1, 28). W szczegółach obejmuje on takie aspekty człowieka, jak: charakter, układy społeczne i relację do Boga (3, 5 – 4, 6), a najogólniej – choć nie ogólnikowo – tak określa swój cel: doskonały w Chrystusie (1, 28)¹⁶, znający Boga w Jego tajemnicach (1, 10; 2, 2. 15nn; 3, 10) i cały czas w Kościele (2, 2)¹⁷.

16 1, 28: *τέλειος ἐν Χριστῷ*.

17 2, 2: *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ*. Przekład słowa *συμβιβασθέντες* stanowi trudność. Jeśli przyjmiemy znaczenie „zjednoczeni, zespoleni”, wówczas wymiar eklezjalny

W tym programie doskonałości chrześcijanina przewiduje się również miejsce dla kierownika. Ma głosić słowo, upominać i uczyć (1, 25–29), ofiaruje swoje cierpienia w jedności z Kościołem (1, 24), modli się (1, 3. 9) i o modlitwę prosi (4, 3n).

B. Trzeci plan: Poznanie Boga i woli Bożej oraz asceza w myśli biblijnej i prądach etycznych czasów Nowego Testamentu

Bieg naszych poszukiwań będzie wyglądał następująco: najpierw poświęcimy naszą uwagę problematyce poznania w Starym Testamencie (1), potem pogrupujemy teksty nowotestamentowe podejmujące tematy poznania woli Bożej i Boga lub Chrystusa (2). W ostatniej części zajmiemy się poznaniem i ascezą w dwóch prądach etycznych w czasach początków Kościoła – w stoicyzmie i epikureizmie (3).

1. Specyfika poznania w tradycji starotestamentowej

Poznanie to obok decydowania najważniejsza właściwość ludzkiego ducha. Była ona tak droga Grekom, którzy pragnęli poznać ἀρχή, zasadę całej rzeczywistości. Ich spadkobierca – chrześcijańskie średniowiecze – też chce poznać: Boga i duszę¹⁸. Grecki sposób myślenia położył fundamenty nauce, a wprzęgnięty przez chrześcijaństwo w parę *fides et ratio* przysłużył się wydatnie realizacji drugiego z Bożych nakazów: by czynić sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28) – wytyczył światu drogi rozwoju cywilizacyjnego.

Żydzi tymczasem skierują poznanie w inną stronę: wprawdzie i tu „poznać” to „rozumieć, znać się na czymś i doświadczać”, jednak inny jest cel: nie jest nim poznanie dla niego samego, lecz zrozumienie rzeczy i sku-

jest bardziej czytelny. Jeśli nie (a takie rozwiązanie proponuje A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 254: „pouczeni, wykształceni w miłości” – i tę miłość odnosi do Boga), i tak wolno będzie się tego wymiaru eklezjalnego doszukiwać w występującym tam dopełnieniu *év ἀγάπη*, jako istotnej więzi również międzyludzkiej (por. J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 110), o umocnienie której modli się Kościół w każdej eucharystii.

18 *Deum et animam cupio scire.*

teczność w obejściu z nią. Będzie to rzutować na poznanie Boga: od poznania Jego istoty ważniejsze będą posłuszne uznanie Jego mocy i świadomość Jego oczekiwań¹⁹. *Szukanie Boga* to w pierwszej kolejności pytanie Go o radę²⁰, a Jego znajomość to synonim Bożej bojaźni²¹, czyli bardziej pozostawanie w relacji niż posiadanie pojęcia.

Ten sposób myślenia stawia poznanie istoty Boga na drugim miejscu względem Bożej woli, ale go nie wyklucza. Już na kartach Starego Testamentu czytamy o pragnieniu Mojżesza, by ujrzeć Boga, i o zaskakującym sposobie jego realizacji (Wj 33, 18 – 34, 7)²², o doświadczeniu Eliasza tak inspirującym chrześcijańskich mistyków (1 Krl 19, 11–13), a reprezentującym dziesiątki biblijnych teofanii, czy o wizjach powołania Izajasza (Iz 6, 1–13) i Bożego Rydwanu (Ez 1, 4–28)²³, których śladem pójdzie kiedyś apokaliptyka.

W pierwszej z tych scen (Wj 33, 18 – 34, 7) – w której widoczna jest ważna cecha hebrajskiego sposobu poznawania: słuchanie było ważniejsze niż widzenie²⁴ – „widzialnemu” przejściu Boga towarzyszy komentarz. Ale nie jest to opis istoty Boga, czego by się można spodziewać, lecz *Gnadenformel*: opis tego, jaki jest Bóg wobec człowieka²⁵.

Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę i wierność, 7 zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia (Wj 34, 6n).

19 Por. R. Bultmann, Art. *γινώσκω, γνώσις, ἐπιγινώσκω, ἐπιγνώσις* etc., TWNT I, s. 697, 700.

20 P.-M. Galopin, J. Guillet, hasło: *Szukać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985, s. 937.

21 To typowe dla Księgi Przysłów; por. G. J. Botterweck, J. Bergman, Art. *יָדָע, yādā', ..., know*, TDOT V, s. 466.

22 Wj 33, 18 LXX: *δεῖξόν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν*. Czy podobieństwo prośby Filipa w J 14, 8 do greckiego brzmienia prośby Mojżesza (*δεῖξόν*) jest przypadkowe?

23 Por. Ez 10, 1 oraz Wj 24, 10 (wspólny motyw szafiru) // Pwt 4, 15.

24 Por. R. Bultmann, Art. *γινώσκω*, dz. cyt., s. 697.

25 Por. C. Dohmen, *Exodus 19–40*, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 354.

Konsekwentnie w związku z poznaniem istoty Boga w Starym Testamencie należy przywołać teksty Wj 33, 20²⁶, Sdz 6, 22n i 13, 22n²⁷. Zapisują one przekonanie, że nie da się zobaczyć Boga i nadal żyć. W tych dwóch ostatnich: Gedeona uspokaja Anioł Pana/Pan, Manoacha zaś – małżonka.

Niech ukoronowaniem tego przeglądu będzie dramatyczne wezwanie Boga do poznawania Go w Oz 6, 6:

Miłości (דַּחַק, *ἐλεος*) pragnę, nie krwawej ofiary,
poznania Boga (דַּעַת אֱלֹהִים, *ἐπίγνωσιν θεοῦ*) bardziej niż całopaleń.

Znamienna jest równoległość terminów oddających miłość i poznanie, co w skrócie można ująć, że znajomość Boga to naśladowanie Go²⁸. Myśl tę spotkamy rozwiniętą w Pierwszym Liście św. Jana.

2. Poznanie woli Bożej i Boga/Chrystusa na kartach Nowego Testamentu

W czasach początku Kościoła myśl biblijna już od trzech wieków posługuje się językiem greckim dla swego wyrazu (Septuaginta). Stąd hebrajskie terminy opisujące rozmaite aspekty poznania będą miały swoje utarte greckie odpowiedniki²⁹. O ile wtedy dla dwujęzycznego Żyda, wierzącego w Chrystusa, była to podczas pisania wygoda, o tyle dziś dla komentatora – niekiedy trudność: to, w jakim języku autor pisał, jest oczywiste, ale to,

26 Sama bliskość Boga w świątyni może być niebezpieczna dla kapłanów, zob. Kpł 16, 1n, 13, nie mówiąc już o dotknięciu Arki Bożej przez nie-lewitę, zob. 1 Krn 13, 9–11.

27 Por. W. Groß, *Richter*, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 413; tam też miejsca paralelne i literatura.

28 Tekst ten cytuje Jezus w Mt 9, 13; 12, 7, ale warto go mieć w pamięci również przy lekturze dialogu Filipa z Jezusem (J 14, 8–10) – zob. niżej.

29 Szczegółowe analizy semantyczne zob. R. Bultmann, Art. *γινώσκω*, dz. cyt., s. 688–719; E. Schütz, E. D. Schmitz, L. Coenen, Art. *Erkenntnis, Erfahrung*, TBNT⁹, s. 241–258; tam też liczne przykłady zastosowań. Wyczerpujący przegląd terminologii greckiej dotyczącej poznania w Nowym Testamencie zob. J. P. Louw, E. A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1, New York 1989, s. 325–346, 380–388 (domeny: 27. Learn; 28. Know; 32. Understand). Zob. też: G. J. Botterweck, J. Bergman, Art. *יָדָא, ..., know*, dz. cyt., s. 453n; T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids 1998, s. 39, s.v. *דַּעַת*.

w jakim myślał – już nie, i w związku z tym ilekroć jest mowa o poznaniu, trzeba uważnie odczytać kontekst, czy nie będzie tam konotacji moralnej, czyli poznania zasad postępowania (np. Flm 1, 6 czy 2 P 1, 5).

W *Corpus Paulinum* temat poznania woli Bożej i poznania Boga lub Chrystusa napotkamy wielokrotnie. Tu najpierw przytoczymy miejsca, gdzie oprócz tematyki występuje również podobne słownictwo³⁰. Po jednej stronie należy wymienić grupę paralel, które dotyczą poznania woli Bożej: np. Rz 12, 2³¹; 15, 14³² oraz Ef 5, 15–17³³. Po drugiej stronie wyróżniają się teksty: Rz 1, 20n³⁴ (por. 1, 18); Ef 1, 15–17³⁵; 4, 13³⁶ i Flp 3, 7–12³⁷, gdzie przedmiotem poznania jest Bóg lub Chrystus.

Osobną grupę w *Corpus Paulinum* tworzą teksty, gdzie poznanie będzie mieć za swój przedmiot prawdę – choć zapewne nie jako *adaequatio rei et intellectus* – synonim Ewangelii: 1 Tm 2, 4; 4, 3; 2 Tm 3, 7; Tt 1, 1; Hbr 10, 26. Każdorazowo użyty jest albo rzeczownik *ἐπίγνωσις*, albo czasownik *ἐπιγινώσκω*.

30 Por. F. O. Francis, J. P. Sampley, *Pauline Parallels*, Minneapolis 1992, *ad loc.*; R. Reuter, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments, Teil I: Kolosser-, Epheser-, II. Thessalonicherbrief*, Frankfurt am Main 1997, *ad loc.*; J. P. Ware, *Synopsis of the Pauline Letters in Greek and English*, Grand Rapids 2010, *ad loc.*

31 Rz 12, 2: εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ.

32 Rz 15, 14: πεπληρωμένοι πάσης [τῆς] γνώσεως, δυνάμενοι...

33 Ef 5, 15–17: Βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε μὴ ὡς ἄσοφοι ἀλλ' ὡς σοφοί [...] συνίετε τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.

34 Rz 1, 20n: γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠυχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.

35 Ef 1, 15–17: ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῶν ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ...

36 Ef 4, 13 to fragment serii celów Kościoła i aktywności Chrystusa w nim, gdzie występuje też poznanie Syna Bożego (εἰς τὴν ἐνότητα ... τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ). Ważne jako paralela dla naszego tematu jest zakończenie tej serii wskazaniem na ukierunkowanie wszystkiego ku Chrystusowi jako Głowie w w. 15.

37 Zwł. Flp 3, 8: ἠγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου; oraz 3, 10: τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ.

Również osobno należy przywołać dwa teksty: Flm 6³⁸ oraz Flp 1, 9–11³⁹. W pierwszym z nich poznanie dotyczy dobra moralnego, jakie należy spełniać z racji przynależności do Chrystusa. Drugi tekst przez użycie równoległe *ἐν ἐπιγνώσει* razem z *πάσῃ αἰσθήσει εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα* pozwala się zakwalifikować albo jako paralelny do Flm 6, jeśli *αἰσθησις* uznamy za pleonazm w parze z *ἐπίγνωσις*, albo jako paralelny do tekstów z 2 Listu św. Piotra z poniższej grupy.

Poznanie Chrystusa to będzie ważny temat w 2 Liście św. Piotra, powiązany z wysiłkiem moralnym, zob. 1 P 1, 2. 3. 5. 6. 8. 14. 16; 2, 20. 21; 3, 18. W połowie tych tekstów występuje *ἐπίγνωσις* albo *ἐπιγινώσκω*.

Podobnie w 1 Liście św. Jana poznanie to temat wiodący, integrujący obydwa wymiary. Słowem kluczowym jest *γινώσκω*, a poznanie dotyczy: Boga (2, 13n; 5, 20); zjednoczenia z Nim (2, 6; 3, 24; 4, 13); Ducha Bożego (4, 2) i ducha prawdy (4, 6); miłości Bożej (3, 16); godności dzieci Bożych (3, 1) i tego, że są z prawdy (3, 19); miłości bliźniego (5, 2) oraz nadejścia ostatniej godziny (2, 18). Prawdziwość poznania Boga określają kryteria moralne: zachowywanie przykazań (2, 3) i praktykowanie miłości (3, 18n); a grzech świadczy o braku poznania Boga (3, 6).

W tradycji synoptycznej zdecydowaną przewagę mają wypowiedzi Jezusa o poznaniu dobra i zła (np. ludzie powinni poznawać je sami z siebie: Łk 12, 56⁴⁰) oraz realizacji woli Boga lub nauki Chrystusa (np. o realizację tej woli należy prosić Ojca w sztandarowej modlitwie chrześcijan: Mt 6, 10⁴¹; wzywaniu Jezusa ma towarzyszyć wypełnianie woli Ojca: Mt 7, 21⁴²; budowa na skale: Mt 7, 24⁴³; wypełniający wolę Bożą jest krewnym Jezusa: Mt 12, 50⁴⁴; odplata eschatologiczna będzie na miarę znajomości woli

38 Flm 6: *ὁπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεως σου ἐνεργῆς γένηται ἐν ἐπιγνώσει παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν εἰς Χριστόν.*

39 Flp 1, 9–11: *προσεύχομαι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης...*

40 Występują tu czasowniki *δοκιμάζω* – „badać, doświadczać” (por. Rz 12, 2) i *κρίνω* – „rozsądzać, rozróżniać”.

41 Mt 6, 10: *γενηθήτω τὸ θέλημά σου.*

42 Mt 7, 21: *υπερβαίνοντες τὴν ἐπιγνώσιν τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς τοῦ οὐρανοῦ.*

43 Mt 7, 24: *ὁ ἀκούων τῶν λόγων τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ποιῶν αὐτά, ὁμοιωθήσεται τῷ κτήντι τοῦ κτισθέντος ἐπὶ τοῦ βράχου.*

44 Mt 12, 50: *ὅστις γὰρ ἀν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου.*

Bożej: Łk 12, 47⁴⁵) nad wypowiedziami o poznaniu Boga („Nikt nie zna Ojca...”: Mt 11, 27⁴⁶). Oczywiście sprawy Boże i tego, jaki Bóg jest, tłumaczy Jezus przeważnie w przypowieściach, gdzie słownictwo związane z poznawaniem nie występuje, ale wiedza o Bogu jest przekazywana jak nigdzie indziej.

Wreszcie w Czwartej Ewangelii uwagę zwracają teksty o wprowadzie innym słownictwie, gdzie jednak temat realizacji woli Bożej jest związany z poznaniem Jezusa. Wypełnianie Jego przykazań uzna Jezus za wyraz miłości do Niego. Odwzajemni się nie tylko miłością, ale i objawieniem siebie (J 14, 21). Z kolei zapraszając do przyjaźni ze sobą, wskaże Jezus jej dwa istotne punkty: wpieryw powie o wypełnianiu tego, co On przykazuje, a dopiero potem o oznajmieniu o wszystkim, co usłyszał od Ojca (J 15, 14n).

Potwierdzeniem tego, że istniało zainteresowanie poznaniem istoty Boga, będzie zastrzeżenie w *Prologu Janowym*, że Boga nikt nigdy nie oglądał (J 1, 18; por. 5, 37; 6, 46), oraz prośba Filipa: „Panie, pokaż (*δείξον*) nam Ojca, a to nam wystarczy” (J 14, 8)⁴⁷. Charakterystyczna będzie odpowiedź: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył i Ojca” (J 14, 9⁴⁸; por. 8, 19) – równie zaskakująca, jak w Wj 34, 6n, a znajdująca swój komentarz w 1 J 4, 8. 16: „Bóg jest miłością”.

Warto wskazać jeszcze dwa teksty z tej tradycji. Zanim Jezus zadeklaruje: „Ja żyję ze względu na Ojca (*διὰ τὸν πατέρα*)” (J 6, 57), tak odpowie uczniom na zaproszenie do posiłku: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę (*ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα*) Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34).

45 Łk 12, 47: ὁὐν νισζυέσνυ σλугα το ὀ γνὸς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἔτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ.

46 Mt 11, 27: Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃ ἔαν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

47 R. Schnackenburg za trudne uznaje rozstrzygnięcie, czy chodzi tu o zainteresowania żydowskich mistyków, chrześcijańskich gnostyków czy może powszechną wówczas tęsknotę; por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 1992, s. 77. Czy greckie imię Apostoła (*Φίλιππος*) tylko przypadkowo wiąże się z takim sposobem myślenia? Czy tak jak w rozmowie z Nikodemem konfrontują stanowiska Synagoga i Kościół, może i tu konfrontują swe spojrzenia chrześcijaństwo i ówczesne prądy?

48 J 14, 9: τοσοῦτω χρόνω μεθ’ ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἔωρακώς ἐμέ ἐώρακεν τὸν πατέρα.

Drugi to tekst z tzw. Modlitwy Arcykapłańskiej, gdzie mowa o mierze wiecznego szczęścia: „A to jest życie wieczne: aby znali (*ἵνα γινώσκωσιν*) Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3).

3. Poznanie i asceza w stoicyzmie i epikureizmie

Początki Kościoła to czas, kiedy to wysiłek ascetyczny ma swoje miejsce w świadomości społecznej i ma swoich wybitnych reprezentantów⁴⁹. Chrześcijaństwo ze swym wezwaniem kierowanym do człowieka, by formował samego siebie, nie będzie osamotnione – wręcz przeciwnie. Znajdzie ono podatny grunt stale urabiany przez grecką *pajdeję*, spotka również tętniące życiem i mające długie tradycje prądy filozoficzne/ruchy społeczne ze swymi teoretykami, bogatą literaturą i metodologią.

Dla naszych celów – by zarysować tło dla istotnego punktu współpracy z Bogiem w moralnym wysiłku chrześcijanina w ujęciu Listu do Koloosan – z zadziwiającego nas dziś bogactwa kierunków hellenizmu tamtej doby wybierzemy dwa, które jako jedyne *expressis verbis* wymienia Nowy Testament: stoicyzm i epikureizm. Z pewnością pożyteczne byłoby przywołać tu Filona z Aleksandrii, przeglądnać pisma hermetyczne czy porównać oferty zdobywających wówczas coraz większą popularność religii misteryjnych. Tam wszędzie poznanie pod pewnymi względami bliskie jest ujęciu chrześcijańskiemu i też wobec nich chrześcijaństwo okazało się być skuteczną konkurencją. Tam też rozbrzmiewa wyraźna zachęta do wysiłku ascetycznego. Niemniej akurat te dwa wybrane kierunki – może dlatego, że tak bardzo pesymistyczne – dostarczą nam kontrastu dla wydobycia specyfiki poznania w naszym Liście.

a. Stoicyzm

Stoicyzm to system filozoficzny i jednocześnie szkoła zapoczątkowana ok. roku 300 przed Chr. wraz z przybyciem do Aten Zenona z Kition (336–264

49 E. Schweizer, *Askese nach Kol 1, 24 oder 2, 20f?*, w: *Neues Testament und Ethik*, hrsg. von H. Merklein, Freiburg–Basel–Wien 1989, s. 342.

przed Chr.). To nieprzerwany, mający ogromny wpływ na postawy życiowe, nurt myśli trwający niemal pięćset lat. Za ostatniego wybitnego przedstawiciela zwykło się uważać Marka Aureliusza (121–180). Jako najpopularniejszy prąd schyłku republiki i początków cesarstwa, „stoicyzm uitorował drogę chrystianizmowi w daleko wyższym stopniu niż jakkolwiek inna filozofia starożytna”⁵⁰.

Poznanie w stoicyzmie ma znaczenie praktyczne. Skoro wszystkim rządzi boski rozum (Opatrzność=Przeznaczenie), z pomocą logiki należy odkrywać rozumne prawidła tego zarządzania, by rozumnie im się podporządkować. Pragnienie zrozumienia i poddania się tej boskiej koncepcji rządów światem będzie towarzyszyć stoicyzmowi na wszystkich etapach jego rozwoju mimo rozmaitych przesunięć akcentów, a wyraz tego znajdujemy w dwóch, odległych od siebie czasowo o dwa wieki, tekstach – autorstwa Kleantesa i Seneki.

Kleantes (331–232), drugi scholarcha Stoi, w swym *Hymnie do Zeusa*⁵¹ najpierw wychwala roztropne rządy tego boga, następnie ubolewa nad ludzką głupotą i podłością ignorującą powszechne boskie prawo (w. 24: θεοῦ κοινὸν νόμον). Wreszcie prosi Zeusa jako ojca o wyrwanie ludzi z opłakanej nieświadomości (w. 33: ῥύου ... ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς) i sprawienie, by uzyskali znajomość planów, według których wszystkim sprawiedliwie zarządza (w. 34n: δὸς ... κυρῆσαι γνώμης, ἧ ... πάντα κυβερνᾷς).

Lucjusz Anneusz Seneka (ok. 4 przed Chr. – 65 po Chr.), wybitny przedstawiciel rzymskiego stoicyzmu, choć nieskuteczny wychowawca Nerona, w *Liście CVIII* do Lucylusza podejmuje temat zainteresowań naukowych i studiów i tak konkluduje:

Lecz abym i ja sam, zdążając do czego innego nie stał się nagle badaczem starożytności lub językoznawcą, przypominam, że słuchanie i czytanie filozofów powinno mieć na

⁵⁰ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 455. Wydanie to na s. 445–455 zawiera osobne studium stoicyzmu.

⁵¹ J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae 323–146 A. C. Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum*, Oxonii 1970, s. 227n. Na język polski utwór ten przekładali T. Zieliński, I. Krzemicka-Krońska, M. Maykowska, W. Appel, A. Drozdek. Cytatem z tego hymnu posługuje się Paweł w Mowie na Areopagu (Dz 17, 28).

celu szczęśliwe życie. Chodzi nie o to, żebyśmy wylawiali tam starodawne lub nowo wynalezione wyrazy, wychwytywali zbyteczne przenośnie i krasomówcze zwroty, lecz o to, byśmy polowali na mogące nam przynieść pożytek wskazania, na wzniosłe i dodające otuchy wypowiedzi, które niebawem przekształciłyby się w rzeczywistość. Uczmy się ich tak, by to, co było jedynie zbiorem słów, wcieliło się w uczynki. Nikt zaś, jak sądzę, nie przysłużył się ogółowi śmiertelników gorzej niż ci, którzy nauczyli się filozofii niczym jakiegoś sprzedajnego rzemiosła, którzy inaczej żyją, a inaczej nauczają, jak żyć należy⁵².

Zarówno psychologia średniego stoicyzmu, jak i aretologia Seneki będą rozwijane w celach jak najbardziej ascetycznych: opanowanie władz duszy prowadzi do spokojnego poddania się wyrokom Przeznaczenia, które zaplanowało bieg wydarzeń jako najlepszy z możliwych. Wolny wybór ma zapewnić człowiekowi miejsce po jednej z dwóch stron – szczęście jest tylko po tej pierwszej:

Chętnych wszak ludzi za sobą los wiedzie, niechętnych zaś wlecze⁵³.

b. Epikureizm

Epikureizm w interesujących nas czasach był kierunkiem liczącym się, jednak nie aż tak popularnym jak stoicyzm: „nigdy nie był on czymś więcej niż poglądem mniejszości”⁵⁴. W materialistycznym poglądzie na świat był bardzo bliski stoicyzmowi, natomiast wartość poznania i rozumienia rzeczywistości widział w odniesieniu do śmierci: szczęśliwy może być tylko człowiek pozbawiony złudzeń i przesądów, a nie mający się nadzieję życia po jego zakończeniu. Cnota podporządkowana jest szlachetnej przyjemności, ma jednak odcień bardzo pragmatyczny: życie rozumne i poprzestawanie na rzeczach koniecznych ujmuje zmartwień⁵⁵.

Tak pisze Epikur (341–270 przed Chr.) w liście do Menoikeusa:

52 Seneka, *Listy moralne*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 580 [Ep. CVIII, 35n].

53 *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Seneka, *Listy moralne*, dz. cyt., s. 568 [Ep. CVII, II].

54 V.J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Warszawa 1994, s. 40.

55 Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 27n.

Przyjemność, którą mamy na myśli, charakteryzuje nieobecność cierpień fizycznych i brak niepokojów duszy. [...] trzeciwy rozum (*νήφων λογισμός*), dociekający przyczyn wszelkiego wyboru i unikania, odrzucający czcze domysły, owo źródło największych utrapień duszy. Z tego wszystkiego mądrość (*φρόνησις*) jest początkiem wszelkiego dobra i dobrem najwyższym, a wskutek tego jest cenniejsza nawet od filozofii, jako źródło wszystkich innych cnót. Ona nas uczy, że nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie, i na odwrót, że nie można żyć mądrze, pięknie i sprawiedliwie, jeśli się nie żyje przyjemnie. Wszak cnoty tworzą wraz z przyjemnym życiem naturalną jedność i życie przyjemne jest od nich nieodłączne⁵⁶.

C. Pierwszy plan

Porządek naszych zabiegów egzegetycznych będzie tu następujący. Najpierw (1) spróbujemy odkryć punkty konstrukcyjne fragmentu 1, 9–12. W ramach tych poszukiwań chwilę zatrzymamy się (2), by określić cezurę dla biegu myśli między wersami 11 i 12, po czym zamieścimy tekst grecki (3) w układzie i interpunkcji, jakie wydają nam się odpowiadać zamiarom autora Listu. Dość rozległy punkt (4) obejmie omówienie poszczególnych fraz składających się na ww. 9c–12. Na końcu zajmiemy się analizą, samym przedmiotem modlitwy autora z w. 9b.

1. Struktura fragmentu 1, 9–12

Przyjmijmy wstępnie jako punkt wyjścia, iż cały fragment 1, 9–20 nie tylko tematycznie, ale i stylistycznie może stanowić jedną całość do tego stopnia, „że o jakiegokolwiek niezręczności stylistycznej nie może być mowy”⁵⁷ oraz że w zakresie myśli i pojęć – poza tym, co w nich typowe dla chrześcijaństwa – autor czerpał inspirację z hellenistycznej liturgii synagoidalnej⁵⁸.

56 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, s. 648 [x 131n].

57 E. Norden, *Agnostos Theos*, dz. cyt., s. 253.

58 Por. E. Norden, *Agnostos Theos*, dz. cyt., s. 253n; J. H. Moulton, N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek, vol. 4: Style*, Edinburgh 1976, s. 90.

Tekst 1, 9–12 to tylko część zdania, które kończy się dopiero w werse 14⁵⁹. Autor podejmuje przerwana przez dygresję myśl z wersetu 1, 3 o swojej modlitwie za odbiorców Listu. Deklaruje również tu swą modlitwę, precyzując jej przedmiot: o wypełnienie u nich poznania woli Bożej.

Przy próbie wejścia w szczegóły struktury tej części pojawiają się nieoczekiwane problemy. Należy na wstępie przypomnieć, iż starożytne rękopisy biblijne nie zawierają znaków interpunkcyjnych, zdania składowe nie były w żaden sposób oznaczane graficznie, stosowanie *scriptio continua* było powszechną manierą, a ówczesny absolwent szkoły na poziomie średnim doskonale umiał sobie z takim tekstem radzić⁶⁰. Jedynie w niektórych kodeksach wyróżniano początki zdań głównych lub pozostawiano odstępy między zdaniami⁶¹. Interpunkcja w tekście biblijnym jest zasadniczo dziełem współczesnych wydawców tekstu krytycznego i tłumaczy, a przy podziale długich zdań dopasowuje się ona do możliwości percepcyjnych współczesnego odbiorcy.

Kluczem do odkrycia układu pozostałych elementów składowych tego zdania wydaje się być przymiotnik *πᾶς, πᾶσα, πᾶν*, użyty pięciokrotnie w wyrażeniach z przymiškami *ἐν* i *εἰς*.

W tym momencie rodzą się pytania: Czy poszczególne frazy, zarówno rozpoczynające się od przymiśka *ἐν*, jak i od *εἰς*, traktować jako równoległe wobec siebie i odnoszące się bezpośrednio do przedmiotu modlitwy? Czy może – jako wynikające jedna z drugiej? Czy frazy z przymiśkiem *εἰς* w zamiarze autora są wobec siebie równoległe? Czy to tylko przypadek? Czy imiesłowowy też jakoś się ze sobą wiążą?

59 Idziemy tu za sugestią podziału zdań, jaką podsuwa Kodeks Synajski – dzieło posługujących się językiem greckim na co dzień. Choć i ten kodeks nie jest konsekwentny w swoim podziale i niekiedy trudno odnaleźć w nim zasadę. Np. początki kolejnych akapitów zaznacza w wersach 15, 16 i 18b.

60 Por. H.-I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 241n.

61 I tak np. Kodeks Synajski pierwszą literę zdań głównych (NB. pokrywających się niekiedy z całym akapitem) wysuwa na lewe marginesy kolumn. Por. bogaty materiał ilustracyjny: B. M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Palaeography*, New York–Oxford 1991, s. 59–99.

Niewątpliwie obfitość treści odbiera tej konstrukcji wiele z oczekiwanej przez nas zgrabności literackiej⁶² i utrudnia danie odpowiedzi na powyższe pytania.

Gdybyśmy na powyższe pytania mogli dać odpowiedzi pewne, moglibyśmy tym samym właściwie ustawić wszystkie akcenty w procesie poznawania woli Bożej – tak jak zamierzył autor. Ponieważ wiele z tych odpowiedzi pozostanie na stopniu jedynie większego prawdopodobieństwa (bardziej intuicja niż racje), stąd będzie nim obciążona nasza dalsza interpretacja. Przypuszczamy jednak, że margines błędu będzie stosunkowo niewielki⁶³.

Naszym zdaniem wszystkie frazy raczej się odnoszą bezpośrednio do przedmiotu modlitwy autora. Frazy te nie są wobec siebie obce, ale jeśliby miały stanowić łańcuch myśli, to wolno by nam było oczekiwać większej

62 Przy okazji badania struktur literackich może zachodzić ryzyko, że to tylko fantazja współczesnego czytelnika układa treść jak gwiazdy w konstelacje, na miarę oczekiwań uformowanych przez dzisiejsze wyobrażenie o sposobach pisania w tamtej epoce, ale ku prawdopodobnemu zdziwieniu starożytnego autora, gdyby te zabiegi komentatorów zobaczył. Przykładem różnorodności sposobów interpretacji struktury tekstu niech posłużą komentarze Kazania na górze i Prologu Janowego. Gdzie więc leży granica, za którą rozpoczyna się nadinterpretacja? Jedynie poeta rządzi się w takich przypadkach swoimi prawami. Ks. Jan Twardowski – według ustnej relacji o A. Jankowskiego OSB – zapytany o brak znaków interpunkcyjnych w jego utworach miał odpowiedzieć, że nie stawia ich celowo, aby to czytelnik stawiał je tam, gdzie chce. Tymczasem egzegeza wyposażona w bogactwo metod naukowych doprowadza do podobnych skutków: *quot capita, tot sententiae*.

63 Teologiczny temat niniejszego opracowania nie zobowiązuje nas do wchodzenia w szczegółowe dyskusje egzegetyczne i przytaczania wszystkich możliwych argumentów poza niezbędnym minimum. Warto jedynie odnotować trzy pomysły uszeregowania fraz we fragmencie 1, 9–12. E. Lohmeyer widzi tu cztery pary równoległych członów, począwszy od *διὰ τοῦτο*, a skończywszy na *ἐν τῷ φωτί* z w. 12; zob. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 30. N. W. Lund doszukuje się tu konstrukcji chiasycznej, gdzie A to w. 9c, B – w. 10c, a A' – w. 13; zob. N. W. Lund, *Chiasmus*, dz. cyt., s. 208. B. Adamczewski odnajduje tu trzy frazy paralelne, rozpoczynające się od *ἐν* (*ἐν πάσῃ, ἐν παντί, ἐν πάσῃ*), tylko że jego zdaniem nie są one „w strukturze wypowiedzi paralelne”, a poszczególne zdania „tworzą razem jeden ciągły łańcuch myśli: końcowy element frazy poprzedniej syntagmatycznie wprowadza pierwszy element frazy następanej...”; zob. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 174. Z kolei dekonstrukcji całego fragmentu dokonuje G. D. Fee, określając narzuconą przez siebie strukturę jako „easily displayed”; zob. G. D. Fee, *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994, s. 64on.

płynności w przejściach pomiędzy poszczególnymi aspektami wysiłku moralnego czy pomocy Bożej. Paradoks w tym, że do spójnych wniosków możemy dojść zarówno wtedy, gdy łączymy te frazy między sobą, jak i wtedy, gdy odnosimy je bezpośrednio do przedmiotu modlitwy. Ani w pierwszym, ani w drugim przypadku nie musimy dokonywać żadnych nieprzejrzystych zabiegów interpretacyjnych. Podobną, choć dużo bardziej czytelną konstrukcję spotykamy w posądzanym niekiedy o paulinizm I Liście św. Piotra – 1, 3–5⁶⁴ – i temu podobieństwu dajemy się zasugerować.

Zakładamy również zamierzoną równoległość fraz rozpoczynających się przymikiem *εἰς* – do tego skłania nas przeciwstawność znaczeń: *εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν* odnosilaby się do życzliwości również ludzkiej⁶⁵, czyli do wymiaru zewnętrznego i społecznego, podczas gdy *εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν* określałaby stan indywidualny i wewnętrzny człowieka⁶⁶ (choć z zewnętrznym skutkiem).

Wydaje się też słuszne frazę *εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν...* „doprowadzić” aż do datiwu *τῷ πατρὶ*. A to przez analogię do fraz poprzednich, które z wyjątkiem *εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν* zawierały jakąś formę czasownikową – czy to bezokolicznik, czy imiesłów. Wprawdzie cierpliwości z wdzięcznością niekoniecznie musi być po drodze, ale gdy pomiędzy nimi jest wzmianka o radości, przejście od cierpliwości do wdzięczności jest bardziej płynne.

2. Lokalizacja wyrażenia *μετὰ χαρᾶς*, czyli znaczenie (nieistniejącego) przecinka

Naszej uwagi wymaga przecinek (lub kropka), który we współczesnych wydaniach oddziela wyrażenie *μετὰ χαρᾶς* od jednej części frazy, a przypisuje do drugiej. Czy „radość” należy połączyć z „cierpliwością” i „wytrwałością”, czy z „dziękczynieniem Bogu”?

Numeracja rozdziałów i wersów w całej Biblii jest dużym ułatwieniem dla czytelników, stosowanym przez wydawców niezależnie od ich religii

64 Por. W. Alicki, „Duch Chrystusa” (1 P 1, 11). *Pneumatologia chrystocentryczna w Pierwszym Liście św. Piotra*, Kraków 2003, s. 47.

65 Por. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 34; M. Barth, H. Blanke, *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, transl. by A. B. Beck, New York 1994, s. 178.

66 J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 43.

i wyznania. Choć przeważnie rozdziały obejmują całe jednostki tematyczne, a wersy – całe zdania, to nie jest to jednak bezwzględna reguła. Z przypadkiem właśnie od niej odbiegającym mamy do czynienia tu.

Stąd sięgający starożytności mały dylemat, jaki rodzi przyporządkowanie wyrażenia *μετὰ χαράς* z końca wersu 1, 11: wydawcy tekstu krytycznego, tłumacze i komentatorzy albo łączą je ze zdaniem składowym zawierającym się w w. 1, 11⁶⁷, albo – ze zdaniem z kolejnego wersu⁶⁸.

Wobec tak wielu przedstawicieli obydwu stanowisk najlepiej będzie oddać głos samym tekstom biblijnym. Do pozostawienia *μετὰ χαράς* w pierwszej części tego zdania przekonują nas miejsca paralelne, w których „wy-

67 Np. wydania krytyczne: B. F. Westcott, F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek*, New York 1946, *ad loc.*; *Nouum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine secundum Editionem sancti Hieronymi* rec. I. Wordsworth, H. I. White, H. F. D. Sparks, pars II, fasc. V, Oxonii 1887, *ad loc.*; komentatorzy starożytni: Ps.-Hieronim, *In Epistolam ad Colossenses*, PL 30, kol. 853D; Teodoret z Cyru, *Interpretatio Epistolae ad Colossenses*, PG 82, kol. 596C; przekłady: *Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przetłózone przez ks. d. Jakóba Wujka. Dosłowny przedruk z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599*, Warszawa 1950, *ad loc.*; *Listy Św. Pawła Apostoła*, tłum. F. A. Symon, Kraków 1915, *ad loc.*; *The New English Bible with the Apocrypha*, Oxford–Cambridge 1970, *ad loc.*; komentatorzy współcześni: P. Pokorný, *Colossians. A Commentary*, transl. by S. S. Schatzmann, Peabody 1991, s. 45, 49n; M. Barth, H. Blanke, *Colossians*, dz. cyt., s. 172, 183n (przyp. 53 wylicza innych przedstawicieli obydwu stanowisk).

68 Np. wydania krytyczne: *Novum Testamentum Graece. ... Editio octava critica maior*, rec. C. Tischendorf, vol. II, Lipsiae 1872, *ad loc.* (w aparacie krytycznym do w. 11 wylicza innych starożytnych przedstawicieli obydwu stanowisk); Nestle-Aland28, *ad loc.*; komentatorzy starożytni: Ambrożyjaster, *In Epistolam B. Pauli ad Colossenses*, PL 17, kol. 422B; Ps.-Prymazjusz, *Epistola Pauli ad Colossenses*, PL 68, kol. 652A; Ekumeniusz, *Pauli Apostoli ad Colossenses Epistola*, PG 119, kol. 17A; współczesne przekłady: *The New Jerusalem Bible*, Garden City 1985, *ad loc.*; *Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 1988, *ad loc.*; *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, *ad loc.*; *Biblia Pierwszego Kościoła*, przeł. R. Popowski, Warszawa 2017, *ad loc.*; komentatorzy współcześni: A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 220; J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 44, 46; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 160.

Wydawcy Kodeksu Synajskiego online, opatrujący niektóre jego karty angielskim przekładem, rozwiązali problem salomonowym sądem: umieścili przecinki tak przed, jak i po „with joy”; zob. <http://www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?book=43&chapter=1&lid=en&side=r&verse=11&zoomSlider=0> [dostęp: 22.02.2020].

trwałość” występuje każdorazowo w bliskim kontekście „radości”⁶⁹: Ga 5, 22⁷⁰; Rz 12, 12⁷¹ oraz 1 Tes 1, 3–6⁷². Choć i zdanie przeciwne wskazuje swoje poparcie w bardzo sugestywnej paraleli Pawłowej: Flp 1, 4⁷³.

3. Tekst „rezultatywny”

Typograficznie więc można by przedstawić strukturę interesującego nas fragmentu tekstu następująco⁷⁴:

⁹ Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς, ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν, οὐ παύομεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, ¹⁰ περιπατήσαι ἀξίως τοῦ κυρίου, εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ, ¹¹ ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ, εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς, ¹² εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί...

4. Kłopotliwe frazy paralelne 1, 9c–12

Patrząc na całość 1, 9–20 można odnieść wrażenie, iż frazy rozpoczynające się przyimkami ἐν i εἰς z przymiotnikiem πᾶς, πᾶσα, πᾶν, są kilkoma stopniami gradacji, która celowo zmierza do *Hymnu*. Czy kolejność tych fraz

69 Poniższy zestaw paralel przytaczamy za: P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 50.

70 Gal 5, 22: ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη, μακροθυμία...

71 Rz 12, 12: τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες...

72 1 Tes 1, 3–6: 3 μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου ... τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου [...] 6 Καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἀγίου...

73 Flp 1, 4: πάντοτε ἐν πάσῃ δεήσει μου ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, μετὰ χαρᾶς τὴν δέσιν ποιούμενος. Do tego tekstu odwołuje się E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 38 przyp. 2.

74 Tekst czerpiemy z 28 wydania Nestle-Aland, a opatrujemy interpunkcją odpowiednio do naszych spostrzeżeń.

jako stopni wyznacza jakaś logika? Czy też następują po sobie przypadkowo? Krótka ich analiza (pkty a – e) ułatwi odpowiedź (f).

a) ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου

Para *σοφία* i *σύνεσις* występuje jako nierozłączna wielokrotnie w Starym Testamencie i w literaturze judaistycznej, i w tym duchu należy ją rozumieć tu. W formule tej *σοφία* będzie akcentować stronę praktyczną: roztropność postępowania, podczas gdy *σύνεσις* kładzie nacisk na zrozumienie⁷⁵. Przydawka *πνευματικῇ*, odnosząca się do obydwu tych słów⁷⁶, „stwierdza w nich dar Ducha (*Πνεῦμα*) – a więc charyzmat”⁷⁷.

Od strony składniowej *περιπατῆσαι* jako inf. aoristi może stanowić *infinitivus* albo *finalis*, albo *consecutionis*⁷⁸. Niezależnie, czy opowiemy się za celem, czy za skutkiem, jakie miałby ten bezokolicznik wyrażać, dostrzegamy powtórzenie treści (pleonazm) z poprzedniej frazy. Natomiast niezależnie od spojrzenia na układ fraz między sobą, można ten bezokolicznik odnieść wprost do przedmiotu modlitwy, a można do wcześniejszej pary *σοφία* i *σύνεσις*. Ta pierwsza możliwość nadaje lekkości przynajmniej tej części i ujmuje osobliwości króciutkiej frazie następczej.

Wyrażenie *ἀξίως τοῦ κυρίου* nie jest rzadkością na kartach Nowego Testamentu: znajduje swe paralele w Łk 3, 8; Ef 4, 1; Flp 1, 27; 1 Tes 2, 12 oraz 3 J 6.

b) εἰς πᾶσαν ἀρεσκείαν

Tą frazą przez chwilę zajmowaliśmy się wyżej, przy omówieniu konstrukcji fragmentu, opowiadając się za odczytaniem w niej życziwości i Boskiej,

75 Por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 174n; por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 218. W obydwu komentarzach wykaz miejsc paralelnych.

76 Por. G.D. Fee, *God's Empowering Presence*, dz. cyt., s. 641n; przyp. 29 wylicza podzielających to zdanie komentatorów.

77 A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 218.

78 Por. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1953, s. 447.

i ludzkiej jednocześnie⁷⁹. Światło omawianego tu kontekstu przemawia za naszym wyborem: po raz trzeci odniesienie tylko do Boga/Pana byłoby nieuzasadnionym obciążeniem stylu wypowiedzi kolejną tautologią.

c) ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῶ καρποφοροῦντες καὶ αὐξάνόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ

O ile w listach Pawłowych ἔργον łatwo przywołuje skojarzenie z ἔργα νόμου (np. Ga 2, 16), o tyle analogiczna formuła w 1, 6 odniesiona do wymienionej we wcześniejszym wersie Ewangelii rozwiewa wątpliwości⁸⁰. Ta sama paralela określa jednoznacznie cezurę między dwiema częściami tej frazy.

Użyte w drugiej części wyrażenie τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ zaskakuje czytelnika i kieruje wzrok wyżej, ku przedmiotowi deklarowanej modlitwy. Zastrzegaliśmy, że ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ może oznaczać poznanie Jego wymagań. Tymczasem bliskie sąsiedztwo poznania woli Bożej wyrażonej *expressis verbis* w w. 9 skłania do opowiedzenia się, iż w tym przypadku należy widzieć poznanie Boga.

Osobną kwestią jest forma tego poznania. Czy nie należałoby do tego miejsca odnieść spostrzeżenia, iż chodzi „nie tyle o pełniejsze czy doskonalsze poznanie, ile o poznanie uzyskane przez uwagę skierowaną na daną osobę lub przedmiot”⁸¹? Formalnie *dativus instrumentalis*⁸² mógłby tu więc oznaczać wysiłek uświadomienia sobie bliskości Boga.

d) ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ

Do pierwszej części powyższej frazy można znaleźć w Septuagincie dwa miejsca paralelne pod kątem leksykalnym: Ps 67, 29 LXX; Koh 10, 10. Pod szerszym kątem – składniowym – materiału porównawczego literatura biblijna dostarcza paralel nieco więcej, np. gdy *dativus* wzmacnia znaczenie czasownika: Ps 131, 16; Łk 22, 15; Dz 2, 30; 5, 28; 23, 14; J 3, 29; lub bez tej

79 Por. wyżej przyp. 65.

80 Por. P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 48.

81 J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary*, dz. cyt., s. v. ἐπιγνώσκω, s. 236; por. użycie ἐπίγνωσις w 2 Liście św. Piotra.

82 Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 219.

funkcji: Mt 23, 14; Dz 28, 26; 1 Kor 7, 20; 10, 16; 11, 2⁸³. W samym Liście do Kolosan takich wyrażen znajdujemy trzy: 1, 29; 2, 11 i 2, 19.

Wobec drugiej części tej frazy, rozpoczynającej się od *κατά*... bardzo bliską paralełą wydaje się Ef 1, 19.

Oczywiście, chcąc zachować konsekwencję, można by i tę frazę podzielić, i spróbować część rozpoczynającą się od *κατά* połączyć bezpośrednio z przedmiotem modlitwy: interpretacja byłaby spójna podobnie jak w pierwszej frazie, a do tego uniknęlibyśmy natłoku wyrażen bliskoznacznych, sprawiającego już wrażenie przesady. Jednak do zachowania całości tej frazy skłania nas poniższa paralela, od strony tematycznej najbliższa wobec całości, z Ef 6, 10:

...ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.

Wobec zrozumiałej treści jednego i drugiego tekstu wypada nam się odnieść tylko do dwóch istotnych szczegółów różniących obydwa teksty, pozostawiając na boku również detale konstrukcyjne. W powyższej paraleli umocnienie ma nastąpić *ἐν κυρίῳ*. W analogicznym miejscu w naszym tekście widnieje *ἐν πάσῃ δυνάμει*. Podobnie równolegle występują genetywy *τῆς ἰσχύος* i *τῆς δόξης*. A zarówno *δύναμις*, jak i *δόξα* mają pewną cechę wspólną: przynależność do słownika pneumatologicznego⁸⁴.

83 Por. E. Hofmann, *Ausdrucksverstärkung. Untersuchungen zur etymologischen Verstärkung und zum Gebrauch der Steigerungsadverbia im Balto-Slavischen und in anderen indogermanischen Sprachen*, Göttingen 1930, s. 89; por. F. Blass, A. Debrunner, R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago–London 1961, s. 106n [§ 198].

84 Zob. A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 67; por. F. X. Durrwell, *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium*, Salzburg 1958, s. 106–112. Przy ewentualnym założeniu, że autor Listu do Kolosan posługiwał się tekstem Listu do Efezjan i akurat ten fragment miał przed oczami lub w myśli, gdy pisał frazę *ἐν πάσῃ δυνάμει*..., zabiegi około zmiany datiwu *ἐν κυρίῳ* na *ἐν πάσῃ δυνάμει* i genetywu *τῆς ἰσχύος* na *τῆς δόξης* byłyby znamienne: świadczyłyby o postępującej refleksji teologicznej i dokładniejszej identyfikacji Dokonawcy umocnienia.

e) εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς, εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ

ὑπομονή i μακροθυμία są wobec siebie bliskoznaczne i wobec tego współczesny czytelnik mógłby oczekiwać zabiegu równoległego wobec frazy wcześniejszej, gdzie obok siebie występują δύναμις i δυναμοούμενοι. Tymczasem starożytny czytelnik, dla którego greka była językiem ojczystym, w tych dwóch cnotach usprawniających tę samą władzę duszy, widział dwa różne pola ich działania. Pierwsza z tych cnót to cierpliwość wobec wrogów zewnętrznych, zwłaszcza wrogów wiary⁸⁵. Jednak co do drugiej już starożytni nie byli zgodni. Jedni odnosili ją do wrogów „wewnętrznych” (πρὸς τοὺς ἐξ ὑμῶν) walczących podstępem: znosić ich, a nie dochodzić swego⁸⁶. Nieznający greki Efreem odnosi ją do obietnic Bożych⁸⁷. Starożytny, ale łaciński i nieznany bliżej komentator Ambrozjaster obydwie słowa traktuje synonimicznie i widzi w nich łącznie cierpliwość w znoszeniu złośliwości ze strony niewierzących oraz oczekiwanie Bożego sądu i objawienia majestatu Bożej chwały⁸⁸.

Współczesna egzegeza również nie jest zgodna w interpretacjach, choć nie wykracza poza myśl starożytnych. I tak jedni w ὑπομονή chcą widzieć cnotę eschatologiczną, a w μακροθυμία – społeczną odnoszącą się do życia w Kościele⁸⁹. Dla innych pierwsza to „cnota męczenników” i „postawa żołnierzy”, a druga to „wielkoduszne i wyrozumiałe obchodzenie się z ludźmi skomplikowanymi i nieznośnymi”⁹⁰ lub nawet „poznanie i naśladowanie w Chrystusie samego Boga, cierpliwego względem ludzkich grzechów i ułomności”⁹¹, aż w końcu „przede wszystkim postawa chrześcijanina wyczekującego paruzji”⁹².

85 Por. Teodoret z Cyru, *Interpretatio Epistolae ad Colossenses*, PG 82, kol. 596; Ekumeniusz, *Pauli Apostoli ad Colossenses Epistola*, PG 119, kol. 18.

86 Tak Ekumeniusz, *Pauli Apostoli ad Colossenses Epistola*, PG 119, kol. 18.

87 S. Ephraem Syri *Commentarii in Epistolas D. Pauli Nunc Primum Ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekitkhris Translati*, London 2018 (reprint), s. 170.

88 Zob. Ambrozjaster, *In Epistolam B. Pauli ad Colossenses*, PL 17, kol. 422.

89 Np. P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 49; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt. s. 178n.

90 J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, dz. cyt., s. 43.

91 B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt. s. 179.

92 A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 220.

„Radość jest ukoronowaniem biernego charakteru obydwu cnót i w ten sposób stają się one znakiem obecności Bożej i narzędziami Jego działania...”⁹³, co koryguje w stronę teologiczną komentarz Ps.-Hieronima, ale go nie przekreśla: *Ibi est vera longanimitas et patientia, ubi aliquis gaudet etiam sustinere quod patitur*⁹⁴.

Na pytanie, czy wierni mają być umocnieni do cierpliwości, czy też ta cierpliwość ma mieć związek z poznaniem woli Bożej, wybieramy możliwość drugą, wychodząc z przyjętego stanowiska.

Motyw wdzięczności, która „u Pawła nigdy nie jest jednym z wielu pobożnych odruchów, ale ostateczną racją i ostatecznym celem wiary”⁹⁵, kończy tę listę i przez odwołanie do statusu wierzących wobec Boga jest bezpośrednim wprowadzeniem do *Hymnu*.

Ekskurs I: Kol 1, 9–12 jako tekst trynitarny

Jeśli na fragment 1, 9–12 popatrzymy pod kątem Osób Boskich w nim wzmiankowanych, możemy zauważyć ciekawe zestawienie. W w. 1, 3 autor kieruje swą modlitwę dziękczynną ku Bogu Ojcu Pana naszego Jezusa Chrystusa (τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), a podejmując ją po dygresji, nie zmienia jej Adresata, którego wymienia w w. 9b zaimkiem osobowym i później dopiero w w. 12. Jeśli dopełniacz τοῦ κυρίου z w. 10 odczytamy w świetle wersu 1, 3, byłaby w nim mowa o Chrystusie. Z kolei w pierwszej i czwartej frazie tego zestawu (1, 9c–12) występują czytelne i jednoznaczne motywy pneumatologiczne (πνευματική, δύναμις, δόξα). Widniejącą z kolei we frazie ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ trzeba by odnieść do Boga Ojca. Wprawdzie Nowy Testament nie zawiera systematycznej teologii trynitarniej, ale

93 P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 50.

94 „Tam jest prawdziwa wytrwałość i cierpliwość, gdzie ktoś również cieszy się, że wytrzymuje to, co cierpi”; Ps.-Hieronim, *In Epistolam ad Colossenses*, PL 30, kol. 853D. Brak w tym zdaniu choćby delikatnego akcentu religijnego może być symptomatyczny dla ujęcia pelagiańskiego. We wcześniejszych akapitach tego komentarza wszelka pomoc Boża w pokonywaniu przeciwności, wad lub pokus ogranicza się tylko do oświecenia i lepszego poznania.

95 E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 38.

tekstów w jej duchu nie brakuje ⁹⁶ i ten tekst 1, 9–12 należy do nich zaliczyć.

f) Gradacja czy nużące zestawienie?

Poza frazami rozpoczynającymi się przyimkiem *εἰς* pozostałe nie wchodzą w szczególności i zatrzymują się na najogólniejszym poziomie, gdy chodzi o poznanie, postępowanie, wzrost w dobrem i wsparcie mocą Bożą. Frazy z przyimkiem *εἰς* wskazują dwa przeciwne bieguny: zewnętrzny odbiór postawy chrześcijanina i jego wewnętrzne nastawienie, ale tamtego porządku nie zaburzają. A zatem gradacja zmierzająca ku wdzięczności i dalej – jest czytelna.

Pozostaje nam odpowiedzieć na chyba ostatnie pytanie – o relację tych fraz do przedmiotu modlitwy i tym samym o cel literacki tego zestawienia.

Możliwości wyboru jest niewiele. Mogą one wyznaczać cel pogłębionego poznania, mogą określać jego skutek. Mogą też być z nim synonimiczne, czyli wyjaśniać to, co się mieści w jego zakresie.

Ta ostatnia możliwość jest szczególnie intrygująca. Oznajmienie adresatom o modlitwie mogłoby zakończyć wątek. Tymczasem autor rozwija poszczególne myśli i na pewno nie jest to rozbudowana *Modlitwa wiernych*, pouczająca Boga, co ma zrobić. Jeśli przyjmiemy wspomnianą na wstępie sugestię, iż List był pisany w celach liturgicznych, konsekwentnie moglibyśmy rozumieć ten fragment jako propozycję homiletyczną w odniesieniu do wypowiedzi o modlitwie o napełnienie poznaniem woli Bożej. Że *passus* ten jest jakoś wtórny wobec przedmiotu modlitwy, zdaje się sugerować przede wszystkim *ἐπίγνωσις τοῦ Θεοῦ* z końca w. 10 jako oczywisty zgrzyt stylistyczny z *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ* z w. 9. (Wobec tego wzmiankowana wyżej opinia, że ww. 9–20 to monolit o stylu synagogałnym staje pod znakiem zapytania). Czy mógł to być stenogram czyjejs homilii, np. Pawłowej – spisany w punktach lub utworzony z pamięci po latach przez słuchacza? Nas jednak interesuje przede wszystkim relacja, w jakiej pozostają obydwie fragmenty pod względem zakresu treści. A odpowiedź na tę

96 Np. Mt 28, 19; 1 Kor 12, 4–6; 2 Kor 13, 13; Ef 3, 14–20; 4, 4–6; 2 Tes 2, 13n; 1 P 1, 2; Jud 20n.

kwestię będziemy mogli dać po analizie tego, o co tak modli się autor: *ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*.

5. Analiza w. 9b

a) Dane składniowe

Czynność napełnienia wyrażoną przez *πληρωθῆτε* – 2. os. pl. con. aor. pass. czasownika *πληρώω* – interpretuje się zgodnie jako *passivum divinum*, czyli czynność dokonywaną przez Boga⁹⁷.

Biernik *τὴν ἐπίγνωσιν* można rozumieć na dwa sposoby. Może to być *accusativus obiecti*, będący niezgrabnym śladem wcześniejszego użycia go w zwrocie z czasownikiem w stronie czynnej, albo *accusativus relationis* („*graecus*”), który należałoby tłumaczyć „pod względem poznania”⁹⁸. To drugie rozwiązanie wyraźnie oglądałoby cały zwrot od strony stylistycznej, niemniej od strony przedmiotowej różnica jest niewielka.

b) *πληρώω* w Starym Testamencie

Czasownik *πληρώω* występuje w Septuagincie ponad 120 razy, nie jest więc słowem rzadkim. O ile pod wieloma względami odpowiada naszemu słowu „napełniać”, począwszy od napełniania czymś rąk (np. 2 Krn 29, 31), wypełniania tłoczni (Syr 33, 17), dopełniania miary czasu (np. Kpł 12, 4), spełniania zamysłów (Ps 19, 5 LXX), napełniania radością (Ps 15, 11 LXX), o tyle w interesujących nas kontekstach darmo by go szukać. Jedynie raz jako *compositum* z przyimkiem *ἀνά* opisuje wylewność Prawa – Księgi Przymierza Boga Najwyższego – w obdarowywaniu rozumem (*ὁ ἀναπληρῶν ὧς*

97 Np. E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Kolosser*, dz. cyt., s. 33; M. Barth, H. Blanke, *Colossians*, dz. cyt., s. 174; B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 173.

98 Zob. M. Zerwick, *Analysis*, dz. cyt., s. 447; por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 217; por. M. Zerwick, *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae 1966, s. 26. Za pierwszą możliwością opowiada się P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 46.

Εὐφρότης σύνεσιν – Syr 24, 26), a drugi raz w niejasnej konstrukcji oddaje obfitość myśli (Syr 39, 12).

Wątek wskazujący na Boga jako źródło wiedzy, nauczyciela i wychowawcę pojawia się w Starym Testamencie wielokrotnie, np. Syr 39, 6n; Mdr 9, 1–18, czy zwłaszcza w Psalmach, np. Ps 25, 4; 51, 8; 94, 12; 119, 102; 143, 10⁹⁹. Teksty te jako paralele będą akcentować niewystarczalność ludzkich możliwości poznawczych i samowychowawczych i fakt, że Bóg takich funkcji wobec człowieka się podejmuje. Przez to będą dla nas wartościowe, jednak ani u Mędrców, ani w Psalmach (w wersji LXX) nie pada *πληρώω*.

Autorowi Listu ten ostatni wątek z pewnością nie był obcy (tym bardziej, skoro sam do Psalmów zachęca – 3, 16¹⁰⁰) i swoją modlitwą w nurt ten się wpisuje, jednak sposobem wyrazu myśli, jaki tu zastosował, chce raczej wskazać na coś więcej.

c) *πληρώω* w Nowym Testamencie

Spośród 63 miejsc występowania *πληρώω* w Nowym Testamencie poza *Corpus Paulinum* najczęściej przypada na Mt i J (po 16) oraz Dz (15). Pozostałe to Łk (9), Mk i Ap (po 2), Jk, 1 i 2 J (po 1)¹⁰¹. Najczęściej dotyczą radości (np. J 3, 29; Dz 2, 28), smutku (J 16, 6), słowa Bożej zapowiedzi (np. Mt 1, 22; Jk 2, 23) i raz szatana (Dz 5, 3). Spośród tekstów Pawłowych tylko jeden kwalifikuje się do grupy traktującej o radości: 2 Kor 7, 4.

Jedno z tych miejsc jest nam tematycznie bliskie – Łk 2, 40, gdzie mowa o dorastaniu Jezusa: *Τὸ δὲ παιδίον ἠῤῥξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφία, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό*. Nieco szerszy obraz zyskujemy po zestawieniu z Łk 2, 52: *Ἰησοῦς πρόεκοπτεν [ἐν τῇ] σοφία καὶ ἡλικία καὶ χάριτι παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων*, oraz z Mt 13, 54¹⁰², gdy zdumieni słuchacze w synago-

99 Temat ten znany był również w Qumran: zob. np. 1QS 11, 17n.

100 „W judaizmie czasów Jezusa biblijna Księga Psalmów była niewątpliwie podstawowym tekstem osobistej pobożności medytacyjnej i nadziei mesjańskich”; E. Zenger, *Das Buch der Psalmen*, w: E. Zenger u a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart–Berlin–Köln 2001, s. 323.

101 Zob. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1992, s. 133.

102 Por. Mk 6, 2. Niestety, w paralelnym tekście Łk 4, 16–30 termin *σοφία* nie pada.

dze pytają: *πόθεν τούτω ἡ σοφία αὕτη...*; Do wątku tego powrócimy w części syntetycznej.

Wcześniej przywołana statystyka i poniższy przegląd tekstów Pawłowych pozwolą na wniosek, że zastosowanie *πληρώω* w *Corpus Paulinum* (z wyjątkiem 2 Kor 7, 4) będzie właściwe tylko dla niego.

d) *πληρώω* w Listach do Rzymian i do Efezjan

W Rz 15, 13n i w Ef 3, 19 znajdujemy wypowiedzi bardzo bliskie tematycznie naszym zainteresowaniom nie tylko z powodów leksykalnych, ale i z racji *πληρώω* jest związane z obfitością darów Bożych. W drugim – z osiągnięciem samego Boga jako celu i to nie od strony tylko doskonałości moralnej¹⁰³.

e) *πληρώω* w Liście do Kolosan kontekstu modlitwy

W pierwszym z tych tekstów *πληρώω* występuje dwukrotnie: raz jako opt. aor. act., drugi raz jako part. perf. pass. Przedmiotem modlitwy jest, aby Bóg napełnił (*δ... θεός ... πληρώσαι*) adresatów radością, pokojem, wiarą i obfitością nadziei w mocy Ducha Świętego. Autor pisze o nich jako o pełnych (*μεστοί*) dobroci, napełnionych wszelką wiedzą (*πεπληρωμένοι πάσης [τῆς] γνώσεως*) i zdolnych do wzajemnych napomnień.

Drugi z nich to również modlitwa o napełnieniu: *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*, gdzie podobnie jak w Kol 1, 9 występuje *passivum theologicum*, a przyimek *εἰς* wyznacza cel, którym jest udział w całej pełni Boga.

W odkryciu zamiarów autora Listu do Kolosan w interesującym nas zakresie pomoże nam zestawienie miejsc w tym Liście, gdzie występują *πληρώω* i *πλήρωμα* w odniesieniu do Chrystusa i adresatów, a są to: 1, 9b. 19 oraz 2, 9n.

Pierwszy to tekst, którym się pierwszoplanowo zajmujemy:

103 Por. A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 436, 547n; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1965, s. 175n; J. Gnillka, *Der Epheserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1990, s. 190, zwł. przyp. 4.

ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ (1, 9b).

Drugi odnosi się do Chrystusa w *Hymnie*:

ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (1, 19).

Kolejny dotyczy i Chrystusa, i należących do Niego:

ἐν αὐτῷ [sc. ἐν Χριστῷ] κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς ἰο καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (2, 9n).

Ekskurs II: πληρῶω w 1, 25 i 4, 17

List do Kolosan zawiera jeszcze dwa teksty, gdzie występuje *πληρῶω*, i dla ścisłości należy je przywołać. W naszej mozaice znalazłyby swoje miejsce, ale w tym momencie nie będą miały dla nas aż tak dużego znaczenia. Pierwszy z nich to 1, 25: *εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, co należy rozumieć jako „abym spełnił/aby się spełniły wobec was Boże zapowiedzi”¹⁰⁴, drugi to 4, 17: *ἵνα αὐτὴν πληροῖς*, co tłumaczmy: „abyś ją [posługę] wypełnił”¹⁰⁵.

Ekskurs III: πεπληροφορημένοι czy πεπληρωμένοι w 4, 12

Pozostaje nam odnieść się do jeszcze jednego miejsca w naszym Liście: 4, 12. Wydania krytyczne począwszy od K. Tischendorfa jako właściwą drukują lekcję *πεπληροφορημένοι*, odsyłając do aparatu kry-

104 Greka biblijna używa zestawienia słów *πληρῶω* i *λόγος* najczęściej w wyrażeniu oddającym realizację Bożych zapowiedzi (2 Krn 36, 21; Jer 36, 10; Łk 1, 20; por. 24, 44; J 12, 38; 15, 25; 18, 9. 32) i ten sens należy zachować w Kol 1, 25, a tym bardziej, gdy zestawia się teksty opisujące Boże plany wobec pogan: Dz 13, 46n; Ga 3, 8. 14 i zwłaszcza Ef 3, 1–12 oraz Rz 15, 8–12. Jeśliby istniała zależność tekstów Kol 1, 25 i Rz 15, 19 (w co wątpimy) i została dokonana jakaś „kreatywna modyfikacja”, jak tego chce B. Adamczewski, to owszem, ale w przeciwnym kierunku, czyli zależność Rz od Kol, gdyż trudno nazwać kreatywnym powrót do stanu „normalnego”; por. B. Adamczewski, *List do Filemona. List do Kolosan*, dz. cyt., s. 229n.

105 Zastosowanie *πληρῶω* w kontekście pełnienia urzędu jest potwierdzone w literaturze świeckiej i nie stanowi tu osobliwości; J. H. Moulton, G. Milligan, *Vocabulary*, dz. cyt., s. v. *πληρῶω*, s. 520; H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. ...With a Supplement, Oxford 1940 (dodruk 1992), s. v., *πληρῶω*, s. 1420.

tycznego lekcję *πεπληρωμένοι*, która akurat widnieje na karcie chyba najstarszego świadka wśród zachowanych rękopisów z listami Pawłowymi, a odkrytego pół wieku po śmierci Tischendorfa – p-46. Od strony jakości tekstu p-46 nie cieszy się zbyt dobrą opinią z racji dużej ilości błędów skryby i potem naniesionych poprawek, ale akurat karta z Kol 4, 12 (BP II f.93), choć postrzępiona, jest czytelna i bezbłędna, a inni świadkowie obydwu lekcji raczej się równoważą. Gdyby to była wersja poprawna, mielibyśmy jeszcze jeden, akurat bardzo cenny kamyk do naszej mozaiki. Zob. https://viewer.cdl.ie/viewer/object/BP_II_f_93/2/ [dostęp: 21.03.2020].

To chyba oczywiste, żeby te trzy teksty z Listu do Kolosan potraktować jako całość¹⁰⁶. W Chrystusie adresaci zostali napełnieni, jednak nie jest sprecyzowane czym. Wcześniejszy kontekst, gdzie autor przestrzega ich przed zgonną filozofią, zdaje się sugerować, że tą materią napełniającą może być wiedza oparta na wierze. Tylko że takie rozwiązanie wprowadzałoby nieporządek do biegu myśli Listu: w 1, 9b autor się modli o napełnienie poznaniem, a tu stwierdzałby, że adresaci tym poznaniem już są napełnieni.

W późniejszym kontekście są wymienione równoległe do tego napełnienia metafory chrztu jako Chrystusowe obrzezanie, pogrzebanie z Nim i wskrzeszenie. To wszystko razem wzięte ze wskazaniem – bynajmniej nie mimochodem – na Chrystusa jako na Tego, w którym mieszka cała pełnia bóstwa, i jako na Głowę wszelkiej Zwierzchności i Władzy (bez względu na to, co to za instytucje), podważa powyższą sugestię jako interpretację zdecydowanie zbyt skąpą.

Ponadto przysłówki *σωματικῶς* nie wydaje się tu być ozdobnikiem dla opisanego formy zamieszkania bóstwa w Chrystusie – nie mając żadnych innych odniesień, pełniłby mało zaszczytną rolę uzupełnienia treści, o których autor nie pamiętał przy redakcji *Hymnu*. Najprawdopodobniej autor użył go po to, by adresatom jako organicznie zespolonym z Chrystusem, wskazać najistotniejszą korzyść tego zespolenia: udział w boskiej naturze taki, jaki ma On sam.

W zestawieniu z równoległą myślą Listu do Efezjan należy nadmienić, że tam autor rozróżnia pełnię Chrystusa i pełnię Boga, i celem ostatecznym

106 Por. P. Pokorný, *Colossians*, dz. cyt., s. 46 przyp. 6.

jest ta druga¹⁰⁷. Tu takie rozróżnienie nie występuje i autorowi chodzi tu o etap włączenia w pełnię Chrystusa jako ostateczną.

Do całości – aby to napełnienie było zupełne – brakowałyby więc tego, o co się autor modli w 1, 9b.

f) ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος αὐτοῦ

Trzeci plan w swej części biblijnej ułatwia nam wytypowanie możliwych kierunków poszukiwań znaczenia opisanego powyższym wyrażeniem przedmiotu modlitwy. Najbardziej zasadne wydają się trzy pytania.

α) Czy treść tej woli to oczekiwania Boga wobec człowieka w zakresie realizacji przez niego wymagań moralnych?

Odpowiedź na to pytanie uzyskujemy, zestawiając w. 1, 9b z tekstami paralelnymi, które przytaczaliśmy powyżej: Ef 1, 15–17 oraz Łk 12, 56. W pierwszym z nich autor prosi o „światłe oczy serca”, które będą odkrywać dobra nadprzyrodzone, przeznaczone dla wierzących. W drugim tekście jest mowa o rozróżnianiu dobra i zła oraz rozpoznawaniu znaków czasu. Jezusowe zdziwienie brakami podstawowych umiejętności w ludzkich duszach wskazuje na ich wymiar naturalny, na umiejętności, które powinny być owocem dobrego wychowania.

Zestawiając razem te trzy teksty, moglibyśmy wprawdzie zarysować poprawny teologicznie obraz pomocy Bożego objawienia idącej naprzeciw nieporadności ludzkiej natury, która ma trudność rozpoznawać dobro i zło własnymi siłami. Należałoby wówczas w napełnieniu poznaniem woli Bożej widzieć uzdolnienie nadprzyrodzone do pojmowania nie tylko wymagań moralnych, ale i planów, i darów Boga, budowane na sumieniu naturalnym, a nie zastępujące go.

Ponadto gdyby w w. 9b chodziło o znajomość wymagań moralnych, to w kompozycji listu należałoby oczekiwać wyraźnego związku między tą modlitwą a częścią parenetyczną 3, 5 – 4, 6. Zapewne wówczas sam przedmiot modlitwy byłby bardziej wyprofilowany: akcent z poznania byłby przesunięty w kierunku realizacji – jak widzieliśmy, słownictwo Nowe-

107 Zob. J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, dz. cyt., s. 189n.

go Testamentu w tym zakresie nie było zbyt różnorodne, ale za to jednoznaczne.

A zatem tę interpretację możemy wyeliminować.

β) Czy wolę tę należy rozumieć jako zamiar Boży, który należy wypełnić w sytuacji, w jakiej aktualnie znajdują się odbiorcy Listu?

Tu z kolei doszłoby do dużego zachwiania proporcji między tą modlitwą a naszymi „kłopotliwymi frazami”. Wprawdzie życie chrześcijańskie powinna cechować nadprzyrodzona roztropność i arsenał środków wyluczonych w ww. 9c–12 winien być stale w użyciu. Lecz wówczas w samej modlitwie w w. 9b lub w najbliższym kontekście można by się spodziewać albo sprecyzowania, jaka to konkretna sytuacja domaga się aż takiego natężenia sił wewnętrznych, albo szerszego wyjaśnienia, że życie moralne to każdorazowo tak rozważne wybory.

Tym tropem więc nie pójdziemy.

γ) A może zatem treść tej woli Bożej trzeba utożsamić ogólnie z Bożym zamysłem wobec tych, którzy uwierzyli w Chrystusa i przyjęli Bożą ofertę zbawienia?

Argumentem przeciwko jest zastosowanie terminu *θέλημα* w odniesieniu do Boga w słowniku Nowego Testamentu, jak to widzieliśmy w przeglądzie na trzecim planie. Zasadniczo chodzi o realizację Bożych wymagań, czyli kierunek interpretacji, który w powyższych dwóch pytaniach wykluczaliśmy.

Wydaje się jednak, że użycie tego terminu w Mateuszowej wersji *Pater noster* wykracza poza tylko Boże oczekiwania względem poziomu życia moralnego, a będzie oznaczać przede wszystkim plan Boga około zbawienia i uświęcenia świata¹⁰⁸.

Za skierowaniem interpretacji właśnie w tę stronę przemawia również zestawienie modlitwy z w. 9b z celem zabiegów duszpasterskich autora Listu z początku rozdz. 2, gdzie też pada termin *ἐπίγνωσις* (2, 2) i to w jakże ciekawym kontekście.

108 Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1 – 13, 58*, Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 221n. Prócz argumentów, jakie podaje J. Gnilka, przemawia za takim zakresem znaczeniowym woli Bożej również kompozycja tej modlitwy: sprawy związane z postępowaniem moralnym są zgrupowane w jej drugiej części.

To, co autor chciałby osiągnąć „wielką walką” (2, 1) wobec adresatów i tych, którzy go jeszcze nie znają, opisał zdaniem celowym:

aby ich serca doznały pokrzepienia, aby zostali pouczeni w miłości, ku [osiągnięciu] całego bogactwa pełni zrozumienia (εις πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως), ku głębszemu poznaniu tajemnicy Boga – [to jest] Chrystusa (εις ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ). W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte (ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί).¹⁰⁹

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na terminologię, z którą już się w Liście zetknęliśmy. *Σύνεσις* i *σοφία* to zapewnione przez Ducha wyposażenie wierzących z pierwszej „kłopotliwej frazy” (9c). *Ἐπίγνωσις* wykazuje się tu równoległością nie tylko z racji identyczności terminu, ale i z racji funkcji, jaką pełni: tu stanowi cel zabiegów autora Listu, podczas gdy w modlitwie jest jej przedmiotem.

Gdy się zestawi 1, 9–20 z 1, 24 – 2, 3, trudno się też oprzeć wrażeniu, że obydwa fragmenty zawierają w głównych rysach identyczną, choć ujętą innymi terminami, chrystologię¹¹⁰. Oczywiście, pierwszy tekst jest bez porównania bogatszy, ale za to ten drugi pomoże nam go objaśnić.

Należy więc, naszym zdaniem, postawić obok siebie każdorazowy przedmiot poznania. W pierwszym przypadku będzie to *θέλημα αὐτοῦ* i w drugim *μυστήριον τοῦ θεοῦ*. *Μυστήριον* znajduje opis swej zawartości, począwszy od 1, 24, natomiast kwintesencją pojęcia *θέλημα* będzie Chrystus w 1, 15–20.

Na przeszkodzie stoi jeszcze jedna kwestia. Według 1, 26 tajemnica została już objawiona (*ἐφανερώθη*), tymczasem o napełnienie (*ἵνα πληρωθῆτε*) poznaniem autor dopiero się modli.

109 Przekład wersu 2 podajemy za: A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., s. 253n, natomiast wersu 3 – za piątym wydaniem Biblii Tysiąclecia.

110 Trudno odmówić intuicji tym, którzy chcieliby cały fragment 1, 24–29 widzieć jako wtęret dokonany ręką autora Listu do Efezjan. Taki jednak pomysł, który podsunął Ch. Masson, *L'Épître de St. Paul aux Colossiens*, Neuchâtel–Paris 1950, krytykuje A. Jankowski, *Listy więzienne*, dz. cyt., 252. Programowo pozostawiamy na boku kwestie redakcyjne.

Możliwości wyjaśnienia są trzy. Albo są to teksty różnego pochodzenia i drugi redaktor zwracał uwagę na inne szczegóły, a rozbieżności zostawił bez korekty. Albo ci, którym tajemnica już została ujawniona i którym Bóg zechciał to objawić (*ἡθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι* – 1, 27), to inni niż ci, którym autor chce to dopiero wymodlić. Albo wreszcie napełnienie poznaniem to doprowadzenie do pełni jakiejś niepełnej – podstawowej, katechetycznej, choć też pochodzącej z objawienia – znajomości Bożych tajemnic.

Możliwość pierwsza nie jest nieprawdopodobna, a też w swej pierwszej części jest do pogodzenia z którąkolwiek z pozostałych. Druga wydaje się spójna, ale niesie z sobą ryzyko rozróżnienia na elitę i zwykłych wiernych, co na pierwszy rzut oka za bardzo pasowałoby do gnostyckich rozróżnień na *πνευματικοί* i *ψυχικοί*, a autor przecież deklaruje się jako przeciwnik „wierutnego oszustwa” (2, 8). A zatem ta ostatnia możliwość wydaje się poprawna. Chodziłoby więc o stopniowanie objawienia w zakresie intensywności jego głębszego rozumienia, a nie w zakresie przedmiotu (por. J 14, 21: *ἐμφανίσω αὐτῷ ἑμᾶυτόν*¹¹¹).

Za tym przemawia również konstrukcja fragmentu 1, 9–20. Autor w w. 9b modli się o poznanie, podczas gdy w ww. 1, 15–20 tajemnicę Chrystusa ujmuje w zwięzłe formuły *Hymnu*. Trudno się oprzeć przed zacytowaniem Tomaszowego rozróżnienia: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide”¹¹².

I tym sposobem dochodzimy do naszego tytułowego miejsca: dążeniem autora Listu jest doprowadzić własnym wysiłkiem duszpasterskim i modlitwą do tego, by każdy człowiek będący obiektem jego apostołskiej troski doszedł do doskonałości (1, 28) również jako obdarowany głębokim rozumieniem Bożego planu (1, 9b).

¹¹¹ Tak rozumie tę obietnicę Jezusa R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, dz. cyt., s. 91.

¹¹² „Akt wierzącego nie ogranicza się do wypowiedzi, lecz do rzeczy. Nie w innym celu formułujemy wypowiedzi, jak tylko po to, abyśmy przez nie mieli wiedzę o rzeczach – jak w nauce, tak i w wierze”; św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II–II, q. 1, a. 2, ad 2.

Wnioski i spostrzeżenia

a) Deklaracja o modlitwie o napelnienie poznaniem a „kłopotliwe frazy”

Wydaje się, że obok funkcji literackiej – gradacja w kierunku *Hymnu* – zestaw fraz 1, 9c–12 pełni rolę wyjaśnienia, do czego zobowiązuje rozumienie spraw Bożych, lub, gdy popatrzymy w świetle 1 J, po czym rozpoznać, że to rozumienie jest autentyczne.

W tym momencie wypada jeszcze raz przywołać trzecią prośbę *Pater noster* w wersji Mateuszowej (Mt 6, 10), ale tym razem w nieco innym celu niż poprzednio: tę prośbę o wypełnienie woli Bożej należy zestawić z padającą nieco dalej prośbą o chleb, która to jednak prośba nie zwalnia od zabiegów o ten chleb. Chyba podobnie jest z wolą Bożą. Stąd wyposażenie i ramy „organizacyjne” w Kol 1, 9c–12: aby postępowanie było godne Pana, aby osiągnąć uznanie Boga i ludzi, aby owocowały i pomnażały się dobre czyny, by duch ludzki wzbogacał się o takie walory, jak cierpliwość, wytrwałość, radość i wdzięczność wobec Boga i cały czas we współpracy z Duchem Bożym.

b) Na tle myśli biblijnej

Poznanie woli Bożej i Boga (jako świadomość Jego bliskości) jak najbardziej leży na linii wyznaczonej przez Stary Testament, aczkolwiek nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentów ze strony moralnej (choć nadal pozostaje ważna) na *Gnadenformel*. Jednak ujęcie Listu do Kolosan (1, 9–20) można by nazwać innowacyjnym. O ile *Gnadenformel* profilowała zainteresowanie Bogiem z Jego istoty w kierunku tego, jaki On jest wobec człowieka, o tyle List do Kolosan stawia sprawę pod ostrzejszym kątem: już nie tylko wobec człowieka, ale ze względu na człowieka – Człowieka, który jest punktem odniesienia całej rzeczywistości. To taka swoista biblijna zasada antropiczna.

Jeśli przyjmiemy tu Pawłowe wskazania co do wpatrywania się w Chrystusa, by upodobnić się do Jego obrazu (2 Kor 3, 18), to o ile w 2 Liście do Koryntian celem metamorfozy jest Jego Synostwo Boże, o tyle w Liście do Kolosan – Jego człowieczeństwo.

Wreszcie ἀρχή z Kol 1, 18 nieodparcie kieruje uwagę w stronę obiektu poszukiwań starych greckich filozofów i nawet w ich znaczeniu daje z kontekstem spójny sens, zanim się odkryje znaczenie specyficznie biblijne¹¹³.

c) Wobec stoicyzmu i epikureizmu

Wprawdzie stoicy rozumność ludzkiej natury traktują jako cechę boską, to jednak użytek z niej – poznanie struktury rzeczywistości i praktykowanie cnót – ma tylko ująć zaskoczenia w zderzeniu z wyrokami Opatrzności. Według epikurejczyków zaś – ma ująć zmartwień. Bóg chrześcijan w odpowiedzi na prośbę udziela zrozumienia nie tylko struktur rzeczywistości, ale i swoich planów, a także uzdalnia wierzących do udziału w tym, co dane im poznać – „w dziele świętych w światłości” (1, 12).

Jak więc widzimy, nie tylko rozumienie śmierci i zmartwychwstanie różniły nową religię od tych dwóch starych szkół (Dz 17, 32). Cała koncepcja rzeczywistości, do której kluczem jest Chrystus, i miejsce w niej dla chrześcijanina to bezkonkurencyjne bogactwo, wobec którego obydwie te szkoły okazały się być nędzarcami.

d) Jezus dorastający (Łk 2, 40. 52) a „doskonały w Chrystusie” (Kol 1, 28 oraz 1, 9–12)

Najprościej byłoby wytłumaczyć czystym zbiegiem okoliczności identyczność terminów z charakterystyki dorastającego Jezusa i charakterystyki „człowieka doskonałego”. Ta druga oczywiście nie zamyka się w najbliższym kontekście tego wyrażenia, lecz sięga wstecz do 1, 9–12, zwłaszcza

¹¹³ Na temat znaczenia biblijnego zob. A. Jankowski, *Rozwój chrystologii*, dz. cyt., s. 75, 78.

tam, gdzie mowa o życzliwości w oczach Bożych i ludzkich. Prawdopodobnie obydwaj autorzy należą do tej samej tradycji (w klasycznym ujęciu: Paweł i Łukasz). Czy podobieństwo terminów z celami rozwoju Kościoła w Ef 4, 13, gdzie mowa o mierze wielkości według Pełni Chrystusa, też jest przypadkowe?

e) Poznanie woli Bożej (Kol 1, 9b) i poznanie Boga (Kol 1, 10)

W centrum współpracy nad zbawieniem i uświęceniem człowieka znajduje się punkt spotkania człowieka i Boga, który to punkt dla każdego człowieka z jednej strony jest dostępny, tak jak i dla wszystkich w Kościele. Jest to z drugiej strony punkt najbardziej osobisty i *per excellentiam* intymny. Punkt, w którym Bóg najbardziej subtelnie dotyka władz duchowych człowieka – jego rozumu i wolności decyzji; tam, gdzie dokonuje się poznanie Boga i wprowadzenie człowieka w Boże zamysły; tam, gdzie świadomość Jego obecności motywuje do zaangażowania (to ostatnie było tak bliskie Hieronimowi, Benedyktowi, Teresie Wielkiej).

Bibliografia

- Adamczewski B., *List do Filemona. List do Kolosan*, Częstochowa 2006.
- Alicki W., „Duch Chrystusa” (1 P 1, 11). *Pneumatologia chrystocentryczna w Pierwszym Liście św. Piotra*, Kraków 2003.
- Ambrozjaster, *In Epistolam B. Pauli ad Colossenses*, PL 17, 421–442.
- Barth M., Blanke H., *Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary*, transl. by A. B. Beck, New York 1994.
- BibleWorks*™ 10, ver. 10.0.8.755 (32).
- Biblia, to jest księgi Starego i Nowego Testamentu, z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. d. Jakóba Wujka. Dostłowny przedruk z autentycznej edycji Krakowskiej z r. 1599*, Warszawa 1950.
- Biblia Pierwszego Kościoła*, tłum. R. Popowski, Warszawa 2017.

- Blass F., Debrunner A., Funk R. W., *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago–London 1961.
- Bourke V. J., *Historia etyki*, tłum. A. Białek, Warszawa 1994.
- Bujard W., *Stilanalytische Untersuchungen zum Kolosserbrief als Beitrag zur Methodik von Sprachvergleichen*, Göttingen 1973.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984.
- Dohmen C., *Exodus 19–40*, Freiburg–Basel–Wien 2004.
- Durrwell F. X., *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium*, Salzburg 1958.
- Ekumeniusz, *Pauli Apostoli ad Colossenses Epistola*, PG 119, 13–56.
- Fee G. D., *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994.
- Francis F. O., Sampley J. P., *Pauline Parallels*, Minneapolis 1992.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1 – 13, 58*, Freiburg–Basel–Wien 1993.
- Gnilka J., *Der Epheserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1990.
- Gnilka J., *Der Kolosserbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1991.
- Groß W., *Richter*, Freiburg–Basel–Wien 2009.
- Hatch E., Redpath H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Vol. 1–II, Graz 1975.
- Hofmann E., *Ausdrucksverstärkung. Untersuchungen zur etymologischen Verstärkung und zum Gebrauch der Steigerungsadverbia im Balto-Slavischen und in anderen indogermanischen Sprachen*, Göttingen 1930.
- Jankowski A., *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005.
- Jankowski A., *Listy więzienne*, Poznań 1962.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- Klauck H.-J., *Die antike Briefliteratur und das Neue Testament*, Paderborn 1998.
- Kodeks Synajski online <http://www.codexsinaiticus.org/en/manuscript.aspx?book=43&chapter=1&lid=en&side=r&verse=11&zoomSlider=0> [dostęp: 22.02.2020]
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995.
- Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*. Revised und augmented by H. S. Jones with the Assistance of R. McKenzie. With a Supplement 1968, Oxford 1940 (dodruk 1992).
- Listy Św. Pawła Apostoła*, tłum. F. A. Symon, Kraków 1915.

- Lohmeyer E., *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen 1961.
- Louw J. P., Nida E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, vol. 1–2, New York 1989.
- Lund N. W., *Chiasmus in the New Testament. A Study in the Form and Function of Chiastic Structures*, Peabody 1992.
- Marrou H.-I., *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Metzger B. M., *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Palaeography*, New York–Oxford 1991.
- Morgenthaler R., *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1992.
- Moulton J. H., Milligan G., *Vocabulary of the Greek Testament*, Peabody 1997 (reprint wydania: London 1930).
- Moulton J. H., Turner N., *A Grammar of New Testament Greek, Vol. 4: Style*, Edinburgh 1976.
- Moulton W. F., Geden A. S., *A Concordance to the Greek Testament According to the Texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edinburgh 1963.
- Muraoka T., *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint Keyed to the Hatch-Redpath Concordance*, Grand Rapids 1998.
- Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, hrsg. von B. und K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012 [Nestle-Aland 28].
- Norden E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig–Berlin 1913.
- Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi Latine secundum Editionem sancti Hieronymi* rec. I. Wordsworth, H. I. White, H. F. D. Sparks, pars II, fasc. v, Oxonii 1887.
- Novum Testamentum Graece. ...Editio octava critica maior*, rec. C. Tischendorf, vol. II, Lipsiae 1872.
- Papirus p-46, karta BP II f.93, https://viewer.cdl.ie/viewer/object/BP_II_f_93/2/ [dostęp: 21.03.2020].
- Paulus Handbuch*, hrsg. F. W. Horn, Tübingen 2013.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000.
- Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003.
- Pokorný P., *Colossians. A Commentary*, transl. by S. S. Schatzmann, Peabody 1991.

- Powell J. U., *Collectanea Alexandrina. Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae 323–146 A. C. Epicorum, Elegiacorum, Lyricorum, Ethicorum*, Oxonii 1970 (reprint wydania: Oxford 1925).
- Ps.-Hieronim, *In Epistolam ad Colossenses*, PL 30, kol. 853–862.
- Ps.-Prymazjusz, *Epistola Pauli ad Colossenses*, PL 68, kol. 651–660.
- Reuter R., *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments, Teil I: Kolosser-, Epheser-, II. Thessalonicherbrief*, Frankfurt am Main 1997.
- S. Ephraem Syri *Commentarii in Epistolas D. Pauli Nunc Primum Ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekitkbristis Translati*, London 2018 (reprint).
- Schlier H., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1965.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium. III. Teil. Kommentar zu Kap. 13–21*, Freiburg–Basel–Wien 1992.
- Schnackenburg R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Bde 1–2, Freiburg–Basel–Wien 1986–1988.
- Schweizer E., *Askese nach Kol 1, 24 oder 2, 20f?*, w: *Neues Testament und Ethik*, hrsg. von H. Merklein, Freiburg–Basel–Wien 1989.
- Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1985.
- Smith I. K., *Heavenly Perspective. A Study of the Apostle Paul's Response to a Jewish Mystical Movement at Colossae*, London–New York 2006.
- Teodoret z Cyru, *Interpretatio Epistolae ad Colossenses*, PG 82, kol. 591–628.
- The New English Bible with the Apocrypha*, Oxford–Cambridge 1970.
- The New Jerusalem Bible*, Garden City 1985.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1993.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren (vol. VII–XV – H.-J. Fabry), transl. by J. T. Willis, G. W. Bromiley, D. E. Green, vol. I–XV, Grand Rapids 1974–2006.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, Bd. 1–X (Bd. V–X hrsg. von G. Friedrich), Stuttgart–Berlin–Köln 1990.
- Traduction Œcuménique de la Bible*, Paris 1988.
- Ware J. P., *Synopsis of the Pauline Letters in Greek and English*, Grand Rapids 2010.
- Westcott B. F., Hort F. J. A., *The New Testament in the Original Greek*, New York 1946.

Zenger E. u a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart–Berlin–Köln 2001.


Zerwick M., *Graecitas biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Romae 1966.

Zerwick M., *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Romae 1953.

o. Dariusz Sambora

<https://orcid.org/0000-0002-6106-6850>

Wiara setnika (Łk 7, 1–10). Analiza narratologiczna

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.09>

Tekst¹

<p>¹ Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοῦμ. ² Ἐκατοντάρχου δέ τινος δούλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος. ³ ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δούλον αὐτοῦ. ⁴ οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο. ⁵ ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν. ⁶ ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.</p>	<p>¹ Gdy Jezus dokończył wszystkich swych słów, (skierowanych) do ucha ludu, wszedł do Kafarnaum. ² Sługa pewnego setnika, który był mu drogi, chorował i był bliski śmierci. ³ Usłyszawszy o Jezusie, wysłał do Niego starszych Żydów, aby Go poprosić, żeby przyszedł uratować jego sługę. ⁴ Ci, przybywszy do Jezusa, prosilili Go usilnie, mówiąc: „Godzien jest, abys mu to wyświadczył. ⁵ Miłuje bowiem nasz naród i on zbudował nam synagogę”. ⁶ Jezus szedł z nimi.</p>
---	---

1 *Novum Testamentum Graece*, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012.

ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας	Kiedy niedaleko był już od domu,
ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῶ·	setnik posłał przyjaciół, by Mu powiedzieć:
κύριε, μὴ σκύλλου, οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι	„Panie, nie trudź się, bowiem nie jestem godzien,
ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·	abyś wszedł pod mój dach.
⁷ διὸ οὐδὲ ἔμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν·	⁷ Dlatego ja sam nie byłem godzien przyjść do Ciebie;
ἀλλ' εἰπέ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.	lecz powiedz słowo, a mój sługa niech będzie uzdrowiony.
⁸ καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος	⁸ Bo ja też jestem człowiekiem podlegającym władzy,
ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται,	mającym żołnierzy pod sobą
καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται,	i mówię do tego: «Idź», a idzie,
καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιῆ·	i do innego: «Przyjdź», a przychodzi,
⁹ ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν	⁹ Usłyszawszy te rzeczy, Jezus zadziwił się nad nim
καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῶ ὄχλῳ εἶπεν·	i obracając się do tłumu, który szedł za Nim, powiedział:
λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὔρον.	„Powiadam wam, nawet w Izraelu nie znalazłem takiej wiary”.
¹⁰ Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὔρον τὸν δούλον ὑγιαίνοντα.	¹⁰ A gdy wrócili do domu wysłańcy, znaleźli sługę zdrowego.

Analiza tekstu

Critica textus

Niemal wszystkie wersety posiadają warianty tekstualne², spośród których najważniejsze są następujące:

2 Wykorzystano aparat krytyczny z NA²⁸. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London–New York 1975, 118 wskazuje na warianty *ιαθήσεται* w 7, 7 i *ἀσθενούντα* w 7, 10.

w. 1 – Kodeks D i niektóre tłumaczenia zastępują pierwsze zdanie wyrażeniem: *και ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ταῦτα τὰ ῥήματα λαλῶν ἤλθεν*, które znajduje się częściowo w Mt 7, 28 (*Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους*).

U niektórych świadków, również tych ważnych, spójnik *ἐπειδὴ* (poświadczony w B, C*, A i W) jest zastąpiony przez *ἐπεὶ δέ* (N, C², L, Γ Δ, Ξ, Υ, f^{1.13} i liczne inne minuskuły) albo przez *ὅτε δέ* (Θ), albo *ἐπειδὴ δέ* (K).

w. 2 – w D* *δοῦλος* jest zastąpione przez *τις*, a w D¹ przez *παῖς* (które znajduje się w tej perykopie w w. 7, a także w paralelnym Mt 8, 6).

w. 3 – w D, f¹³, 700 i kilku przekładach jest pominięte *πρὸς αὐτόν*.

w. 4 – *πρὸς τὸν Ἰησοῦν* jest pominięte w D; C i 700 zastępują je wyrażeniem: *πρὸς αὐτόν*.

W N, D, L, Ξ, f^{1.13}, 579, 700 i 2542 *παρεκάλουν* zostało zastąpione przez *ἠρώτων*.

w. 6 – *ἀπό* jest pominięte w: N, D i f^{1.13}.

Po *ἔπεμψεν* N¹, C, D, K, L, Γ, Δ, Θ, Ξ, Υ, f^{1.13}, 33, 565, 700, 1424, 2542 i przekłady dodają *πρὸς αὐτόν*.

⁷⁵ zmienia szyk słów *λέγων αὐτῶ* na *αὐτῶ λέγων*; N*, Θ, 579, 700, 2542 oraz przekłady łacińskie i koptyjskie mają samo *λέγων*.

Słowa *ἱκανός εἰμι*, poświadczone przez P^{75vid}, N, B, W, 700 oraz przekłady łacińskie mają zmieniony szyk *εἰμι ἱκανός* w A, C, D, K, L, Γ, Δ, Θ, Ξ, Υ, f^{1.13}, 33, innych minuskułach i przekładach.

w. 7 – *διὸ οὐδὲ ἔμαντον ἠξίωσα πρὸς σέ ἐλθεῖν* jest pominięte w D, 700* i przekładach na języki łaciński i syryjski (brakuje tego wyrażenia w paralelnym Mt 8, 8).

ἰαθήτω poświadczone przez P^{75vid}, B, L, 1241 i kilka manuskryptów koptyjskich jest zastąpione przez *ἰαθήσεται* w N, A, C, D, K, W, Γ, Δ, Θ, Υ, f^{1.13} oraz w wielu minuskułach i przekładach łacińskich i syryjskich. Ten wariant piśmienniczy łagodzi surowy imperatiwus, harmonizując go z Mt 8, 8.

w. 9 – D, Θ, Υ, f¹³ oraz przekłady łacińskie i koptyjskie stawiają *ἀμὴν* przed *λέγω*, jak w Mt 8, 10.

D pomija *οὐδέποτε τοσαύτην πίστιν εὔρον ἐν τῷ Ἰσραήλ*.

w. 10 – *εὔρον τὸν δοῦλον* poświadczone przez P⁷⁵, N, B, L, W, fi, inne minuskuły i kilka przekładów łacińskich, syryjskich i koptyjskich, zostaje

zmienione na *δοῦλοι εὔρον τὸν ἀσθενοῦντα* w D oraz na *εὔρον τὸν ἀσθενοῦντα δοῦλον* w A, C, K, Γ, Δ, Θ, Ψ, *f*¹³, innych minuskułach oraz kilku przekładach łacińskich i syryjskich. Obecność *ἀσθενοῦντα* jest z punktu widzenia krytyki wewnętrznej bardzo dyskusyjna. Wyrażenie mogło zostać dodane ze względów narracyjnych albo usunięte z powodu sprzeczności z *ὕγιαίνοντα*; kryteria krytyki zewnętrznej każą skłaniać się ku jego nieobecności w oryginale.

Zasygnalizowane warianty pozwalają przyjąć tekst NA²⁸ jako podstawę dla naszej analizy.

Granice perykopy

Kontekst

Analizowana perykopa Ewangelii Łukasza należy do sekcji publicznej działalności Jezusa w Galilei, obejmującej wersety od 4, 14 do 9, 50. Po niej następuje sekcja podróży do Jerozolimy³:

1, 1–4	Prolog
1, 5 – 2, 52	Ewangelie Dzieciństwa
3, 1 – 4, 13	Działalność Prekursora – Przygotowanie do działalności publicznej
4, 14 – 9, 50	Działalność Jezusa w Galilei
9, 51 – 19, 46	Podróż do Jerozolimy
19, 47 – 21, 38	Działalność Jezusa w Jerozolimie

3 Propozycje struktury w: A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to S. Luke*, Edinburgh 1928 (drugie wydanie 1981), xxxviii–xl; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke: Based on the revised standard version*, Grand Rapids–London 1981, s. 32–36; J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1–IX*, New Haven&London: Yale University Press 1982, 134; J. Nolland, *Luke*, WBC 35A, Dallas, TX: Word Books 1989, xli–xlii; C. A. Evans, *Luke*, Peabody, MA: Hendricksen 1990, 15; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Roma: Città Nuova 1992, s. 248–250; D. L. Bock, *Luke* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), vol. I, Grand Rapids, MI: Baker, 1994, s. 44–48.

22 – 23

Opis Męki

24

Zmartwychwstanie

Sekcja galilejska składa się z różnych perykop, które na przemian prezentują nauki i uzdrowienia, mowy i czyny, i niełatwo odnaleźć w tym jakiś jasny plan⁴. W ramach tej sekcji perykopa 7, 1–10 znajduje się między końcem rozdz. 6 (z naukami wygłaszanymi do tłumów i mową na równinie) a innym uzdrowieniem w 7, 11–17, dotyczącym syna wdowy z Nain. Po ukazaniu Jezusa jako potężnego w słowach nowy rozdział przedstawia Go jako potężnego w czynach⁵. To znaczy po zapowiedzi (6, 20–49) następuje dydaktyczne i uzdrawiające słowo Jezusa (7, 1–50)⁶, po ukazaniu Go jako proroka następują znaki pozwalające Go rozpoznać. W rozdz. 7 widoczny jest pewien postęp między kolejnymi epizodami⁷, a w jego obrębie nasze dziesięć wersetów tworzy łatwo dającą się wyróżnić kompozycję⁸. Trzydziociowe opowiadanie ukazuje pełne łaski nawiedzenie ze strony Boga, obecne w działaniu Jezusa, który jest miłosierny (7, 1–17) i przebaczący (7, 36–50), oraz w następnej fazie objawienia (7, 18–35)⁹, ukazując zarazem związane z tym przyjęcie lub odrzucenie ze strony osób i grup¹⁰. W 7, 1–17 mamy dwa epizody, które wzajemnie sobie odpowiadają¹¹: setnik uznaje władzę Jezusa w 7, 7, a tłumy wokół wdowy w 7, 16 rozpoznają Boże nawiedzenie.

4 A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, dz. cyt., s. 116.

5 G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 248.

6 J. Ernst, *Il vangelo secondo Luca: Volume primo: Luca 1,1–9,50*, Brescia: Morcelliana 1985, s. 327.

7 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, (Biblioteca biblica 7), Brescia: Queriniana 1991, s. 87–88.

8 A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary*, dz. cyt., s. 194; W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Luke*, Grand Rapids: Baker Book House 1988, 372; D. L. Bock, *Luke*, dz. cyt., s. 634.

9 H. Schürmann, *Il vangelo di Luca: Testo greco e traduzione. Parte prima: commento ai capp. 1, 1–9, 50*, Brescia: Paideia 1983, s. 627.

10 J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1–IX*, dz. cyt., s. 657.

11 J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 313.

4, 16–30 Mowa początkowa w Nazarecie	8, 1–3 Kobiety idące za Jezusem
4, 31–37 Nauczanie i uzdrowienie w Kafarnaum	8, 4–8 Przypowieść o siewcy
4, 38–39 Uzdrowienie teściowej Szymona	8, 9–18 Język w przypowieściach
4, 40–44 Uzdrowienia i opuszczenie Kafarnaum	8, 19–21 Prawdziwi krewni Jezusa
5, 1–11 Nauczanie nad jeziorem i powołanie pierwszych uczniów	8, 22–25 Uciszenie burzy
5, 12–16 Uzdrowienie trędowatego	8, 26–39 Opętany z Gerazy
5, 17–26 Uzdrowienie paralityka	8, 40–56 Uzdrowienie córki Jaira i kobiety cierpiącej na krwotok
5, 27–39 Powołanie Lewiego i wieczerza w jego domu	9, 1–17 Rozesłanie Dwunastu i rozmnożenie chleba
6, 1–5 Dyskusja o zrywaniu kłosów w szabat	9, 18–21 Wyznanie Piotra
6, 6–11 Uzdrowienie człowieka z uszłą ręką	9, 22 Pierwsza zapowiedź męki
6, 12–16 Wybór Dwunastu	9, 23–27 Pójście za Jezusem
6, 17–49 Nauki do tłumów – mowa na równinie	9, 28–36 Przemienienie
7, 1–10 Wiara setnika	9, 37–43 Opętany epileptyk
7, 11–17 Uzdrowienie syna wdowy z Nain	9, 44–45 Druga zapowiedź męki
7, 18–35 Dyskusja o Janie Chrzcicielu	9, 46–50 Kwestia tego, kto jest największy
7, 36–50 Za stołem w domu Szymona	

Granice perykopy

Granice perykopy są wyznaczone przez elementy formalne i treściowe. Z gramatycznego punktu widzenia spójnik czasowy¹² *ἐπειδὴ*, w 7,1 *Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ*, wyznacza początek nowej sceny, odrębnej od poprzedniej. Kończy on długą mowę skierowaną do *εἰς τὰς ἀκοάς*¹³ *τοῦ λαοῦ* zapoczątkowaną w 6, 20 – gdzie zostali wskazani słuchacze *καὶ ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας*

12 Analiza gramatyczna w § 2.4.

13 A. A. Jr. Just, *Luke 1:1–9:50*, Saint Louis: Concordia Publishing 1996, s. 301, *ἀκοή* ma różne znaczenia związane ze słuchaniem; tutaj może być rozumiane jako „ucho”, por. Dz 17, 20; 28, 26.

καὶ Ἱερουσαλήμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος zlokalizowani w *τόπου πεδινού* w 6, 17 – dostarczając nowego odnośnika przestrzennego i wskazując na ruch *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*, który przynosi scenę w inne miejsce. Następną perykopa, rozpoczęta wyrażeniem *Καὶ ἐγένετο*, które rozwija narrację, została wyodrębniona przysłówkiem czasu *ἐν τῷ ἑξῆς*, ruchem *ἐπορεύθη εἰς* i nowym odnośnikiem przestrzennym *πόλιν καλουμένην Ναϊν*.

Struktura

Strukturę można określić na podstawie głównych zdań, które wyrażają czynności jednorazowe (czasownik w aoryście) podmiotów (również domyślnych) będących bohaterami sceny: Jezusa, setnika, sługi, wysłańców. Po początkowym w. 1, pełniącym rolę wprowadzenia – gdzie domyślnym podmiotem jest Jezus, który kończy mówić i wchodzi do Kafarnaum (dwa czasowniki w aoryście: *ἐπλήρωσεν* i *εἰσῆλθεν*) – scena składa się z trzech ruchów (czasownik w aoryście) i jednego konkludującego, który wraz z w. 2 tworzy ramy obrazu: setnik (domyślnie) posłał *ἀπέστειλεν* starszych spośród Żydów, setnik posłał *ἔπεμψεν* przyjaciół, Jezus zdziwił się i powiedział *ἔθαύμασεν* i *εἶπεν*, wysłańcy znaleźli/zastali *εὔρον* sługę zdrowego (o którym na początku jest powiedziane, że chorował). W ramach każdego ruchu znajdują się zdania podrzędne imiesłowowe i zdania w mowie bezpośredniej, zawierające inne czynności z czasownikami w praesens, futurum i aoryście, zarówno w indykatiwie, jak i imperatiwie. Całościowo wygląda to tak¹⁴:

- A w. 1 Wprowadzenie
- B w. 2 Sytuacja początkowa
- C w. 3 Setnik posyła starszych do Jezusa
- D ww. 4–5 Przybyli mówią Jezusowi o setniku (mowa bezpośrednia)
- w. 6a Jezus idzie z nimi
- C' w. 6b Setnik posyła przyjaciół do Jezusa
- D' ww. 6c–8 Mowa (bezpośrednia) przyjaciół setnika do Jezusa
- C'' w. 9a Jezus reaguje

14 A. A. Jr. Just, *Luke*, dz. cyt., s. 303, podaje strukturę podobną do naszej.

- D'' w. 9b. Mowa bezpośrednia Jezusa do idących za Nim o setniku
 B' w. 10 Wysłancy wracają do domu i zastają służę zdrowego

Retoryka

Słownictwo

Z punktu widzenia formy czasowników tekst zawiera: 22 indykatiwy (7 w praesens, 4 w imperfectum, 10 w aoryście), 6 imperatiwów, 2 koniunktiwy (aorystu), 16 participiów (9 w praesens, 7 w aoryście), 2 infinitiwy. Diatезa jest następująca: 6× passivum, 6× medium, 36× activum. Jak powiedzieliśmy, czasowniki w indykatiwie aorystu, które znajdują się w zdaniach oznajmujących, odnoszą się do głównych czynności bohaterów – czynności, które ożywiają scenę (dokończyć, wejść, wysłać, posłać, zdziwić się, mówić, znaleźć/zastać 2×). Natomiast czasowniki w indykatiwie aorystu, które znajdują się w mowach bezpośrednich: *ᾠκοδόμησεν* i *ἠξίωσα*, opisują dwie czynności z przeszłości setnika, jego zachowanie: zbudował synagogę i nie uważał się za godnego zbliżyć się do Jezusa; *εὔρον*, którego podmiotem jest Jezus, odnosi się do minionych wydarzeń z Jego działalności. Czasowniki w indykatiwie imperfektum opisują raczej sytuacje, z których wynikają następnie główne czynności różnych podmiotów: sługa był bliiski śmierci *ἢμελλεν τελευτᾶν*¹⁵, sługa był *ἦν* drogi jemu (setnikowi), prosili *παρεκάλουν* Jezusa, Jezus szedł *ἔπορεύετο* z nimi. Participia są liczne i pełnią różne funkcje: 1 jest użyty rzeczownikowo z rodzajnikiem; 5 participiów praesentis *ἔχων* (z *κακῶς* mający chorobę, czyli chory), *τασσόμενος* (poddany), *ἔχων* (mający pod sobą żołnierzy), *ἀκολουθοῦντι* (tłum idący za Nim) i *ὑγιαίνοντα* (zdrowy) wskazują na stan podmiotu; *ἀκούσας* 2×, *ἔρωτων*, *ἔλδων*, *παραγενόμενοι*, *λέγοντες*, *ἀπέχοντος*, *λέγων*, *στραφεῖς*, *ὑποστρέψαντες* są to participia coniuncta, wyrażające zdania podrzędnie złożone okolicznikowe czasu, przyczyny, celu lub sposobu, które dodają jakąś czynność do

15 F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 1997, § 356,1, *μέλλω* jest używane z infinitiwem jako peryfraza czasu przyszłego, aby wyrazić w czasie przeszłym coś, co ma się wkrótce wydarzyć.

tej głównej, od której są zależne, aby ją uszczegółowić. Czasowniki w indykatiwie praesentis są skoncentrowane w mowach bezpośrednich: *ἐστιν* i *ἀγαπᾷ* są włożone w usta przybyłych i tworzą opis przymiotów setnika przedstawiony przez jego wysłańców¹⁶; *λέγω, πορεύεται, ἔρχεται, ποιεῖ*, są włożone w usta setnika i wyrażają jego władzę, jako że jego wypowiedziom odpowiada działanie podwładnego; *λέγω* w ustach Jezusa wyraża autorytet towarzyszący Jego wypowiedziom; czasowniki te są stwierdzeniami, konstatacjami, oświadczeniami, pewnymi czynnościami, które wywołują skutek.

Jedyny indicativus futuri *παρέξῃ* dotyczy czynności Jezusa¹⁷. Czasowniki w imperatiwie są liczne i wszystkie występują w mowie bezpośredniej setnika: *σκύλλου* skierowane do Jezusa, *εἰπέ* i *ἰαθήτω* są prośbami, *πορεύθητι, ἔρχου, ποιήσον* są poleceniami, które kieruje do swoich żołnierzy; zestawiają one paralelnie władzę setnika nad jego podwładnymi z władzą Jezusa nad chorobą nękającą sługę. Pierwszy natomiast jest pełną szacunku inwokacją/prośbą/formułą, pokazując, że spośród dwóch osób z władzą setnik stoi niżej w porównaniu z Panem. Dwa czasowniki w infinitiwie, *τελευτᾶν* i *ἐλθεῖν*, uzupełniają poprzedzające je czasowniki. Spośród koniunktywów pierwszy *διασώση* jest wprowadzony spójnikiem *ὅπως*, łączącym zdanie po czasowniku prosić *ἔρωτῶν* „aby przychodząc, uratował/uzdrowił”, zaś drugi *εἰσελθῆς* jest wprowadzony spójnikiem *ἵνα*, który następuje po czasowniku *ἰκανός εἰμι*, „być godnym, aby wejść”.

Z punktu widzenia treści istnieją czasowniki wyrażające aktywne czynności ruchu fizycznego (wejść, przyjść, przybyć, iść, pójść, obrócić się, podążać za, wrócić), w sensie ogólnym (dokończyć, wysłać, uratować¹⁸, zbudować, uzdrowić, polecić, mieć, znaleźć, posłać); percepcji (usłyszeć); czasowniki mowy (mówić); czasowniki dotyczące woli (poprosić, prosić, wyświadczyć) i emocji (miłować, dziwić się, trudzić się); a także czasowniki

16 A. A. Jr. Just, *Luke*, dz. cyt., s. 302.

17 BD § 316, *παρέξῃ* w stronie medialnej nie jest używany zgodnie ze swym znaczeniem, dosłownie „mieć w gotowości”; tutaj „załatwił za pomocą własnych środków” w znaczeniu podmiotowym.

18 Tutaj „uratować” jest użyte niemal jako synonim „uzdrawiać”, ale wskazuje na szerszy wymiar „uwolnienia ze stanu ucisku”, A. A. Jr. Just, *Luke*, dz. cyt., s. 301.

stanu lub sposobu bycia (chorować, być bliskim śmierci, być komuś drogim, być daleko, być godnym, być zdrowym).

Statystycznie czasowniki powtarzają się następująco: *εἰσέρχομαι* 2×, *ἔχω* 2×, *εἰμί* 2×, *ἀκούω* 2×, *ἔρχομαι* 4×, *λέγω* 6×, *πορεύομαι* 3×, *πέμπω* 2×, *ποιέω* 2×, *εὐρίσκω* 2×; *στρέφω* i *ὑποστρέφω* obrócić się i wrócić wzajemnie się przywołują w ww. 9 i 10, *ἀποστέλλω* jest synonimem *πέμπω*.

Do tego samego pola semantycznego zdrowia należą czasowniki: *τελευτάω* (z *μέλλω*), *διασώζω*, *ἰάομαι* i *ὑγιαίνω*; prośby *ἑρωτάω* i *παρακαλέω*; polecenia: *παρέχω* i *τάσσω*; reakcji emocjonalnej *σκύλλω* i *θανυμάζω*; bliskości lub oddalenia *παραγίνομαι*, *ἀπέχω* i *ἀκολουθῶ*. Pozostałe to: *ἀγαπάω*, *οἰκοδομέω* i *ἀξιόω* odnoszące się do setnika, *ἐπλήρωσεν* – do Jezusa. *Ἡραx legomena* w Łk to: *τάσσω* (choć występuje 4× w Dz), *τελευτάω* (2× w Dz), *διασώζω* (5× w Dz), *ἀξιόω* (2× w Dz). Wyraźnie zatem akcent pada na zdrowie i polecenie.

Czasowniki nadają rytm scenie, przeplatając opisy osób z czynnościami i wydarzeniami: przybycie Jezusa, opis stanu sługi setnika, wysłanie starszych, opis setnika, posłanie przyjaciół, opis setnika dokonany przez niego samego, reakcja Jezusa, powrót wysłańców, opis stanu sługi. W centrum znajdują się dwa czasowniki, które nie oznaczają ani ruchu, ani opisu kogokolwiek, lecz są słowami skierowanymi bezpośrednio przez setnika do Jezusa, prośbą z podwójnym imperatywem, błaganiem *ἀλλ' εἰπέ λόγω, και ιαθήτω ὁ παῖς μου*, które stanowi wyznaczenie wiary urzędnika, serce całej perykopy. Z tego punktu widzenia warto także zauważyć, że główne czynności wyrażają władzę jednego podmiotu nad innymi osobami: z jednej strony (Jezusa) – uzdrowić, uratować, wyświadczyć, z drugiej (setnika) – wysłać, posłać, polecić; oraz że „polecić” w obu przypadkach konkretyzuje się w „powiedzieć”: setnik *λέγω* do żołnierzy, Jezus *εἰπέ* bez dopełnienia dalszego. Przeplatanie się czasowników uwypukla następstwo wydarzeń, które rozwijają się z początkowej sytuacji, by dojść do innej sytuacji końcowej po trzech czynnościach i trzech mowach.

Rzeczowników i przymiotników jest łącznie 32: *πάντα, ῥήματα, ἀκοάς, λαοῦ, Καφαρναούμ, Ἐκατοντάρχου, δοῦλος, Ἰησοῦ, πρεσβυτέρους, Ἰουδαίων, δοῦλον, Ἰησοῦν, ἔθνος, Ἰησοῦς, οἰκίας, φίλους, ἑκατοντάρχης, κύριε, στέγην, λόγω, παῖς, ἀνθρωπός, ἔξουσίαν, στρατιώτας, ἄλλω, δοῦλω, Ἰησοῦς, ὄχλω, Ἰσραήλ,*

πίστιν, οἶκον, δούλον. Participium użyte rzeczownikowo *οἱ πεμφθέντες* zostało uwzględnione już wśród czasowników, podobnie jak przymiotniki tworzące orzeczenia imienne *ἐντιμος, ἄξιός, ἱκανός*. Nazwy własne to: Kafarnaum, Jezus, Żydzi, Izrael. Niewiele jest rzeczowników, które się powtarzają: *ἐκατοντάρχης* 2×, *Ἰησοῦς* 4×, *δούλος* 4×; zaś kilka jest synonimami: *ῥῆμα* i *λόγος*, *οἰκία* i *οἶκος*; semantycznie *στέγη* „dach” oznacza „dom”, *παῖς* „chłopiec” oznacza „sługę”; *λαός* i *ἔθνος* są bliskoznaczne, ale nie są synonimami; istnieje pewien związek między *Ἰουδαίων* i *Ἰσραήλ*.

Powtarzają się te rzeczowniki, które oznaczają głównych bohaterów peykopy. W w. 2 *Ἐκατοντάρχης*¹⁹, „setnik”, pojawia się po to, by przedstawić stan zdrowia sługi. Występuje tam z genetiwem na pierwszej pozycji, co uwypukla rolę urzędnika: *Ἐκατοντάρχου δέ τινος δούλος*. Natomiast w w. 6, w którym jest wprawdzie podmiotem, ale znajduje się na ostatniej pozycji, po zdaniu podrzędnym okolicznikowym czasu, czasowniku głównym i dopełnieniu bliższym: *εἰδὼν δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἐπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης*. Rzeczownik występuje 3× w Łk, tutaj 2× i w 23, 47 po śmierci Jezusa. *Δούλος*, „sługa”, występuje w w. 2 w jego prezentacji na początku oraz w w. 10 na końcu sceny. Na początku jest on *κακῶς ἔχων ἡμελλεν τελευτᾶν*, na końcu zastają go *ὕγιαίνοντα*. Rzeczownik pochodzi od rdzenia *δουλ-*, czasownika *δουλεύω*, który w NT wyraża relacje zależności i służby, w wymiarze niewoli jako stanu społecznego i w sensie przenośnym w odniesieniu do Boga²⁰. U synoptyków czasownik ten pojawia się 7×, rzeczownik *δούλος* 64×, z czego 26× w Łk, w większości w słowach i przypowieściach Jezusa. W materiale narracyjnym używany jest sporadycznie, w Łk 7, 1–10 jest to ordynans setnika w opowiadaniu redakcyjnie przepracowanym, natomiast w formie Mt jest tylko w 8, 9. Temat służby jest ważny u synoptyków, tutaj jednak nie wydaje się mieć szczególnego znaczenia, raczej wskazuje na relację między dwiema postaciami, by usytuować scenę w ramach więzi o charakterze rodzinnym.

19 F. G. Untergrasbair, *ἐκατοντάρχης*, w: H. Balz, G. Schneider (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2004, 1, s. 1076–1077.

20 A. Weiser, *δουλεύω*, w: *DENT*, 1, s. 929.

Rzeczowniki *ῥῆμα* i *λόγος* są w Ewangelii bardzo częstymi synonimami. „Słowo, rzecz” *ῥῆμα* najczęściej oznacza²¹ przedmiot mówienia i posiadania, od hebrajskiego *דָבָר*, często tłumaczonego w LXX jako *ῥῆμα*. Niekiedy trudno jest odróżnić znaczenie, tutaj jest ono jasne po mowie na równinie. W NT *ῥῆμα* występuje 68×, z czego 33× w Łk/Dz i 12× w J; w Łk – 9×, z czego 4× podczas działalności w Galilei, 9× w Ewangelii Dzieciństwa.

„Słowo, mowa, podsumowanie, przepowiadanie”²² *λόγος* występuje 330× w NT, równo podzielone na poszczególne pisma, w Łk – 32×, z czego 16 w czasie działalności w Galilei. Ma liczne znaczenia, w zależności od fundamentów filologicznych i teologicznych. W języku protochrześcijańskim uwydatnia jedność słowa i czynu w działalności zbawczej Jezusa, zbawcze królowanie Boga, które ma początek w Jezusie, wiąże się z Jego przepowiadaniem jako słowem mówionym, ale także z Jego osobą i dziełem. W grece NT relatywizuje się różnicę, która obowiązuje w grece klasycznej między *λόγος*, rozumianym jako spójność, racjonalna koherencja dyskursu, a *ῥῆμα*, pojmowanym jako pojedyncze wyrażenie lub powiedzenie, wypowiedź. NT używa *ῥῆμα*, odnosząc się do przepowiadania i nauczania, a także orędzia zbawczego rozumianego jako całość. Należy zauważyć, że setnik prosi, aby Jezus podjął interwencję w celu uzdrowienia sługi, na początku w w. 3 „przychodząc”, to znaczy przez osobistą obecność, a w w. 6 „powiedz jedno słowo i niech będzie uzdrowiony” za pomocą samego słowa.

Oικία i *οἶκος* są synonimami, do których dołącza jeszcze *στέγη* „dach”. „Dom, wspólnota, rodzina”²³, *οικία* pojawia się 94× w NT, 24× w Łk, z czego 12× w trakcie działalności w Galilei, w znaczeniu wspólnoty występuje zamiennie z *οἶκος*.

„Dom, wspólnota domowa, rodzina, mienie/dobra”²⁴, *οἶκος*, w NT pojawia się 115×, w Łk 33×, z czego 7× w czasie działalności w Galilei i 19× w trakcie podróży do Jerozolimy. W Dziele Łukasowym i w Listach występuje częściej niż *οικία*, w przeciwieństwie do Mk i Mt; w LXX jest pięć razy częstsze niż to drugie. Pierwotnie *οἶκος* oznaczał własność, lecz w NT oba

21 W. Radl, *ῥῆμα*, w: *DENT*, II, s. 1253.

22 H. Ritt, *λόγος*, w: *DENT*, II, s. 202–210.

23 P. Weigandt, *οικία*, w: *DENT*, II, s. 553–554.

24 P. Weigandt, *οἶκος*, w: *DENT*, II, s. 566–573.

te terminy są synonimami, Łk używa ich bez żadnej różnicy w znaczeniu „domu”, również przeplatając oba słowa na określenie tego samego domu i zachowując podwójny sens „domu/rodziny”. Odnośnie do wspomnianych domów, poza wyjątkami chodzi o domy prywatne, których właściciel bywa niekiedy wymieniony.

Należy zauważyć, że *λαός* i *ἔθνος* nie są ściśle synonimami, oznaczając odpowiednio „lud” i „naród”; *Ιουδαίων* i *Ἰσραήλ*, należą do tego samego pola semantycznego; wreszcie można połączyć różne określenia dawane grupom osób: *πρεσβυτέρους* i *φίλους* (nie jest powiedziane, czy żydowskich, czy pogańskich), które wraz z pierwszymi stają się *οἱ πεμφθέντες*, z drugiej strony tłumy, które podążają za Jezusem. Wszystkie rzeczowniki odnoszą się do ludności żydowskiej bądź mieszanej, z którą Jezus wchodzi w interakcję i w której wyróżnia się poganin setnik.

Innymi elementami mowy, oprócz rodzajników związanych z rzeczownikami są:

- przyimki, oprócz tych użytych w czasownikach złożonych: *εἰς* 3×, *περί, πρὸς* 3×, *σύν, ἀπό, ὑπό/ὑπ’* 3×, *ἐν*;
- spójniki: *ἐπειδή, δέ* 6×, *ὅτι, γάρ* 3×, *καί* 11×, *ἵνα, διό, ἀλλ’, οὐδέ* 2×, *ὅπως*;
- zaprzeczenia: *οὐ* 2×, *μή*;
- zaimki: osobowe *αὐτοῦ* 3×, *αὐτῶ* 3×, *αὐτόν* 4×, *ἡμῶ, αὐτός, ἡμῖν, αὐτοῖς, σέ, ἐγώ, ὑμῖν, μου* 3×; zwrotne *ἐμαυτόν* 2×; nieokreślone *τινος*; względne *ὅς, ὃ*; wskazujące *τοῦτο* 2×, *τούτω, ταῦτα, τοσαύτην*;
- przysłówki: *κακῶς, σπουδαίως, ἤδη* i *μακρὰν*.

Z analizy słownictwa wyłania się także funkcja strukturalna rzeczowników i czynności powtarzających się w perykopie²⁵: imię *Jezus* – najpierw adresat czynności, później aktywny podmiot – w całej perykopie, podobnie jak *sluga*, który jednak nie wykonuje żadnej czynności (natomiast jest podmiotem czasownika stanu), *setnik* będący podmiotem czynności w środku i na początku, gdzie w charakterze pana sługi posyła starszych. Czasowniki, które się powtarzają, wskazują na wielką inkluzję między ww. 3 i 9, zestawiając paralelnie słyszenie setnika i słyszenie Jezusa, natomiast mówienie jednego w w. 8 przeciwstawia się mówieniu drugiego w w. 9, zaś znalezienie

25 Pierwszy zabieg retoryczny, J. L. Resseguie, *Narratologia del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2008, s. 39–41.

Jezusa przeciwstawia się znalezieniu wysłańców w w. 10. Obaj główni bohaterowie rozmawiają na odległość, nigdy się ze sobą nie spotykając; zawsze obecny sługa nie pojawia się na scenie, pośrednicy są finalnymi adresatami całej akcji po szeregu powiązanych ze sobą czynności.

Syntaksa

Perykopa składa się z 45 zdań, z czego 25 jest nadrzędnych, współrzędnie złożonych za pomocą spójników: *καί*²⁶ 11×, *δέ* 6×, *γάρ* 3×, *ἀλλ'*, *οὐδέ* 2×. Zdań podrzędnie złożonych jest 20, są one wprowadzane spójnikami: *ἐπειδή* („kiedy”, „po tym, jak”, występuje tylko w dziele Łukasowym i u Pawła w NT, tylko tutaj ma sens czasowy, gdzie indziej – przyczynowy²⁷), *ὅπως*²⁸, *ὅτι* (współrzędny), *ὅτι*²⁹, *διό* (użyte jako spójnik³⁰); pozostałe są imiesłowowymi równoważnikami zdań okolicznikowych czasu lub przyczyny, sposobu/narzędzia, celu³¹; *ὅ* i *ὅς* są zdaniem względnymi³².

1 Ἐπειδή ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ρήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοάς τοῦ λαοῦ.

εισήλθεν εἰς Καφαρναούμ.

A

2 Ἐκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος

B

κακῶς ἔχων

ἤμελλεν τελευτᾶν,

ὃς ἦν αὐτῷ ἐντιμος.

3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ

ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων

C

ἑρωτῶν αὐτὸν

ὅπως

26 Także jako *καί consecutivum*, BD § 4426.

27 G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 250; BD § 456,3.

28 BD § 3699 i § 392 4c *ὅπως* z indikativem futuri po czasowniku „prosić” ma sens celowy.

29 M. Zerwick, *Il Greco del Nuovo Testamento*, Roma: Gregorian Biblical Press 2011, § 410, *ὅτι* zastępuje infinitivus epexegeticus, wyjaśnia treść czynności, por. BD § 394,3.

30 BD § 45111.

31 *λέγων* w 7, 6 jest participium coniunctum celowym BD § 418,4, „aby/ażeby powiedzieć”.

32 Zdanie względne, które wyraża skutek wynikający z jakiegoś przymiotu („taki, że”), tutaj za pomocą czasu przeszłego; to zdanie względne jest uważane za latynizm.

	ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.	
4 οἱ δὲ παραγεγόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως		D
	λέγοντες	
	ὅτι ἄξιός ἐστιν	
	ὧ παρέξῃ τοῦτο·	
	ἡ ἀγαπᾶ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν	
	καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ὠκοδόμησεν ἡμῖν.	
6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.		D'
ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας		
ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης		C'
λέγων αὐτῶ·		
κύριε, μὴ σκύλλου,		E
	οὐ γὰρ ἰκανός εἰμι	
	ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσελθῃς·	
7 διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἤξιωσα		
πρὸς σὲ ἐλθεῖν·		
ἀλλ' εἰπέ λόγῳ,		F
καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.		(F')
8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἀνθρώπος εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος		E'
ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας,		
καὶ λέγω τούτῳ·		
πορεύθητι,		
καὶ πορεύεται,		
καὶ ἄλλῳ·		
ἔρχου,		
καὶ ἔρχεται,		
καὶ τῷ δούλῳ μου·		
ποίησον τοῦτο,		
καὶ ποιῆ.		
9 ἀκούσας δὲ ταῦτα		
ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν		C''
καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ		

εἶπεν·	(C)
λέγω ὑμῖν,	G
οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὔρον.	G'
10 Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον	
οἱ πεμφθέντες εὔρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.	B'

Syntaksa pozwala wydobyć rozbudowany schemat: po wersecie wprowadzającym A są trzy główne części C/C'/C'' obramowane przez B/B'. Ramy tworzy część B „sługa był bliski śmierci”, paralelna z B' „wysłańcy zastali sługę zdrowego”. Część C „posłał do Niego starszych spośród Żydów” zawiera w sobie dwie sekcje: D i D', które są dwoma zdaniem z czasownikiem w czasie imperfectum: „ci, którzy przybyli do Jezusa, prosili Go usilnie” oraz „Jezus szedł z nimi”. Część C' „setnik posłał przyjaciół” zawiera długą mowę (bezpośrednią), którą setnik powierza przyjacielom, złożoną z szeregu zdań głównych współrzędnie złożonych za pomocą *καί*, podzielonego na dwie części E i E' przez parę zdań współrzędnie złożonych, wprowadzonych przez *ἀλλ'*, „ale powiedz jedno słowo i niech będzie uzdrowiony mój chłopiec”, co tworzy F, które strukturalnie stanowi centrum perykopy. Część C'' „Jezus zdziwił się i powiedział” z dwoma zdaniem współrzędnie złożonymi za pomocą *καί*, mieści w sobie mowę bezpośrednią Jezusa skierowaną do tłumu idącego za Nim, w dwóch częściach G i G', złożonych asyndetycznie, zatem oddzielonych od siebie, „powiadam wam” i „nie znalazłem w Izraelu takiej wiary”. Krótko mówiąc, mamy: wejście Jezusa, stan śmiertelnej choroby sługi, pierwsze wysłanie posłańców setnika, mowa starszych, którzy wciągają Jezusa, drugie wysłanie posłańców setnika, autoprezentacja setnika, w której centrum jest wyznanie wiary, pełna zdziwienia reakcja Jezusa, mowa Jezusa do wysłańców, dotycząca wiary setnika, odkrycie zdrowia sługi.

Struktura syntaktyczna i słownictwo przyczyniają się do uwypuklenia formy retorycznej perykopy z jej związkami: wprowadzenie A, dwie części paralelne B i B', które zawierają w sobie trzy paralelne sekcje C/C'/C'' z podsekcjami D/D' będącymi lustrzanym odbiciem G/G' i mającymi w centrum E/E', w których wyodrębnia się F. Część F sprawia, że całość perykopie można nadać tytuł: „Wiara setnika”. Wiara ta wyłania się w sy-

tuacji choroby/śmierci drogiego mu służącego domu. Najpierw jest ona postrzegana przez starszych jako ogólna życzliwość lub pozytywna postawa, następnie zostaje wyznana przez setnika osobiście, wreszcie zostaje rozpoznana przez Jezusa, tak iż On sam ją wychwala przed wszystkimi idącymi za Nim. Tak ujęty schemat należy uzupełnić innymi środkami retorycznymi zastosowanymi przez Łukasza. Będą one przedmiotem analizy w kolejnych punktach.

Usytuowanie w przestrzeni i czasie

Miejsce

Perykopa ma tylko jedną początkową informację topograficzną, odnoszącą się do całego tego fragmentu: Jezus wszedł do Kafarnaum. *Καφαρναούμ*³³ jest miastem tworzącym scenografię naszego fragmentu. Jak zostało powiedziane, poprzednia perykopa była umieszczona na „równinie”, natomiast następna będzie się rozgrywać w innym mieście, w Nain. Wszystko, o czym mowa w tych dziesięciu wersetach, odnosi się do Kafarnaum: setnik jest urzędnikiem stacjonującym w Kafarnaum, starsi są żydowskimi władzami tego miasta, synagoga jest synagogą w Kafarnaum. Kafarnaum w Łk występuje w 4, 23; 4, 31; 10, 15. Jest ośrodkiem położonym w Galilei, regionie, w którym Jezus prowadzi publiczną działalność w tej części Ewangelii. Nazwane jest w 4, 31 „miastem”, *πόλις*, to znaczy ośrodkiem posiadającym własną organizację administracyjną (i wojskową³⁴). W Łk nie jest wprost określone jako miasto Jezusa (*τὴν ἰδίαν πόλιν* w Mt 9, 1, miejsce, które sobie wybrał na mieszkanie w Mt 4, 13), raczej w 4, 16 podkreśla się, że to Nazaret jest miastem, w którym się wychował. Między jedną a drugą wzmianką (w 4, 23) mieszkańcy Nazaretu zachęcają Jezusa, aby uczynił w Nazarecie to, czego wcześniej dokonał w Kafarnaum, choć we wcześniejszych rozdziałach nie ma żadnego nawet napomknięcia o tych faktach, lecz tylko ogólnie

33 *Καφαρναούμ*, w: DENT, I, s. 1991–1992, 16× w NT; por. S. Loffreda, *Cafarnaao. La città di Gesù*, Jerusalem: Franciscan Printing Press 1978.

34 J. Ernst, *Il vangelo secondo Luca*, dz. cyt., s. 327.

mówi się o wędrowniej działalności we wioskach leżących na tym obszarze³⁵ (w przeciwieństwie do Mk, który opowiada na początku o typowym dniu w Kafarnaum). W Łk uzdrowia tam teściową Piotra (4, 38–39), wypędza ducha nieczystego (4, 31–36), pośrednio uzdrowia też paralityka (5, 17–26), córkę Jaira i kobietę cierpiącą na krwotok (8, 41–56).

Architektonicznymi elementami przestrzennymi są: synagoga, dom, dach. Z jednej strony reprezentują one miejsce publiczne w całym znaczeniu tego słowa, z drugiej – miejsce prywatne. Rzeczownik *συναγωγή* oznacza miejsce zebrania miejskiego, od czasownika *συνάγω*, występuje 15× w Łk (dopiero od 4, 15, z czego 10× w trakcie działalności galilejskiej) i 19× w Dz. Dom jest określony *οικία* w 7, 6, a *οίκος* w 7, 10 – miejsce mieszkania rodziny, poszerzonej o służących. „Dach” *στέγη* zastępuje dom jako *pars pro toto*, element zakrywający i chroniący. Nie mówi się, że Jezus wchodzi do synagogi – jak to się dzieje w wielu innych perykopach – miejsca, w którym zwykle naucza. Mówi się, że setnik ją zbudował. Jezus również nie wchodzi do domu: jest niedaleko domu setnika, do którego zmierza, kiedy sam urzędnik posyła wysłanników, by Mu powiedzieli, że nie jest godzinę Go przyjąć pod swój dach; wreszcie wysłańcy, wracając do domu, zastają sługę zdrowego. Synagoga pełni tutaj rolę elementu, który pozwala przypisać zasługi setnikowi, jako że on, budując ją, wykonał gest życzliwości i wspiałości w stosunku do całej ludności miasta, starszych, czyli w szczególności władz, a pośrednio także dla Jezusa, który korzysta z niej w czasie swej działalności. Dom jest natomiast miejscem życia głównych bohaterów perykopy, setnika i cenionego przez niego sługi, miejscem relacji rodzinnych, relacji osobistych i ścisłych. Jezus zostaje do niego zaproszony (pośrednio w w. 3, gdzie nie mówi się o destynacji czasownika *ἐλθών*), przyjmuje zaproszenie, ponieważ tam idzie, ale sam setnik, gospodarz domu, który Go zaprosił, zatrzymuje Go – na pierwszy rzut oka przez swą skromność i szacunek, jakim Go darzy (w. 6), jednak w rzeczywistości przez wiarę (w. 8). Ponownie element przestrzenny, tym razem dom, jest okazją do podkreślenia pewnego przymiotu urzędnika: wraz z przejściem od sfery publicznej do prywatnej jego postawa przemienia się w coś głębszego, przechodzi od życzliwości do wiary.

35 J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 318.

Informacjami dotyczącymi przestrzeni są także nazwy „Żydzi” i „Izrael”, mające konotację raczej etniczno-polityczną niż geograficzną, istotną w Ewangelii, która kieruje się do audytorium złożonego z pogan³⁶. Jeszcze bardziej wymowna jest ona w perykopie, której głównym bohaterem jest poganin. To sam Jezus przeciwstawia wiarę setnika Izraelowi, odnosząc się bezpośrednio nie do mieszkańców miasta (poczynając od starszych spośród Żydów), lecz do całego narodu żydowskiego. Również przymiotnik *μακρὰν* jest daną przestrzenną, wskazuje ruch Jezusa, który znajduje się „niedaleko” od domu. Jego akcja jest czynnie skierowana w stronę określonego miejsca i jest to zawsze akcja polegająca na zbliżaniu się do osób, lecz w tym przypadku do zaistnienia skutków Jego akcji nie jest konieczna nawet Jego obecność ze względu na wiarę tego, który Go szukał.

Wychodząc od informacji dotyczących miejsca, można na koniec powiedzieć, że – jak wspomniano – w tej perykopie wymowny jest „dystans” między głównymi bohaterami: sługa jest daleką przyczyną całej sceny, ale nie wiemy o nim nic i on sam także nie działa; setnik jest bohaterem czynności z daleka (wysłał, posyła), ale nigdy nie dociera na główną scenę i nigdy nie spotyka Jezusa. Jezus wchodzi, idzie, słyszy, dziwi się, obraca się i mówi, lecz nigdzie nie ma mowy wprost o dokonywaniu przez Niego uzdrowienia. Ci trzej bohaterowie nie spotykają się, a jednak na koniec sługa jest zdrowy. Jezus wysłuchał prośby, udzielił tego, o co był proszony, lecz nie ma o tym mowy wprost.

Czas

Perykopa nie zawiera informacji czasowych za wyjątkiem trzech drobnych elementów. Jedynymi wskazówkami są te, które mówią o następstwie wydarzeń; zostały one wyrażone za pomocą participia coniuncta ze znaczeniem czasowym. Scena nie ma zatem własnego czasu absolutnego, ma jedynie czas względny, który tworzy jej ramy po mowie na równinie za pomocą *ἐπειδὴ* i przed epizodem z Nain *ἐν τῷ ἑξῆς* 7, 11. W tym obrębie jedyną wyraźną informacją jest *ἤδη*, które wskazuje na podjętą czynność (Jezusowe wyruszenie w drogę), by powiedzieć, że On przyjął zaproszenie i zbliża się

36 G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 996.

do domu. Brak parametrów czasowych sprawia, że wydarzenia tego nie należy rozpatrywać w wymiarze wydarzenia jednorazowego (choć to nie oznacza, że ma słabszy fundament historyczny), lecz raczej jako przykład o znaczeniu wiecznym, uzdrowienia dokonanego w czasie posługi (jednego z wielu, por. § 2.2.1) i zaskakującej wiary poganina, setnika, podobnie jak setnik pod krzyżem uzna Jezusa za sprawiedliwego (23, 47, por. Dz 3, 13–14), przyczyniając się do uzasadnienia Łukasowego tematu powszechności zbawienia.

Postacie

Scena jest dość rozbudowana, oparta na interakcji (bezpośredniej lub pośredniej) między Jezusem a różnymi postaciami³⁷. Niektórzy bohaterowie w jakiś sposób nadają charakter scenie, ale adresatami słów Jezusa są tylko idące za Nim tłumy *τῶ ἀκολουθοῦντι αὐτῶ ὄχλω*, do których zwracał się także w poprzedniej sekcji w mowie na równinie, *τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ*. Istnieje zatem ciągłość co do głównych postaci (z jednej strony Jezus, a z drugiej – idący za Nim/słuchający Go), stale obecna w narracji dotyczącej działalności galilejskiej. Niemniej w naszej perykopie występują szczegółowe postacie: setnik, sługa, wysłańcy i inni.

Setnik nie jest przedstawiony przez narratora i nie występuje w scenie w pierwszej osobie, nie ma imienia własnego. Jako poganin – nie wiadomo, czy należy do wojska rzymskiego, czy Heroda³⁸ – być może „bojący się Boga”, sympatyzujący z religią Izraela, szanując zwyczaje, nie zbliża się do Jezusa, lecz posyła notabli³⁹. Syntaktycznie widziliśmy, że *ἐκατοντάρχη*s występuje nade wszystko w genetiwie na pierwszym miejscu w zdaniu, by

37 F. Bovon, *Vangelo di Luca: Volume I: Introduzione. Commento a 1,1–9,50*, Brescia: Paideia 2005, s. 405 dzieli perykopę na sceny na podstawie postaci, które są w nich głównymi bohaterami: Jezus – setnik – setnik – wysłańcy – Jezus – setnik – wysłańcy – Jezus – wysłańcy. Schemat ten zasadniczo odpowiada strukturze wskazanej przez nas w § 2.3.

38 A. Kyrichenko, *The Roman Army and the Expansion of the Gospel. The role of the Centurion in Luke-Acts*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, Göttingen 2014, s. 143.

39 G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 251.

podkreślić jego rolę pana w stosunku do chorego sługi, ponieważ właśnie w tej roli podejmuje on działania i motywuje całą scenę. Następnie jest on wprost podmiotem czynności wysłania *ἔπεμψεν* przyjaciół do Jezusa z drugim poselstwem. Domyślnie jest także podmiotem usłyszenia o Jezusie *ἀκούσας*, wynikającego stąd wysłania *ἀπέστειλεν* starszych, aby poprosili Go o przyjsie i uratowanie sługi. Do niego odnosi się zaimiek dzierżawczy *τὸν δοῦλον αὐτοῦ*, podkreślający ponownie relację ze sługą (zarówno posiadania, jak i bycia drogim/cennym), powtórzony następnie także w 7, 7 *ὁ παῖς μου*. Prezentacja postaci następuje wyraźnie w dwóch momentach, za pomocą dwóch mów (gramatycznie) bezpośrednich: przez słowa starszych, którzy przybyli do Jezusa, i przez Jego własne słowa, które powierza przyjaciołom, by przekazali je Jezusowi. Starsi motywują apel, jaki kierują do Jezusa, aby wyświadczył setnikowi to, o co Go prosi, wyrażając własny osąd: jest go dzień *ἄξιός* (Nms). Osąd ten jest argumentowany na dwa sposoby: miłuje nasz lud i on sam (wyrażone zaimkiem *αὐτός*) zbudował dla nas synagogę. Pierwsze stwierdzenie być może zostało umotywowane drugim, lecz – zważywszy, że gramatycznie związek skutkowy nie został wyrażony – mogło być i tak, że drugie opisuje zaledwie jedną z wielu czynności wykonanych przez urzędnika na rzecz mieszkańców miasta, choć zapewne najbardziej spektakularną i znaczącą, tak iż jest on uważany nie tylko za jego dobroczyńcę, ale wręcz miłośnika.

Setnik miłuje⁴⁰ nie tylko lud żydowski, wobec którego pozostaje obcy („nasza” synagoga), ale także swojego bliźniego (10, 25–37), w centrum relacji ludzkich (przyjaciele, sługa drogi/cenny) jest zdolność miłowania, której odpowiada miłość Jezusa⁴¹. Dostarczona ocenia i przedstawione stwierdzenia przekonują Jezusa, który odpowiada na prośbę i wyrusza w drogę. Druga prezentacja jest autoprezentacją: setnik przygotowuje mowę, jaką przyjaciele mają zreferować Jezusowi. Składa się ona z trzech części. W pierwszej odwołuje się bezpośrednio do Niego – za pomocą wokatiwu, nazywając Go „panem” – i przedstawiając się z szacunkiem *μὴ σκύλλου*, za pomocą impe-

40 Pełne „miłości” nastawienie setnika jest analizowane w: R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca: Analisi retorica*, Roma: Edizioni Dehoniane 1994, s. 286. Zbawienie nie jest owocem uczynków, ale łaski, i na tym polega wiara setnika.

41 F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 409–410.

ratiwu wyrażającego poważanie – jako niegodny, by Go nie tylko przyjąć u siebie w domu (*οὐ γὰρ ἱκανός* w wyraźnym kontraście z oceną ze strony starszych *ἀξιός ἐστιν*)⁴², ale i osobiście stanąć przed Nim. W drugiej części formułuje nową prośbę o uzdrowienie sługi – już nie o przyjście, lecz o powiedzenie jednego słowa – z dwoma imperatiwami, które są błaganiem: *εἰπέ λόγω, και ἰαθήτω ὁ παῖς μου*. W trzeciej części opisuje siebie, by umotywować swoją prośbę o jedno proste słowo: jest człowiekiem, który wie, co znaczy „władza”, gdyż z jednej strony jest jej poddany, a z drugiej – sam ma żołnierzy i sługi na swoje rozkazy i każde wypowiedziane przez niego słowo zostaje precyzyjnie wykonane. Trzy wersety zawierają elementy pozwalające nakreślić obraz tej postaci: uznanie Jezusa jako *κύριε*; pragnienie, by Go nie trudzić; poczucie bycia niegodnym, by Go przyjąć w domu, a nawet osobiście pójść do Niego; pewność, że jedno słowo Jezusa zamiast Jego obecności uzdrowi sługę; uznanie władzy Jezusa i ufność w Jego słowo jako słowo skuteczne, które precyzyjnie się spełnia. O ile dokonana przez starszych prezentacja setnika mówi o człowieku zasłużonym, o tyle w autoprezentacji „godne zasługi” są czymś przeciwnym. Nie można też powiedzieć, że w swoich słowach charakteryzuje się jako człowiek możny, gdyż on sam definiuje siebie *ἐγὼ ἀνδρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν*; przeciwnie, ukazuje się jako głęboko pokorny i uznaje panowanie Jezusa oraz moc Jego słowa⁴³. Jest głównym bohaterem, główną postacią, która słyszy/widzi Boską rzeczywistość, rozpoznaje ją jako taką⁴⁴ w progresywnym, dynamicznym procesie.

Sługa jest postacią najczęściej wymienianą: *δοῦλος* 4× i *παῖς* 1×. Również on nie jest przedstawiony, nie występuje w pierwszej osobie na scenie, nie ma imienia własnego; nie podejmuje działania, lecz jest podmiotem czasownika oznaczającego stan – *ἡμελλεν τελευτᾶν* – który determinuje jego rolę w perykopie. Scena krąży wokół jego stanu zdrowia. Przymiotniki i przysłówki, które określają jego postać to: *κακῶς ἔχων, ὃς ἦν ἐντιμος, τὸν δοῦλον αὐτοῦ, ὁ παῖς μου, και τῷ δούλῳ μου, τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα*. Charakteryzują go one jako chorego i jako osobę ściśle związaną z setnikiem (jest

42 J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1–IX Luke*, dz. cyt., s. 650.

43 G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 250.

44 J. A. Darr, *Herod the Fox. Audience criticism and Lukan Characterization*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, s. 84. Setnik u stóp krzyża jako pierwszy da świadectwo o śmierci sprawiedliwego.

jego własnością, jest mu drogi/cenny, natychmiast wykonuje jego rozkaz), nic więcej na jego temat nie jest powiedziane. Między początkiem a końcem perykopy z chorego bliskiego śmierci staje się on zdrowy. Brak rysów osobistych i czynnej roli w scenie czyni go postacią drugoplanową, stale obecną od początku do końca, ale podporządkowaną scenie, „statystą”, który uruchamia akcję i stwarza okazję do wydobycia wiary urzędnika.

Wreszcie wysłańcy *οἱ πεμφθέντες* (7, 10) są jedyną grupą, która się formuje dwukrotnie: najpierw jako *πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων* w 7, 3, a potem jako *φίλους* w 7, 6. Pierwsi są wysłani, aby prosić; drudzy są posłani, aby powiedzieć. Starsi są wprost nazwani Żydami, o przyjaciółach nie jest powiedziane, czy są Żydami, czy poganami. Pierwsi realizują ważne poselstwo, ponieważ docierają na miejsce przeznaczenia (*πρὸς τὸν Ἰησοῦν*), wykonują misję (*παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως*) i na dodatek dołączają pozytywny osąd na temat setnika⁴⁵, aby przekonać Jezusa, i są uważani za wiarygodnych⁴⁶. Ich misja kończy się rzeczywiście powodzeniem, gdyż Jezus rusza w drogę z nimi. Przyjaciele nie są ukazani w działaniu, wiemy tylko, że Jezus *ἀκούσας δὲ ταῦτα*, otrzymuje słowa setnika. Ponownie są bohaterami ostatniego wersetu, gdzie *ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὖρον* służy zdrowego. Ich funkcją jest bycie pośrednikami między setnikiem a Jezusem. Można zauważyć, że o ile początkowo setnik wysła osoby cieszące się poważaniem, o tyle za drugim razem posyła osoby zaufane i będące z nim w zażyłości – znak ewolucji pod względem głębi relacji i zbliżenia do Jezusa. Starsi i przyjaciele są postaciami drugorzędnymi, których rolą jest rzucenie światła na głównego bohatera⁴⁷. Ich postacie nie są rozwijane, są spłycone, nie zmieniają się i pozostają w tle.

Jak setnik wstawia się za sługą, tak wysłańcy wstawiają się za setnikiem⁴⁸. W ten sposób tworzy się łańcuch pośrednictwa, wstawiennictwa, który w pewnym sensie osiąga wyznaczony cel: uzdrowienie sługi. Pośrednictwo jest silnym elementem w tej perykopie. Widzimy rzeczywiście w pozostałych częściach Ewangelii, że Jezus uzdrawia na wiele sposobów – przez sło-

45 J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1–1X Luke*, dz. cyt., s. 650.

46 J. L. Resseguie, *Narratologia*, dz. cyt., s. 125.

47 J. A. Darr, *Herod*, dz. cyt., s. 72–73.

48 W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to Luke*, dz. cyt., s. 375.

wo i często przez kontakt fizyczny. W czasie działalności galilejskiej mamy różne sytuacje, w których Jezus uzdrowia: w Nain *ἤψατο τῆς σοροῦ* przez dotknięcie mar 7, 14; opętanego w synagodze w Kafarnaum przez rozkaz wydany na głos *ἐπετίμησεν* 4, 35; teściową Szymona przez słowo i kontakt *ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς ἐπετίμησεν* 4, 39; wielu chorych przez nałożenie rąk *ὁ δὲ ἐνὶ ἐκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτούς* 4, 40; trędowatego *ἐκτείνας τὴν χεῖρα, ἤψατο αὐτοῦ, εἰπὼν* 5, 13; przez słowo – paralityka *σοὶ λέγω, ἔγειρε* 5, 24 i człowieka z uschlą ręką *εἶπεν αὐτῷ· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου* 6, 10, opętanego z Gerazy przez zezwolenie, by zły duch wstąpił w świnie *ἐπέτρεψεν αὐτοῖς* 8, 32; kobietę cierpiącą na krwotok przez to, że ona dotknęła Jego płaszcz *ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτου* 8, 44; córkę Jaira przez chwycenie jej za rękę *καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς, ἐφώνησε* 8, 54. W naszej perykopie Jezus nie dotyka i nie widzi chorego ani nawet wstawiającego się za nim; nie mówi się, że wypowiada słowa uzdrowienia ani że go dokonuje, ani że po wysłuchaniu posłanych przyjaciół odpowiada im; mówi się tylko o skutku, pośrednim rezultacie finalnym całego łańcucha próśb.

Uwaga Jezusa i Łk raczej przenosi się na inną „postać”: *καὶ στραφεὶς, τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπε*. Tłum jest adresatem akcji Jezusa, nie sługa ani nie setnik, ani nie wysłańcy. Tylko do tłumu się zwraca i bezpośrednio adresuje swój gest⁴⁹. Jak powiedzieliśmy, *ὄχλος* przywołuje *τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ* z 7, 1, stale obecny przy Jezusie w perykopie, będący obserwatorem sceny i adresatem Jego słów oraz Jego dzieła. Jego postawa nie zmienia się od początku do końca sekcji⁵⁰. Podczas gdy poganin jest zdolny rozpoznać Pana⁵¹, tłumy i lud ograniczają się do rozpoznania w Nim proroka⁵².

Jezus jest centralną postacią, z którą wszyscy wchodzi w interakcję, bezpośrednio lub pośrednio. Oczywiście postać ta jest przedstawiana w całej Ewangelii, a w tej perykopie jest adresatem próśb i mów innych, zarazem sama działa i mówi. Przez czyny, za pomocą których Jezus jest przedstawiony, Łukasz pokazuje Jego władzę, ale także Jego miłosierdzie wobec

49 F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 405.

50 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 79.

51 J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 315.

52 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 172.

wszystkich⁵³. Jest opisany także za pomocą czasownika uczucia, „dziwi się” – dość rzadka u Łk uwaga na temat wewnętrznego stanu ducha.

Punkt widzenia

Wybierając fakty, słowa, miejsca i komentarze, narrator przekazuje czytelnikowi swoją wizję, swój punkt widzenia. „W Ewangeliach punkt widzenia, z jakiego narrator obserwuje postaci, pokrywa się z punktem widzenia Jezusa”⁵⁴. Istnieje obiektywny punkt widzenia lub obiektywna perspektywa i istnieje subiektywny czy też ideologiczny punkt widzenia, osąd. Analiza przebiega na czterech poziomach: frazeologicznym, czasowo-przestrzennym, psychologicznym, ideologicznym.

Z frazeologicznego, obiektywnego punktu widzenia, który opiera się na użytych terminach, tonie, przemyśleniach narratora, nasza perykopa jest opowiadaniem w trzeciej osobie, która zwraca się do czytelnika, przytaczając pewien epizod z działalności Jezusa w Galilei, obserwowany z zewnątrz. Opisuje przebieg szeregu czynności za pomocą narracji ciągłej, przerwanej tylko przez mowy bezpośrednie głównych bohaterów i krótką obserwację początkową, informację o stanie choroby sługi. Co do komentarzy, przemyśleń lub osądów narratora – pojawia się uwaga, że sługa był drogi swemu panu, jednak pochodzi ona nie od postaci opowiadania, lecz od narratora. Inne osądy i przemyślenia – jest godzien, nie jestem godzien, nie znalazłem takiej wiary w Izraelu – są wyrażone przez postacie.

Z czasowo-przestrzennego, obiektywnego punktu widzenia obserwator jest tutaj podmiotem zewnętrznym, który rejestruje dane wydarzenie, tak jakby rozgrywało się ono przed nim. Co do przestrzeni – śledzi ruchy głównych postaci, przedstawiając kolejno akcje jedna po drugiej i zatrzymując się na czterech momentach (sytuacji wyjściowej i mowach bezpośrednich): Jezus wchodzi do Kafarnaum, sługa bliski jest śmierci (*flash-back*), setnik posyła do niego starszych, kiedy starsi przybywają, mówią do Jezusa; zbliżenie (*zoom*) na mowę bezpośrednią, jaką do Niego kierują

53 G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 248.

54 J.L. Resseguie, *Narratologia*, dz. cyt., s. 160.

(zatrzymany obraz, *flash-back*); następnie Jezus idzie z nimi, setnik posyła do Niego przyjaciół; zbliżenie (*zoom*) na długą mowę, którą setnik im powierzył (zatrzymany obraz, *flash-back*); następnie Jezus się dziwi i obróciwszy się do tłumu, mówi; zbliżenie (*zoom*) na mowę Jezusa (zatrzymany obraz); wreszcie wysłańcy, wróciwszy do domu, zastają sługę zdrowego. Co do czasu – czas opowiadania i czas historii będą paralelnie za wyjątkiem *flash-backu*, gdzie zostały podane informacje o stanach faktycznych i wydarzeniach już wcześniej zaistniałych: chorobie, dokonaniach setnika, pozycji setnika jako podwładnego/dowódcy. W montażu obrazów reżyser postanawia przejść szybko nad faktami i skoncentrować się na wypowiedzianych słowach, a więc tym samym je uwypuklić. Tam, gdzie Łk zwalnia narrację, zachęca czytelnika do refleksji⁵⁵.

Z psychologicznego, subiektywnego punktu widzenia, który wskazuje na stany ducha, myśli, emocje, wewnętrzne spojrzenia, w naszej perykopie postaci wypowiadają się bezpośrednio swoimi słowami; są też osoby trzecie, które wyrażają punkty widzenia lub komentarze na ich temat, jednak nie jest podkreślane wewnętrzne spojrzenie na podmioty. Nasz narrator ujawnia swoją wszechwiedzę przy nielicznych okazjach, kiedy podaje informacje, których nie da się wydobyć bezpośrednio z wydarzenia, jakie się rozgrywa, ale zakładają one znajomość sceny z zewnątrz. Pierwsza dotyczy sługi, który jest drogi/cenny dla setnika; czytelnik może dojść do takiego wniosku po całościowym wysłuchaniu narracji, biorąc pod uwagę wszystko, co ów setnik czyni dla swego chłopca, niemniej informacja ta podana jest już na wstępie. Druga dotyczy stanu ducha: Jezus się dziwi. Również to można by wywnioskować ze sceny, ponieważ tłum podążający za Jezusem ma oczy zwrócone na Niego i może dostrzec wyraz Jego twarzy, lecz ważne jest to, że Jezus musi się obrócić, aby do nich przemówić. Zatem zdziwienie na Jego obliczu pozostaje ukryte przed tłumem, widoczne tylko dla przyjaciół, którzy Mu przekazali słowa setnika, ale którzy w perykopie na ten temat się nie wypowiadają. Narrator zatem wyraża swój punkt widzenia w dwóch miejscach: setnik troszczy się o sługę (a wiemy od starszych, że miłuje ludność) i Jezus dziwi się jego wiarą, a właściwie dziwi się człowiekiem (natomiast w Mt nie jest podana przyczyna).

55 J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, Brescia: Paideia 2001, s. 39.

Z ideologicznego, subiektywnego punktu widzenia – który analizuje zasady, wartości, rozumienie świata, przekazane przez narratora czytelnikowi, aby je z nim podzielał – w naszej perykopie postacie przyjmują postawę, która zgadza się z ogólną perspektywą ideologiczną opowiadania: wszyscy współpracują na rzecz uzdrowienia sługi, mając różne motywacje i interesy, które są zbieżne w jednym punkcie: setnik jest postacią pozytywną. Tłum, który pełni rolę beczynnego widza, podąża za Jezusem i otrzymuje Jego słowa, ocenę, która jest naganą: w Izraelu nie znalazł nikogo z taką wiarą, jaką ma poganin. Nagana ta nie jest skierowana bezpośrednio do żydowskiej ludności Kafarnaum, do starszych, którzy są Izraelitami (nie znamy pochodzenia etnicznego przyjaciół), jako że Łk unika negatywnej oceny ludu wybranego, lecz to napomnienie jest skierowane do tłumu⁵⁶, adresata wszystkich czynności i słów Jezusa w czasie Jego działalności publicznej, wskazując raczej wzór, który należy naśladować. Jest to przesłanie do uczniów, zatem ostatecznie do czytelnika.

Krótko mówiąc, perykopa ta jest narracją o wydarzeniu, przedstawioną przez podmiot zewnętrzny. Mówi narrator i mówią także postacie, w trzech ważnych mowach. Wszechwiedzący narrator wyraża swoją ocenę w sposób bezpośredni tylko w dwóch miejscach, masowo natomiast wykorzystuje bohaterów sceny, by przekazać swoje oceny. Jest to bardziej *showing* niż *telling*⁵⁷, scena przemawia sama z siebie. Same postacie przez czyny i słowa mówią, kim jest główny bohater, jedyny, którego pośrednia (ze strony starszych) i bezpośrednia (autoprezentacja) prezentacja jest przedstawiona – pozostałe postacie są niedookreślone – i jedyny, wobec którego także Jezus wydaje swój osąd. Czytelnik nie może nie przyjąć tego osądu, najpierw co do setnika, a potem co do Izraela. Do tego prowadzi narrator za pomocą swoich środków narracyjnych.

56 E. Schweizer, *Il vangelo secondo Luca*, Brescia: Paideia 1999, s. 130.

57 J.L. Resseguie, *Narratologia*, dz. cyt., s. 120–121.

Wątek

Wątek opowiadania tworzą fakty powiązane ze sobą związkiem przyczynowym⁵⁸. W naszej perykopie ma on przebieg na kształt litery U (U odwróconej, wątek tragiczny⁵⁹), z sytuacją konfliktową, narastającą akcją, przełomem narracyjnym, akcją zmierzającą ku końcowemu wynikowi. *Fabula* wydaje się typowa dla uzdrowienia⁶⁰ – chory sługa w w. 2 jest zdrowy w w. 10 – polega na próbie uratowania umierającego sługi, podjętej przez jego pana. Wszystkie akcje uruchomione przez bohaterów zmierzają do tego celu. Opowiadanie rozwija się na kształt paraboli, która się zaczyna, ale potem zostaje przerwana, kiedy Jezus już blisko domu zostaje zatrzymany przez setnika, który ogłasza się niegodnym, tak iż tworzy się *suspence* w stosunku do tego, co ma się wydarzyć, aż do punktu kulminacyjnego litery U, zaskakującego centrum perykopy. Chodzi bowiem o wyznanie wiary setnika. To znaczy końcowy skutek spełnia się nie z powodu wszystkich środków uruchomionych przez głównego bohatera (dwa poselstwa), ale dzięki wyłonieniu się wiary, która w niewytłumaczalny sposób doprowadza do uzdrowienia sługi. Wiara jest stopniowo coraz wyraźniej uzewnętrzniana: najpierw setnik prosi o obecność Jezusa, potem prosi tylko o Jego słowo, w końcu nawet ono nie jest potrzebne⁶¹, Jezus nie wypowie słów uzdrowienia, a sługa okaże się zdrowy (nie „uzdrowiony”, lecz „zdrowy”, nie uwypukla się procesu uzdrowienia⁶²). Historia ma swój skomplikowany rozwój, który odpowiada nie tylko jednej formie⁶³. Można powiedzieć, że figurą wątku jest parabola, natomiast fabuła dotyczy nie tyle cudu⁶⁴, ile uwyrażnienia się wiary. Tym, co interesuje Łukasza, nie jest uzdrowienie umierającego przez Jezusa, lecz to, że poganin wierzy w Jezusa. Dlatego o setni-

58 J. L. Resseguie, *Narratologia*, dz. cyt., s. 187–188.

59 J. L. Resseguie, *Narratologia*, dz. cyt., s. 196.

60 F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 404.

61 D. L. Bock, *Luke*, dz. cyt., s. 644.

62 J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 391; D. L. Bock, *Luke*, dz. cyt., s. 643.

63 J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 314.

64 J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1–IX Luke*, dz. cyt., s. 649; C. A. Evans, *Luke*, dz. cyt., s. 114.

ku będzie znów mówił pod krzyżem: *Ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατοντάρχης τὸ γενόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων· ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν* 23, 47.

Czytelnik

Narrator pisze po to, aby przekazać swoje przesłanie adresatowi, czytelnikowi⁶⁵. Łukasz adresuje swoją Ewangelię do Teofila (1, 1) z jasno zadeklarowanym celem: przekonać go o prawdzie otrzymanych nauk chrześcijańskich. Niezależnie od wspomnianej postaci wiemy, że adresatem ewangelisty jest wspólnota wierzących. Czytelnik tej perykopy podąża za Jezusem w Jego działalności w Galilei. Jak widzieliśmy w § 2.2.1, Łukasz opowiada o tej działalności w ten sposób, że przeplata ze sobą sceny uzdrowień i mowy, które wyjaśniają program sformułowany już w Łk 4, 14–44: Jezus przyszedł, aby przynieść zbawienie. Czytelnik już we wcześniejszych perykopach słyszał o faktach, które potwierdzają, że to się ziściło. Jeśli z jednej strony może iść za Jezusem razem z tłumem, który za Nim podąża (aktor Ewangelii), to z drugiej – podąża swoją własną drogą. Podczas gdy aktorzy scen, włącznie z tłumem, chcą poznać tożsamość Jezusa, czytelnik chce się dowiedzieć, jak Go rozpoznać. Dlatego włącza się w proces „werydykcji”⁶⁶. W Łk proces ten wychodzi od tego, kim Jezus jest, a następnie dopiero zostaje pokazane, w jaki sposób stopniowo dochodzi się do rozpoznania tego poprzez wszelkiego rodzaju znaki, które są oferowane przez innych aktorów opowiadania. Zatem ewangelista najpierw podaje czytelnikowi informacje o tożsamości Jezusa, a potem prowadzi go poprzez proces werydykcji aż na poziom „tego, co się jawi”. Nie wszyscy aktorzy dochodzą do tego samego stopnia rozpoznania: tłum dochodzi do widzenia proroka, uczniowie dochodzą do rozpoznania cierpiącego Mesjasza⁶⁷. Nauczanie Jezusa w stylu bezpośrednim ma na celu poszerzyć ten krąg słuchaczy, aż

65 J. L. Resseguie, *Narratologia*, dz. cyt., s. 27–37.

66 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 192. [werydykcja – ogół procedur związanych z dochodzeniem do stwierdzenia stopnia prawdziwości treści zawartych w jakiejś wypowiedzi; można zastąpić po prostu wyrażeniem „dochodzenie do prawdy” – przyp. tłum.].

67 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 193.

stanie się on powszechny w wymiarze przestrzeni i czasu⁶⁸, i poczynając od aktorów, dociera także do czytelnika. W ten sposób orędzie Łk dociera do swego adresata przez to, co pokazuje, i przez to, co opowiada (*show i tell*). W naszej perykopie silna uwaga końcowa Jezusa o wierze setnika jest spleciona z cudownym aspektem sceny, która wpisuje się w ramy działalności galilejskiej jako przykład spotkania zbawczego, wnosząc jednak również specyficzne treści, które postaramy się ocenić w końcowych uwagach. To znaczy czytelnik jest zaspokojony w swoich oczekiwaniach, ale także jest zaproszony, aby przygotował się na nowości, które wyłonią się w dalszej części pism (Ewangelii i Dziejów Apostolskich).

Analiza synoptyczna

Epizod opowiedziany w Łk 7, 1–10 znajduje się także⁶⁹ w innych Ewangeliiach. Porównanie tekstów, choć nie ma znaczenia w perspektywie synchronicznej, pozwala w dostrzeżonych różnicach uchwycić odmienne zainteresowania każdego z piszących – aspekt, który dotyczy ściśle krytyki źródeł⁷⁰. Perykopa ma wyraźną paralelę w Mt 8, 5–13, nie w Ewangelii Marka, z którą Ewangelia Łukasza jest związana przez przybycie do Kafarnaum w 2, 1 i przez w. 7, 30, gdzie wracając do domu, zastają dziewczynkę uzdrowioną. Także J 4, 46–54 ma silne związki, choć podmiotami narracji są pewien urzędnik i jego syn⁷¹. W porównaniu z dziesięcioma wersetami u Łukasza Mateusz poświęca epizodowi dziewięć, a Jan osiem wersetów. Nie mamy paralelnego opowiadania w Dziejach Apostolskich. Związek z perykopą o setniku w Dz 10 jest wyłącznie tematyczny⁷².

68 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 193.

69 A. Poppi, *Simossi dei quattro Vangeli. Greco-italiano. Testo greco dal Codice Vaticano (B, 03). Duplice e triplice traduzione in evidenza. Volume I: Testo*, Padova 1992, s. 373.

70 J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1–IX Luke*, dz. cyt., s. 65–97; F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 405; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 249, przyp. 6; H. Schürmann, *Il vangelo di Luca Luca*, dz. cyt., s. 637–641.

71 Wielu komentatorów podkreśla związek z ó *παῖς* w Łk 7, 7; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 251.

72 F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 407.

Mt 8, 5–13	Gv 4, 46–54
<p>⁵ Εισελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσήλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτόν</p>	<p>⁴⁶ Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον.</p>
<p>⁶ καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, εἰνῶς βασανιζόμενος.</p>	<p>Καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἡσθένης ἐν Καφαρναοῦμ.</p>
<p>⁷ καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.</p>	<p>⁴⁷ οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἦκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπήλθεν πρὸς αὐτόν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῆ καὶ ἰασθῆται αὐτοῦ τὸν υἱόν, ἡμελλεν γάρ ἀποθνήσκειν.</p>
<p>⁸ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς, ἀλλὰ μόνον εἰπέ λόγῳ, καὶ ἰαθῆσεται ὁ παῖς μου.</p>	<p>⁴⁸ εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν ἔὰν μὴ σημεία καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε.</p>
<p>⁹ καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.</p>	<p>⁴⁹ λέγει πρὸς αὐτόν ὁ βασιλικὸς κύριε, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.</p>
<p>¹⁰ ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς θαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὔρον.</p>	<p>⁵⁰ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός σου ζῆ.</p>
<p>¹¹ Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ</p>	<p>Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο.</p>
<p>ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν,</p> <p>¹² οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.</p>	<p>⁵¹ ἦδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δούλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ.</p>
<p>¹³ καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχη ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γεννηθῆτω σοί. καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.</p>	<p>⁵² ἐπέθετο οὖν τὴν ὥραν παρ' αὐτῶν ἐν ἧ κομψότερον ἔσχεν· εἶπεν οὖν αὐτῷ ὅτι ἐχθὲς ὥραν ἐβδόμην ἀφῆκατε αὐτόν ὁ πυρετός.</p>
	<p>⁵³ ἔγνω οὖν ὁ πατήρ ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ἧ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ υἱός σου ζῆ, καὶ ἐπίστευσεν αὐτός καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.</p>
	<p>⁵⁴ Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεῦτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.</p>

Porównanie pozwala wydobyć zasadniczą zgodność tekstów Łk i Mt z elementami jednakowymi co do litery, co implikuje jakieś wspólne źródło⁷³. Tekst Jana prezentuje większe różnice, mógł pochodzić z tego samego źródła i zostać bardziej drastycznie przepracowany albo też mógł pochodzić z innej tradycji. Wszystkie trzy wersje w każdym razie odnoszą się do tego samego wydarzenia⁷⁴.

W kwestii wspólnego źródła komentatorzy odwołują się na ogół do hipotetycznego źródła „Q” albo uważają, że jeden z ewangelistów czerpał bezpośrednio od drugiego, a więc – zważywszy na późną datację trzeciej Ewangelii – że Mt był źródłem dla Łk.

W synopsie naszej perykopy właśnie część narracyjna prezentuje największe różnice, podczas gdy wypowiedane słowa się pokrywają⁷⁵. To pokazuje, że w przekazie epizodu skoncentrowano się na słowach setnika, a nie na narracji cudu lub na przymiotach uzdrowionego. W szczególności opowiadanie Łk prezentuje wszystkie swe typowe cechy charakterystyczne, ukierunkowane na osiągnięcie własnych celów⁷⁶.

W Mt tylko dwie postacie są aktywne – Jezus i setnik. Natomiast Łk przedstawia też inne i przypisuje ważną rolę pośrednikom. W Mt sługa cierpi z powodu określonej choroby, lecz nie śmiertelnej. Scena w Mt składa się z bezpośredniego dialogu między setnikiem a Jezusem, podczas gdy Łk bardziej ją rozbudowuje i rozwija. W Mt Jezus oferuje się pójść do domu i uzdrowić sługę, lecz setnik Go powstrzymuje. W Łk nie ma wzmianki o królestwie niebieskim ani zakończenia, w którym Jezus werbalnie wyraża udzielenie tego, o co został poproszony. Nie ma też wzmianki o czasie.

U Jana Galilejczycy przyjmują Jezusa, ponieważ widzieli Jego dzieła w Jerozolimie; spotkanie odbywa się w Kanie, urzędnik króla wyrusza z Kafarnaum i udaje się do Jezusa; ma chorego syna, który jest umierający;

73 J. Ernst, *Il vangelo secondo Luca*, dz. cyt., s. 326.

74 F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 406; J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1–IX Luke*, dz. cyt., s. 648.

75 G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 249 w związku z tym zauważa, że hipotetyczne źródło „Q” byłoby zbiorem słów Jezusa, a nie narracji.

76 G. C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, (SBF Analecta 79), Gerusalemme–Milano 2011, s. 64; E. Schweizer, *Il vangelo secondo Luca*, dz. cyt., s. 344; J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 134–136.

dwukrotnie prosi Jezusa, by przybył do Kafarnaum; Jezus gani żądanie znaków i cudów; odsyła urzędnika, potwierdzając, że syn żyje; urzędnik daje wiarę Jego słowu; słudzy wychodzą mu naprzeciw, by powiedzieć, że syn żyje; upewnia się, że godzina uzdrowienia odpowiada godzinie, w której Jezus wypowiedział słowo; cała rodzina zaczyna wierzyć w Jezusa; jest to drugi znak w Galilei.

Podsumowując, Łk kieruje swą uwagę na wiarę poganina, natomiast w Mt chodzi zasadniczo o uzdrowienie, zaś Jan nazywa epizod wprost „znakiem”. W Łk epizod, umieszczony w ramach całej działalności galilejskiej, przedstawia Jezusa, który troszczy się o potrzebujących, zwracając się wprost do kategorii najbardziej odsuniętych na margines, w tym pogan, aby przygotować nowy Lud Boży. Odpowiedź wiary urzędnika na Boże działanie (setnik usłyszał o Jezusie, który przybył do Kafarnaum) następuje w spotkaniu Zbawiciela z osobą, w procesie rozpoznania i werydykcji⁷⁷.

Konkluzje

Analiza perykopy w jej różnych wymiarach dostarcza elementów, które pozwalają dojść do kilku końcowych uwagi i uchwycić jej aspekt teologiczny.

Granice i pozycja fragmentu mówią nam o jego funkcji w ramach działalności galilejskiej Jezusa. Struktura pokazuje nam scenę, w której są trzy główne ruchy: dwa poselstwa wysłane przez setnika, reakcja Jezusa. Słownictwo uwypukla powtórzone słowa, którymi są: „Jezus”, „sługa”, „setnik”, i czasowniki: „usłyszał”, „znalazł”, „mówię”. Są to główni bohaterowie i czasowniki, które wskazują, jak dokonuje się nie-spotkanie setnika z Jezusem, uwaga Jezusa (znalezienie wiary) i skutek (znalezienie zdrowia), manifestacja władzy najpierw urzędnika, a potem Jezusa, który zwraca się do tłumu; wśród synonimów występują czasowniki choroby/uzdrowienia/wyratowania, mieszkania w domu, słowa, mówienia, bycia godnym/niegodnym. Żydzi i Izrael, lud i naród, adresaci działalności Jezusa – to filary perykopy. Syntaksa potwierdza strukturę, wyróżniając podsekcje trzech części i uwypuklając w centrum wyznanie wiary setnika – punkt stanowiący klimaks

77 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 148.

perykopy. Analiza retoryczna środków literackich wykorzystanych przez piszącego pozwala stwierdzić, że w czasie tworzenia opowiadania w centrum zainteresowania była pochwała wiary setnika, która to wiara stopniowo wyłania się w perykopie i stanowi jej temat. Analiza treści fragmentu bada nade wszystko informacje dotyczące usytuowania w czasie i przestrzeni. Miejsmem jest Kafarnaum, ściślej mówiąc – miasto; miejscem jest też synagoga, przestrzeń publiczna, jednak przede wszystkim dom, przestrzeń relacji rodzinnych. Dom jest ukazany jako przestrzeń setnika i sługi, do tego domu Jezus się zbliża, aby spotkać człowieka. Wśród postaci wyróżnia się setnik, główny bohater, przedstawiony przez starszych, którzy opowiadają o jego przymiotach, dalej przez niego samego, który wyznaje mocną wiarę we władzę Jezusa, i wreszcie przez samego Jezusa, który go wychwala. Tak mamy ukazany w pełni jego charakter, który ewoluuje albo raczej się wyłania. Oprócz Jezusa inne postacie tworzą tylko tło, są statystami, dają okazję do pokazania dobroci i wiary urzędnika. Sługa jest tylko „chorym”, wysłańcy są pośrednikami. O ile sługa zmienia swój stan z umierającego na zdrowego, o tyle pozostali znikają i wyczerpują swoją rolę w byciu pośrednikami. Tłum przyjmuje słowa Jezusa i jest prawdziwym adresatem Jego przesłania. W analizie narracji frazeologiczny, czasowo-przestrzenny, psychologiczny, ideologiczny punkt widzenia mówi nam, że wszechwiedzący narrator ogranicza swoje bezpośrednie wystąpienia i pozwala, by sama scena przemówiła, używa bardziej *showing* niż *telling*. Wątek jest na kształt litery U, tragiczny, z sytuacją początkową, ewolucją, szczytem, rozwiązaniem i sytuacją końcową; cechą charakterystyczną tej perykopy jest to, że *fabula*, z pozoru polegająca na opowiedzeniu o uzdrowieniu, w rzeczywistości w swym rozwoju okazuje się przebiegiem spotkania między Jezusem, który przychodzi, aby uwolnić od ucisku, a odpowiedzią wiary poganina. Czytelnik (domyślny) narracji jest prowadzony przez narratora do odkrycia, że Jezus, który się objawił w Nazarecie jako wyzwoliciel z ucisku, działa w trakcie swej działalności galilejskiej przez udzielanie nauk i przez uzdrowienia, oraz że osoby, które Go spotykają, przyjmują Go lub odrzucają. Tutaj widzi przykład wiary zaskakującej (dla Jezusa i dla czytelników), okazanej przez kogoś, kto według tradycyjnej wizji nie mieściłby się w kręgu adresatów zbawienia obiecanego Izraelowi. Wreszcie porównanie

synoptyczne potwierdza nam zainteresowanie Łk miłosiernym i zbawczym działaniem Jezusa, skierowanym do osób najbardziej odsuniętych na margines i potrzebujących, a także wykazaną przez poganina postawą bezwątkowej ufnej wiary w Jego władzę.

Przesłanie przekazane czytelnikowi przez perykopę koncentruje się zasadniczo na kilku tematach.

Działanie zbawcze Jezusa. W ramach działalności galilejskiej epizod z setnikiem wraz z innymi mowami i czynami Jezusa oraz reakcjami, jakie uzyskuje, daje czytelnikowi klucz do zinterpretowania 4, 14–50⁷⁸, mowy początkowej w Nazarecie. Zostały w niej wskazane kryteria, dzięki którym Jezus będzie mógł zostać rozpoznany w odniesieniu do Pism. Poczynając od tej mowy, następuje szereg wydarzeń, które dają okazję do odkrycia Jego tożsamości proroka, posłanego, mesjasza. Sekcja nie oferuje nam ani jakiegos planu, ani jasnej trasy geograficznej w Galilei, ponieważ tym, co się liczy, jest raczej projekt: zanieść Dobrą Nowinę⁷⁹. Plan się wypełnia, Dobra Nowina o królestwie Bożym oznacza przybycie zbawienia, dotarcie skutecznej Bożej pomocy, Bóg zbliża się ze swą łaską przez Jezusa⁸⁰. O ile w przepowiadaniu (w szczególności w mowie na równinie) Jezus wskazał status i wymagania członków eschatologicznego Ludu Bożego, o tyle następujące dalej epizody pokazują, w jaki sposób to królestwo staje się obecne we współczuciu i jakie są odpowiedzi⁸¹. „Dobrą nowością” jest to, że zbawienie jest ofiarowane wszystkim, problem adresatów zawiera się w kategoriach nie przestrzeni (gdzie?), lecz osób (dla kogo?). Działalność zbawcza jest adresowana do wszystkich i chce dotrzeć także do tych, którzy do tej pory byli uważani za wykluczonych, odsuniętych przez społeczeństwo na margines⁸²: chorych, trędowatych, wdów, ubogich, dzieci, Samarytan, niewolników, pogan⁸³ wraz z żołnierzami (Łk 3, 14), celnikami i grzesznikami. Przez odwrócenie ról w stosunku do powszechnych oczekiwań ludzie odsunięci na margines są tymi, którzy korzystają z ofiarowanej im łaski,

78 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 90.

79 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 76.

80 J.B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 81.

81 J. Nolland, *Luke*, dz. cyt., s. 313.

82 G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 248.

83 J.B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 107–108.

ponieważ będąc w stanie potrzeby, nie pokładają ufności w sobie samych i we własnych prerogatywach, lecz zawierają się, są gotowi przyjąć zbawienie, uznając panowanie Boga w Jezusie. Zbawienie jest zatem kwestią osobistej godności, nie przynależności do jakiejś wybranej kategorii. Jezus odwraca ówczesne kategorie i uczy, że właśnie mali mają w królestwie całkowicie nową wartość⁸⁴, ponieważ należą do tych, którzy przyjmują Boga nawiedzającego swój lud.

Podójście zarezerwowane poganom⁸⁵. Jak widzieliśmy, perykopę można słusznie zatytułować raczej: „Wiara setnika” niż „Uzdrowienie sługi setnika”. Poganin wyznaje pełną wiarę w *ἐξουσία* Jezusa, uznaje Go za *Κύριος*. Pochwała wiary tej postaci obejmuje trzy aspekty: oskarżenie Izraela o brak wiary, przykład dany przez poganina, otwarcie zbawienia na pogan⁸⁶. W Ewangelii Łk jest stosunkowo niewiele wzmianek o poganach. Tworzą oni ramy (2, 30–32; 24, 47; por. Dz 1, 8), przy pewnych okazjach pojawiają się wzmianki o ich włączeniu do Ludu Bożego, jako że jest to częścią Bożego planu, ale tylko na poziomie zapowiedzi na przyszłość, która znajdzie swą realizację w Dziejach Apostolskich. W Ewangelii Jezus już przygotowuje drogę dla tego wypełnienia, usuwając bariery oddzielające ludzi⁸⁷. Chodzi tutaj o osoby: setnik nie jest na pierwszym miejscu poganinem, lecz osobą, i jako osoba jest zdolny uznać Jezusa za Pana. Kwestia pogan zostaje więc podjęta jako element ogólnej problematyki powszechności zbawienia⁸⁸, poganie bowiem należą do tych, których uważa się za znajdujących się poza zasięgiem łaski Bożej. Choć królestwo jest oferowane wszystkim⁸⁹, najpierw Żydom, a potem poganom, to jednak odpowiedź nie jest jednakowa ze strony wszystkich, ponieważ Żydzi odrzucają Ewangelię. Żydzi, lud wybrany, a wśród nich ci, którzy według ówczesnej mentalności cieszą się błogosławieństwem i życzliwością Boga – czego oznakami są zdrowie i bogactwo⁹⁰ – nie przyjmują łaski. Natomiast inni, którzy – jak by

84 H. Schürmann, *Il vangelo di Luca Luca*, dz. cyt., s. 626.

85 G. C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca*, dz. cyt., s. 63–64.

86 F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 413.

87 J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 109.

88 J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 147.

89 C. A. Evans, *Luke*, dz. cyt., s. 8–9.

90 C. A. Evans, *Luke*, dz. cyt., s. 10–11.

się mogło zdawać – znajdują się w niekorzystnym położeniu i są przeklęci w życiu, w rzeczywistości są świadomi swoich potrzeb i braków, i dlatego są zdolni przyjąć miłosierdzie Bożę. Jezus przychodzi, aby przynieść łaskę Boga jednemu ludowi, którym nie jest tylko Izrael, jak uważali Jego współwyznawcy, ale obejmuje ludzi z wszystkich narodów⁹¹.

Proces werydykcji. Perykopa przedstawia spotkanie (pośrednie, ale osobiste) między Jezusem a pewnym człowiekiem. Człowiek ten, który nie widzi Jezusa, lecz tylko o Nim słyszał, okazuje pełną wiarę w Niego. W Dz wiara jest warunkiem wprost wymaganym dla osiągnięcia zbawienia, w Ewangelii jest znakiem właściwej odpowiedzi na dzieło Boga, które realizuje się w Jezusie. Oznacza to poprawne rozpoznanie tożsamości Jezusa, złożenie ufności w Jego zdolności zaradzenia potrzebom każdego⁹². Setnik wyraża istotę wiary, połączenie pokory, prośby będącej uznaniem zależności oraz ufnej świadomości mocy Boga⁹³. Mówiąc o działalności Jezusa, Łk koncentruje uwagę na tym, czy został On przyjęty⁹⁴, od setnika po kobiety (8, 1–13). Dobra Nowina przez nauki i uzdrowienia toruje sobie drogę w grupie słuchaczy⁹⁵, którzy odpowiadają w sposób pozytywny bądź negatywny. W scenie z setnikiem wiara jest pokładaniem ufności, chociaż się nie widziało, jest byciem zdolnym do zbudowania osobistej relacji ze Zbawicielem; wierze odpowiada – natychmiast – pomoc, która zbawia⁹⁶.

Wspólnota Łukasza. Orędzia Łukasza są adresowane w domyśle do każdego czytelnika, ale w perspektywie historycznej adresatem jest jego wspólnota, złożona przede wszystkim z chrześcijan wywodzących się z pogaństwa⁹⁷. Tak jak setnik jest uważany za niegodnego przez społeczeństwo, tak chrześcijanie wywodzący się z pogaństwa są uznawani za niegodnych. Od niego uczą się, że Pan odpowiada osobiście na wiarę każdego człowieka,

91 Tamże, s. 12.

92 J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 126.

93 D. L. Bock, *Luke*, dz. cyt., s. 644.

94 J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke 1–1X Luke*, dz. cyt., s. 647–648.

95 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 80.

96 R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca*, dz. cyt., s. 287.

97 H. Schürmann, *Il vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 629.

okazując mu swoją pomoc⁹⁸. Tak jak setnik wierzy, że nie tyle obecność fizyczna albo natychmiastowość czasowa zagwarantują ocalenie, ile raczej nastawienie, miłość i wiara w Jezusa⁹⁹, tak dzieje się z chrześcijanami wywodzącymi się z pogaństwa, którzy nie widzieli fizycznie Jezusa. Jak setnik – być może poganin z Galilei lub Syrii, sympatyzujący z judaizmem, ale pozostający na zewnątrz i pochodzący ze średnich bądź wyższych klas społecznych¹⁰⁰ – przyjął orędzie, tak chrześcijanie wywodzący się z pogaństwa stali się wierzącymi. W historii setnika starsi wstawiają się za poganami¹⁰¹, jak w pierwszej wspólnocie chrześcijańskiej; do Żydów orędzie dotarło w osobie Jezusa, ale zostało odrzucone, natomiast do pogan dotarło przez słowo za pośrednictwem uczniów¹⁰², jak we wspólnocie chrześcijańskiej. Setnik jest przykładem dla wspólnoty Łukasza, jest głównym bohaterem, a jednak nie wchodzi na scenę bezpośrednio; jest jednym z pogan, adresatów Dobrej Nowiny Jezusa, którzy będą mieli dostęp do wspólnoty chrześcijańskiej po Pięćdziesiątnicy (por. Dz 10, 1 – 11, 18).

Łukasz zatem w perykopie o setniku – w planie całej Ewangelii – opowiada o tym, jak dokonała się interwencja Boga, oczekiwana przez Izraela: Bóg przez Jezusa wchodzi w interakcję z innymi podmiotami, które przyjmują bądź odrzucają Jego plan¹⁰³. Oferta miłości miłosiernej i zbawczej, która nabrała konkretnego kształtu w życiu Jezusa, zaprosiła każdego człowieka do przyjęcia Go¹⁰⁴ i stania się uczniem. Każdy człowiek może to zaproszenie otrzymać¹⁰⁵ i wymaga ono osobistej odpowiedzi. Swoim opowiadaniem ewangelista podnosi właśnie tę kwestię, stawia problem, który wymaga rozwiązania, pokazuje szereg konfliktów, historię, która przykuwa uwagę czytelnika, przynaglając go do refleksji¹⁰⁶ i decyzji.

98 H. Schürmann, *Il vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 636.

99 F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 410.

100 F. Bovon, *Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 413.

101 J. Ernst, *Il vangelo secondo Luca*, dz. cyt., s. 328.

102 E. E. Ellis, *Gospel*, dz. cyt., s. 117.

103 J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 37; G. C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca*, dz. cyt., s. 155.

104 G. C. Bottini, *Introduzione all'opera di Luca*, dz. cyt., s. 155.

105 J.-N. Aletti, *L'arte di raccontare Gesù Cristo*, dz. cyt., s. 200.

106 J. B. Green, *La teologia del Vangelo di Luca*, dz. cyt., s. 39.

Jest to kwestia soteriologiczna, objawienie chrystologiczne, wizja historyczna, podejście narracyjne – by opowiedzieć o wydarzeniu zbawczym, które dokonało się w historii i które nadal dokonuje się w odniesieniu do każdego wierzącego w jego osobistym spotkaniu z Jezusem.

Bibliografia

Tekst

Novum Testamentum Graece, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger, Stuttgart 2012.

Poppi A., *Sinossi dei quattro Vangeli. Greco-italiano. Testo greco dal Codice Vaticano (B, 03). Duplice e triplice traduzione in evidenza, Volume I: Testo*, Padova 1992.

Studia

Aletti J.-N., *L'arte di raccontare Gesù Cristo. La scrittura narrativa del vangelo di Luca*, (Biblioteca biblica 7), Brescia: Queriniana 1991.

Balz H., Schneider G. (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2004.

Balz H., Schneider G., *Καταρναούμ*, w: Balz H., Schneider G. (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2004, I, s. 1991–1992.

Blass F. W., Debrunner A., Rehkopf F., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 1997.

Bock D. L., *Luke* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, MI: Baker 1994, 1996) I–II.

Bottini G. C., *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici*, (SBF Analecta 79), Gerusalemme–Milano 2011.

Bovon F., *Vangelo di Luca: Volume I: Introduzione. Commento a 1,1–9,50*, Brescia: Paideia 2005.

Darr J. A., *Herod the Fox. Audience criticism and Lukan Characterization*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998.

- Ellis E. E., *The Gospel of Luke: Based on the revised standard version*, Grand Rapids–London 1981.
- Ernst J., *Il vangelo secondo Luca: Volume primo: Luca 1,1–9,50*, Brescia: Morcelliana 1985.
- Evans C. A., *Luke*, Peabody, MA: Hendricksen 1990.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel According to Luke 1-1X*, New Haven&London: Yale University Press 1982.
- Green J. B., *La teologia del Vangelo di Luca*, Brescia: Paideia 2001.
- Hendriksen W., *Exposition of the Gospel According to Luke*, Grand Rapids: Baker Book House 1988.
- Just A. A. Jr., *Luke 1:1–9:50*, Saint Louis: Concordia Publishing 1996.
- Kyrychenko A., *The Roman Army and the Expansion of the Gospel. The role of the Centurion in Luke-Acts*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, Göttingen 2014.
- Loffreda S., *Cafarnao. La città di Gesù*, Jerusalem: Franciscan Printing Press 1978.
- Metzger B. M., *A textual Commentary on the Greek New Testament*, London–New York 1975.
- Meynet R., *Il Vangelo secondo Luca: Analisi retorica*, Roma: Edizioni Dehoniane 1994.
- Nolland J., *Luke*, WBC 35A, Dallas, TX: Word Books 1989.
- Plummer A., *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to S. Luke*, Edinburgh 1928 (drugie wydanie 1981).
- Radl W., *ῥῆμα*, w: Balz H., Schneider G. (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2004, II, s. 1252–1255.
- Resseguie J. L., *Narratologia del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2008.
- Ritt H., *λόγος*, w: Balz H., Schneider G. (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2004, II, s. 202–210.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca*, Roma: Città Nuova 1992.
- Schürmann H., *Il vangelo di Luca: Testo greco e traduzione. Parte prima: commento ai capp. 1, 1 – 9, 50*, Brescia: Paideia 1983.
- Schweizer E., *Il vangelo secondo Luca*, Brescia: Paideia 1999.
- Untergaßmair F. G., *ἐκατοντάρχης*, w: Balz H., Schneider G. (red.), *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*, I, Brescia: Paideia 2004, s. 1076–1077.
- Weigandt P., *οἰκία*, w: Balz H., Schneider G. (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2004, II, s. 553–554.

Weigandt P., *οἶκος*, w: Balz H., Schneider G. (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2004, II, s. 566–573.

Weiser A., *δουλέω*, w: Balz H., Schneider G. (red.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia 2004, I, s. 927–936.


Zerwick M., *Il Greco del Nuovo Testamento*, Roma: Gregorian Biblical Press 2011.

Miroslava Čilová

 <https://orcid.org/0000-0001-7844-5913>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Mobbingowa relacja faryzeuszy do Jezusa w świetle współczesnych badań

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.10>

Przedmiotem pracy jest przemoc faryzeuszy wobec Jezusa wyrażająca się w formie mobbingu oraz defamingu. Biblia posługuje się dwoma leksemami, które ją określają. W Starym Testamencie jest to hebrajski wyraz **כח**¹ oznaczający „siłę, przemoc, okrucieństwo, nienawiść, bezprawie, niesprawiedliwość, anarchię”, zaś w Nowym Testamencie grecki rzeczownik *βία* charakteryzuje „przemoc, siłę, gwałt, napór”². Przemoc pojawia się już w początkach Księgi Rodzaju, gdy brat zabija brata (Rdz 4, 8).

Przemoc, objawiającą się w starciach militarnych, intrygach politycznych, skrytobójstwach czy zamachach stanu. Na kartach Pisma Świętego możemy przeczytać bardzo skrupulatne opisy drastycznych scen (zob. Wj 12, 29–30; Joz 6–12; 8, 20–30; 10, 16–27; Sdz 1, 6; 7, 25; 2 Krn 25, 12; 1–2 Mch; Iz 13–23). Teksty te należy odczytywać przede wszystkim jako historyczne świadectwo burzliwych i bolesnych dziejów Izraela oraz jako zapis dokumentujący obraz ludzkiego życia. Mogą jedynie niepokoić tych,

1 Jeśli nie zaznaczono inaczej, przy wyjaśnianiu hebrajskiej i greckiej terminologii korzystam z programu BibleWorks Wersja 6.

2 Por. E. Haag, **כח**, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. J. Botterweck, H. Ringgren, Michigan 1997, s. 478–487; C. Kirk-Duggan, *Violence*, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, ed. D. Freedman, A. Myers, A. Beck, Michigan 2000, s. 1358; X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 808–813.

którzy szukają w Biblii wyidealizowanego obrazu świata, krystalicznie heroicznym czynów oraz wzorcowych norm prawnych³. Przemoc jest współcześnie bardzo rozpowszechniona, przybiera coraz bardziej wyrafinowaną postać. Jednak im jest wyraźniejsza, tym bardziej przemilczana. Często się zdarza, że osoba zbyt późno uświadamia sobie, że powodem jej poważnych zdrowotnych dolegliwości jest to, iż stała się ofiarą mobbingu. Treść niniejszej pracy odnosi się do pytań: z jaką formą mobbingu spotkał się Jezus oraz czy czytelnik w swoim środowisku nie jest uczestnikiem podobnego rodzaju przemocy; czy sam nie stał się ofiarą mobbingu, czy jego własne zachowanie nie wykazuje oznak mobbingu wobec bliźnich w rodzinie, szkole, pracy czy w Kościele. W artykule wykorzystana została metoda eksplikacji pojęć, analizy tekstów, przykładu, paralelizmu oraz zachęty. Strukturę tekstu tworzy odniesienie tematu do Dekalogu, mobbing i jego rodzaje (szczególnie defaming), osoba mobbera, struktura mobbingu, zachowanie Jezusa wobec tych zachowań oraz krótki przegląd mobbingu współcześnie. Celem pracy jest zwrócenie uwagi na poważne zjawisko mobbingu i w ten sposób obudzenie w czytelniku potrzeby bycia bardziej uważnym w swoim środowisku w celu eliminacji tego toksycznego zjawiska.

לֹא תִגְנוֹב „Nie kradnij” w kontekście nakazów Dekalogu

Człowiek od początku stworzenia zobowiązany jest do wypełniania wymagających zadań, jak na przykład okazywania codziennie bliźnim postawy miłości. Aby pomóc człowiekowi podążać właściwą drogą, Bóg przekazał mu Swoją wolę zawartą w dziesięciu słowach, hebr. עֲשֵׂרַת הַדְּבָרֹת, gr. *δεκάλογος*. Mają one dla człowieka charakter normatywny, wyznaczają fundament moralnego życia, kształtują sumienie wierzących. Dzięki ich przestrzeganiu społeczność ludzka może się rozwijać. Jeden nakaz i sześć zakazów Dekalogu dotyczy szczególnie zachowań wobec bliźniego.

3 A. Gorzkowski, „Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli” (Ps 69, 24) *Problem przemocy w Biblii*, s. 21–22, https://www.academia.edu/43117524/_NIECH_ZA%20C4%86MI%20C4%84_SI%20C4%98_ICH_OCZY_ABY_NIE_WIDZIELI_PS_69_24_I_PROBLEM_PRZEMOCY_W_BIBLII [dostęp: 20.6.2021].

Z łatwością można zauważyć, że większość nakazów znajdujących się w Dekalogu można odnieść do zakazu zabierania czegoś innemu – nie kradnij, hebr. לֹסֵף (Wj 20, 15). Hebr. czasownik לָבַח oznacza „kraść; przywłaszczać; przywłaszczyć; oszukać; być okradzionym; być wykradzionym; dowiadywać się potajemnie; wejść ukradkiem”⁴; „faktycznie skradziony; przyniesiony do mnie potajemnie; oszukany; ukraść”⁵. Siódme przykazanie – „nie kradnij” – można odkryć również w kontekście innych zakazów. „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną” można rozumieć jako zakaz oddawania czci fałszywym bożkom. „Nie zabijaj” jasno zabrania zabierać życie, którego właścicielem jest Bóg. Wyraźny zakaz zabierania czegoś, co do nas nie należy, prezentuje zakaz „nie pożądaj żony bliźniego swego, ani żadnej rzeczy, która jego jest”. Rodzajem kradzieży, przez wieki rozpowszechnionym, jest zabieranie komuś dobrego imienia – „nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu swemu”. Często gorzej przeżywana jest kradzież dobrego imienia, fałszywe oskarżenie, oszczerstwo niż kradzież portfela. Kradzież może zniszczyć człowieka, doprowadzić do odebrania mu zdrowia, pewności siebie, poczucia bezpieczeństwa. Pod tym względem zakaz „nie kradnij” ma wiele wspólnego z zakazem „nie zabijaj”.

Mobbing

Omawiając mobbing pod kątem terminologicznym, należy stwierdzić, iż jego zdefiniowanie w art. 943 §3 kodeksu pracy (dalej tylko „k.p.”) zostało poprzedzone ustaleniami na płaszczyźnie nauk pozaprawnych, zwłaszcza na gruncie nauk społecznych i ekonomicznych (szczególnie w obszarze zarządzania zasobami ludzkimi). Mobbing jest zazwyczaj ujmowany jako długotrwałe, systematyczne prześladowanie psychiczne jednostki przez jedną lub kilka osób, przy milczącej zgodzie lub obojętności pozostałych członków grupy. Pojęcie *mobbing* pochodzi od angielskiego słowa *mob*, które oznacza: „dużą grupę ludzi często agresywną i powodującą proble-

4 Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, לָבַח, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, Warszawa, 2013, s. 188.

5 Por. J. Strong, לָבַח, w: <https://biblehub.com/hebrew/1589.htm> [dostęp: 11.04.2021].

my; gromadzenie się, rzucanie się tłumnie na kogoś”⁶. Działania takie, aby zasługiwały na miano mobbingu, muszą mieć miejsce prawie codziennie i trwać przez dłuższy czas – przynajmniej przez sześć miesięcy. Najczęściej dochodzi do niego w pracy. Powoduje znaczne cierpienie psychiczne, problemy psychosomatyczne oraz społeczne. Dostępne badania wykazują istnienie tego problemu na bardzo wysokim poziomie. Wolters Kluwer jako dostawca usług dla prawników stwierdza, że w okresie pandemii zjawisko mobbingu jeszcze wzrosło⁷.

Pierwszą naukową interpretację mobbingu podał psycholog niemieckiego pochodzenia, szwedzki profesor Heinz Leymann. Słowo *mobbing* wzięł z etiologii Konrada Lorenza, który użył tego terminu, aby opisać zachowanie zwierząt wybierających jednego osobnika ze stada i traktując go jako niepożądanego i zaczynając go torturować⁸. Według profesora Leymanna niezależnie od tego, czy odbywa się to wśród ludzi poprzez złośliwe uwagi, szpiegostwo, pomówienie, czy nawet groźby i tortury, celem każdego mobbingu jest naruszenie integralności jednostki.

Rodzaje mobbingu

Bossing albo *wertykalny mobbing* jest najczęstszą i najbardziej rzucającą się w oczy formą mobbingu przejawiającą się za pośrednictwem nadużycia władzy przez przełożonego, który wykorzystuje swoją pozycję do zastraszania i naruszania godności podwładnego. Agresor stara się za wszelką cenę utrzymać władzę, niszczy przyjazną atmosferę miejsca pracy i oskarża o to ofiarę, obniżając tym samym chęć do pracy i prowokując ofiarę do zrezygnowania z pełnionych obowiązków. Tworzy dysharmonię w grupie

6 Por. *Słownik angielsko-polski z indeksem polsko-angielskim*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 493.

7 Por. G. Leśniak, K. Żaczekwicz-Zborska, *Pandemia sprzyja mobbingowi w pracy*, w: <https://www.prawo.pl/kadry/mobbing-definicja-jak-rozumieja-ja-sady,507285.html> [dostęp: 21.04.2021].

8 Por. M. Z. Cogenli, O. Barli, *The Exposure of Psychological Violence (Mobbing) in Universities and an Application to the Academicians*, „Procedia – Social and Behavioral Sciences” 93 (2013), s. 1174–1178.

i pozyskuje niewłaściwymi praktykami innych, aby nastawić ich przeciwko ofierze. Często po ostrym, publicznym konflikcie, do którego włączeni są też inni pracownicy następuje *mobbing strategiczny* – kierownictwo organizacji osiąga konsensus co do tego, kto musi zostać usunięty z organizacji, zazwyczaj bez poszanowania podstawowych praw zwalnianych osób. Powody mobbingu są różne. Najczęściej występuje w wyniku poczucia zagrożenia, wewnętrznych problemów, napięć, zazdrości lub zawiści. *Horyzontalny mobbing* występuje wśród pracowników na tym samym poziomie organizacyjnym. *Emocjonalny* jest wynikiem złości, zazdrości lub antypatii. Inną formą mobbingu jest *stalking* który charakteryzuje się słowną przemocą, często telefoniczną lub poprzez publiczne ataki słowne. Różnica między *mobbingiem* a *bullyingiem* (zastraszaniem) polega na tym, że *bullying* ma miejsce między dwiema osobami i nie jest tak destrukcyjny jak mobbing, gdzie grupa ludzi staje przeciwko jednej ofierze. *Cybermobbing* jest prześladowaniem, zastraszaniem, nękaniami, wyśmiewaniem innych osób z wykorzystaniem narzędzi elektronicznych. Obecnie rozpoznajemy wiele podtypów mobbingu, takich jak: „niewerbalny, werbalny, polityczny, fizyczny, pośredni, molestowanie seksualne, dyskryminacja”. Artykuł zajmuje się formą mobbingu nazywaną *defaming; defamation*. Odnosi się do niesprawiedliwego i otwartego ataku na reputację i dobre imię osoby.

Defaming

Analizując zachowanie uczonych w Piśmie i faryzeuszy, można stwierdzić, że dopuszczali się wobec Jezusa wszystkich przejawów defamingu.

Defaming jest jedną z form mobbingu i oznacza „oszczerstwo, pomówienie, obmawianie, ośmieszanie, zniesławienie, pogardę, oczernianie, szkalowanie, potwarz, drwinę”⁹. Wspólnym znakiem jest wywyższanie się nad innych, co jest charakterystyczne dla postawy faryzeuszy i uczonych w Piśmie. W Łk 16, 14 czytamy: „Słuchali tego wszystkiego chciwi na grosz faryzeusze i drwili z Niego”. Większość tekstów Nowego Testamen-

9 Por. K. Barancová, *Šikana a mobing na pracovisku. Právne problémy*, Praha 2014, s. 22.

tu, w których pojawia się Jezus i faryzeusze czy uczeni w Piśmie, wskazuje na obecność głównych cech mobbingu – negatywną postawę grupy ludzi wobec jednej osoby. Czasownik *ἐκμυκτριζῶ* słownik tłumaczy jako „drwić poprzez zadarcie nosa, szydzić z, kpić z”¹⁰. Pojawia się również w połączeniu z kpiną przeciwników wobec sprawiedliwych¹¹. Jest jednym z wyrazów najsilniejszego i najbardziej otwartego zuchwalstwa¹². Karen Horney, specjalistka współczesnej psychiatrii i psychoanalizy, wskazuje na kilka rodzajów pychy, które dotyczą relacji z innymi oraz mają źródło w wyidealizowanym „ja”. Pogarda jest jedną z form pychy. Gardzi się innymi, mając zbyt wysokie mniemanie o sobie, ukrywając własne kompleksy i frustracje. **Człowiek upokarzający innych czuje się ciągle napięty, niespokojny, zagrożony, nieufny, brakuje mu humoru i radości, żyje w napięciu i przyjmuje postawę bojownika**¹³. Według Charlesa Ellicotta wyraz „drwina” sugeruje raczej widoczne niż słyszalne oznaki pogardy – rozdęte nozdrza i szydercza warga. Kpinę widać na powierzchni – stanowi fizjonomię pogardy.

Przejawem drwiny jest lekceważenie osoby i nauki Jezusa. Stanowi ona jeden z elementów cierpień Zbawiciela. Jest jednym z najbardziej wyrafinowanych sposobów poniżenia Jego godności i autorytetu¹⁴. Istnieją różne formy obmawiania, wyśmiewania i zniesławiania ludzi – werbalne oraz niewerbalne. Jednym z przejawów są wieloznaczne sugestie okraszane cudzysłowami, znakami zapytania czy przysłowiowym „puszczeniem oka”, zmyślanie, mówienie półprawd, zatajanie pewnej prawdy oraz przekazywanie prawdy w taki sposób, że wydaje się nieprawdopodobna. Rzymianie mieli odpowiednie wyrażenie: *naso adunco suspender* – *aby zawiesić się na haczykowatym nosie*, co oznacza podnieść nos i zrobić z niego haczyk, na którym (w przenośni) zawiesić przedmiot ośmieszenia.

10 Por. J. Strong, [G 1592] *ἐκμυκτριζῶ*, w: *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, kol. 242.

11 Por. L. T. Johnson, *Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005, s. 267.

12 Por. Ch. Ellicott, *Ellicott's Commentary for English Readers*, w: <https://biblehub.com/commentaries/ellcotti/luke/16.htm> [dostęp: 11.02.2021].

13 Por. S. Biel, *Pycha, pogarda i perfekcjonizm*, w: <https://deon.pl/inteligentne-zycie/psychologia-na-co-dzien/pycha-pogarda-i-perfekcjonizm,146619> [dostęp: 13.02.2021].

14 Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Częstochowa 2012, s. 191.

Faryzeusz i uczyony w Piśmie jako mobber

Biblia przedstawia faryzeuszy jako nieprzyjaciół Jezusa. Niekiedy kojarzy się ich z uczonymi w Piśmie, ale też ze starszymi i arcykapłanami, przywódcami w Jerozolimie.

Niektóre badania sugerują, że mobberzy mają wysoki poziom agresji i silne poczucie niepokoju społecznych, a zarazem niskie umiejętności społeczne¹⁵. Inne badania głoszą, że większość mobberów to osobowości narcystyczne i egocentryczne¹⁶.

Marie-France Hirigoyen wymienia konkretne cechy mobbera¹⁷. Dołączone do tych cech zostaną konkretne wzmianki z Nowego Testamentu, wskazujące na adekwatne zachowanie faryzeuszy oraz uczonych w Piśmie. Hirigoyen mówi, że:

- a) mobber przywiązuje wielką wagę do własnej osoby – „miejsce Mojżesza w nauczaniu zajęli nauczyciele Pisma i faryzeusz” (Mt 23, 2);
- b) czuje potrzebę podziwiania go przez całe otoczenie – „Oni modlą się chętnie w synagogach i miejscach publicznych, aby zwrócić na siebie uwagę” (Mt 6, 5); „biada wam, faryzeusze, bo umiłowaliście pierwsze miejsca w synagogach i pozdrowienia na placach” (Łk 11, 43);
- c) uważa się za odnoszącego ogromne sukcesy i posiadającego nieograniczoną władzę – „faryzeusze zaś wyszli zaraz i naradzali się ze zwolennikami Heroda, w jaki sposób Go zabić” (Mt 3, 6). „Wówczas faryzeusze odeszli i naradzali się, jak przyłapać Go na słowie” (Mt 22, 15);
- d) twierdzi, że jest wyjątkowy i niepowtarzalny – „Faryzeusz skupiony na sobie tak się modlił: Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie: zdziercy, niesprawiedliwi, cudzołożnicy, albo jak ten celnik” (Łk 18, 11);

15 Por. S. B. Matthiesen, S. Einarsen, *MMPI-2 configurations among victims of bullying at work 2001*, „European Journal of Work and Organizational Psychology” 10 (2001), s. 467–484.

16 Por. G. Namie, *Workplace bullying: Escalated incivility*, „Ivey Business Journal: Improving the Practice of Management”, nov.–dec. 2003, s. 1–6.

17 Por. M. F. Hirigoyenová, *Psychické týranie*, Bratislava 2001.

- e) często zazdrości innym, że potrafią cieszyć się życiem – „czemu On je i pije z celnikami i grzesznikami?” (Mk 2, 16);
- f) uważa, że stać go na wszystko – „faryzeusze wyszli i naradzali się, w jaki sposób zabić Jezusa” (Mt 12, 14). „A nauczyciele Pisma i faryzeusze śledzili Go, czy w szabat uzdrawia, by znaleźć powód do oskarżenia” (Łk 6, 7);
- g) wykorzystuje innych do osiągnięcia swoich celów – „biada wam, obłudni nauczyciele Pisma i faryzeusze, bo zamykacie królestwo niebieskie przed ludźmi. Sami nie wchodzicie, a tym, którzy tam zmierzają, nie pozwalacie” (Mt 23, 13);
- h) nie potrafi wczuć się w uczucia innych, zachowuje się arogancko – „wtedy nauczyciele Pisma i faryzeusze przyprowadzili do Niego kobietę przyłapaną na cudzołóstwie. Postawili ją w środku” (J 8, 3) i w ten sposób ją publicznie upokarzali.

Struktura mobbingu XX wieku w opisie zachowań faryzeuszy

Heinz Leymann, profesor, identyfikował cztery krytyczne fazy incydentów mobbingu, które kończą się usunięciem ofiary z grupy. Według badań najczęściej obserwowaną sytuacją wywołującą mobbing jest konflikt. Następną fazą jest sam mobbing występujący często oraz przez długi czas z zamiarem wyrządzenia szkody. Wszystkie obserwowane działania mają wspólny mianownik – chęć upokorzenia ofiary. Główną cechą całego wydarzenia jest manipulacja. Manipulacja zmierza do podważenia reputacji ofiary – rozpowszechnianie plotek, oszczerstwa, szyderstwo i ciągła głośna krytyka, starania o izolację ofiary. Trzecią fazą jest kierowanie zachowaniem personelu i wszystkimi kolaborującymi w tym okrutnym przedsięwzięciu. Kiedy wkracza kierownictwo lub hierarchia, sprawa nabiera oficjalnych ram. We wspomnianych powyżej badaniach wykazano, że na tym etapie ludzie mogą spotkać się z poważnymi naruszeniami sprawiedliwości. Obserwuje się zachowanie obronne ofiary i paradoksalnie wyciąga się z tego wnioski, że u ofiary faktycznie występuje jakiś rodzaj zaburzenia

osobowości. Mobber manipuluje sytuacją i dezinformuje grupę. Ostatnią fazą, do której w większości przypadków dochodzi, jest wydalenie ofiary¹⁸.

Omówione fazy Leymanna zostaną dopełnione o zachowania faryzeuszy i uczonych w Piśmie wobec Jezusa. Niestety po 2000 lat fazy i formy mobbingu nie uległy zmianom.

Tabela 1. Fazy mobbingu a relacja między Jezusem a uczonymi w Piśmie i faryzeuszami

Faza 1: <i>Konflikt</i>	Konflikt wzbudzony podczas spotkania Jezusa z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie. Początkowo konflikt dotyczył kwestii doktrynalnych, kultycznych, rozumienia Prawa i sposobu jego wypełnienia. Następnie powodem sporów była zazdrość faryzeuszy i uczonych w Piśmie wobec popularności Jezusa.
Faza 2: <i>Mobbing</i>	Faryzeusze lekceważą Jezusa, publicznie drwią z jego nauki, naradzają się, jak przyłapać Go na słowie, wzbudzają poczucie winy, kwestionują Jego słowa, przymioty, uczciwość, osądzają, ośmieszają, mówią z pogardą, nie przyjmują krytyki, zaprzeczają prawdziwym faktom, wyszydzą, wzbudzają wobec Niego podejrzania, publicznie wywołują wobec Niego wrogość, szydzą. Ich działaniem kieruje zazdrość, przewrotność, podstęp, zemsta, chęć zysku, fałszywie oskarżają, zastawiają pułapki, manipulacją ściągają na swoją stronę innych itp.
Faza 3: <i>Złamanie prawa przez hierarchię</i>	Autorytety żydowskie, które mają strzec prawa, łamią je. Prześladują, zniesławiają Jezusa, gardzą, szukają fałszywych świadków. Zamierzonym i przemyślanym kłamstwem wydają wyrok śmierci na Niewinnego i Sprawiedliwego. Skazaniem na śmierć Niewinnego łamią zasady Dekalogu (Wj 23, 7. 8; Kpł 19, 11). Przedstawiciele Sanhedrynu nie mogą wydać wyroku śmierci, jednak przekraczają swoje kompetencje, gdy zmuszają innych do wypełnienia ich woli. Złamaniem prawa nie tylko ściągają na siebie winę, ale również demoralizują innych.
Faza 4: <i>Wydalenie ofiary</i>	Mobberzy osiągnęli swój cel wykluczenia konkurenta. Przychylił się do najgorszego aktu, jakim jest fizyczna likwidacja. Wykluczą konkurenta, by nie zaślaniał i nie przeszkadzał ich zamiarom.

18 Por. H. Leymann H., *Mobbing and Psychological Terror at Workplaces*, „Violence and Victims” 5 (1990) nr 2, s. 120–124.

W Starym Testamencie Kain podniósł rękę na brata, który oczekiwał od niego wsparcia i poczucia bezpieczeństwa (Pwt 19, 11; Sdz 9, 18). Kiedy jednak sięgnijemy po tekst Dekalogu w Księdze Wyjścia i Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 5, 6–21), to w odniesieniu do przykazania o niezabijaniu (Wj 20, 13) znajdziemy inny hebr. czasownik: **רָצַח**, który, zdaniem wielu biblistów, należy konsekwentnie przekładać jako „mordowanie”, a nie „zabijanie”. Przykazanie brzmi **לֹא תִרְצַח**, znaczy więc: „nie popelnisz morderstwa”. Taki przekład szóstego przykazania pojawia się w *Biblii Paulistów* wraz z następującym komentarzem: „Należy odróżnić morderstwo od przypadkowego zabicia człowieka lub zabicia go w obronie własnej. W pierwszym przypadku człowiek działa z premedytacją i ponosi całkowitą odpowiedzialność za swój czyn, w drugim odpowiedzialność człowieka może być częściowa lub nie ma jej wcale (KKK 2263–2267)”¹⁹. W przypadku morderców Jezusa chodziło właśnie o czyn z premedytacją.

Zachowanie Jezusa wobec faryzeuszy

Jezusowe reakcje na mobbing można charakteryzować jako sztukę, którą nie łatwo jest naśladować. Z jednej strony odważnie ich krytykował: „Obludnicy! Dlaczego Mnie wystawiacie na próbę?” (Mt 22, 18); „Węże i potomstwo zmijowe!” (Mt 23, 33); ujawnia wnętrze ich serca: „Wy uważacie samych siebie za sprawiedliwych w oczach ludzi, ale Bóg zna wasze serce” (Łk 16, 15 a). Na innym miejscu zaleca uczniom w ogóle nie reagować: „Uczniowie przyszli i rzekli do Jezusa: «Wiesz, że faryzeusze zgorszyli się, kiedy usłyszeli to słowo?» [...] Jezus powiedział: «Zostawcie ich»” (Mt 15, 12–14). Milczenie Jezusa przemawiało głośniejsz niż słowo wypowiedziane w czasie wizyty u Heroda, a także gdy stał przed sądem Sanhedrynu: „Wtedy powstał najwyższy kapłan i rzekł do Niego: «Nic nie odpowiadasz na to, co oni zeznają przeciwko tobie?»”. Istnieją jednak granice milcze-

19 Por. A. Gorzkowski, „Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli” (Ps 69, 24) *Problem przemocy w Biblii*, s. 17, https://www.academia.edu/43117524/NIECH_ZA%20C%4%86MI%20C%4%84_SI%20C%4%98_ICH_OCZY_ABY_NIE_WIDZIELI_PS_69_24_I_PROBLEM_PRZEMOCY_W_BIBLII [dostęp: 20.06.2021].

nia. W krytycznej chwili trzeba odważnie przemówić, ukazując prawdę, nawet wtedy, gdy może się to obrócić przeciw człowiekowi. Gdy najwyższy kapłan zapytał Jezusa, czy jest Mesjaszem, Synem Bożym, Jezus (pewnie świadom konsekwencji) odpowiada: „Tak, Ja Nim jestem” (Mt 26, 62–64). W innym miejscu Jezus pokazuje szacunek i miłość do każdego ze swoich prześladowców. Gdy pozbawieni empatii uczeni w Piśmie i faryzeusze przyprowadzili do Niego kobietę, którą pochwycono na cudzołóstwie, postawiwszy ją pośrodku dowiadawali się, co mają według Jezusa z nią uczynić. Odpowiedział im: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień” i gestem wyraził znak miłosierdzia, bo: „powtórnie nachyliwszy się pisał na ziemi” (J 8, 7–8). Jezus miał okazję wyliczyć publicznie ich grzechy, mógł też spojrzeć na nich i w ten sposób ich oskarżyć. Ale On na żadnego z nich nawet nie spojrział, by nikogo z nich nie skompromitować. Oto wielkość Jezusa!

Zakończenie

W społeczności nastawionej na zysk, karierę, komformizm, konsumpcjonizm, rywalizację, wymuszanie oklasków i światła reflektorów rodzą się niezdrowe podziały wśród ludzi. O tym, kto jest dobry, a kto zły, często decyduje bardziej agresywny, ten kto ma większą władzę i moc przekonywania.

Rozpowszechniony terror psychiczny zwany mobbingiem jest formą systematycznej przemocy grupy ludzi przeciw jednej osobie, co ukazuje patologiczne komponenty w relacjach międzyludzkich. Wykorzystywanie drugiego człowieka, wyzyskiwanie zdolności konkurenta do własnych celów, znęcanie się nad nim oraz defaming – upokarzanie, oszczerstwo, zniesławienie, publiczne krytykowanie, wyśmiewanie, pogarda są przejawami mobbingu i zwykle występują razem. Ofiary przeżywające różne problemy zdrowotne początkowo nawet sobie nie uświadamiają, że stały się ofiarą mobbingu i są przekonane, że to one są winne konfliktów. Wstydzą się mówić o mobbingu, a kompetentni, którzy mogliby udzielić im pomocy,

paradoksalnie łączą się z mobberem i w ten sposób dokonują niewłaściwych decyzji w swojej relacji do ofiary.

Zjawisko mobbingu powoduje: wzrost absencji chorobowej, fluktuacje kadr, obniżenie jakości wykonywanej pracy, spadek produktywności, redukcję zaangażowania, kreatywności i obniżenie morale²⁰.

Artykuł przybliżył negatywne postawy faryzeuszy i uczonych w Piśmie wobec sprawiedliwego Jezusa. Przytacza również niektóre reakcje Jezusa, które mogą inspirować. Zachowania nieprzyjaciół Jezusa obrazują strukturę mobbingu XX wieku. Zwalczanie i udowadnianie mobbingu jest jednak nawet po 2000 lat wielkim problemem.

Spółeczność tworzy nowe prawa w obronie ofiary dotkniętej mobbingiem. W art. 94 pkt 3 § 1 k.p. pracodawca zobowiązany jest przeciwdziałać mobbingowi. Z kolei kodeks karny wprowadza nowe określenia opisujące mobbing jako „wzbudzenie poczucia poniżenia lub udręczenia”. Za ten czyn można wymierzyć sprawcy karę od sześć miesięcy do ośmiu lat pozbawienia wolności. Innym aktem prawnym jest Regulamin antydyskryminacyjny odwołujący się do obowiązków przeciwdziałania dyskryminacji i mobbingu²¹. Analizując przytoczone akty prawne, można zauważyć, że problem mobbingu jest istotny społecznie i prawodawca chce mu przeciwdziałać. Jednak w praktyce problem ten jest zazwyczaj marginalizowany. Duże korporacje oraz hierarchiczne wspólnoty najczęściej spotykają się z mobbingiem i jednocześnie najczęściej go ukrywają. Zarządzający firmą są gotowi zapłacić większą odprawę zwolnionej z pracy ofierze dla „spokoju” usłużnego im mobbera. Nie przeszkadza im, że wykazuje oznaki osobowości socjopatycznej i psychopatycznej wyspecjalizowanej w celnej manipulacji, nieuznającej niczego poza własnymi regułami i prawem silniejszych, orientowanym na budowanie własnej pozycji i kariery.

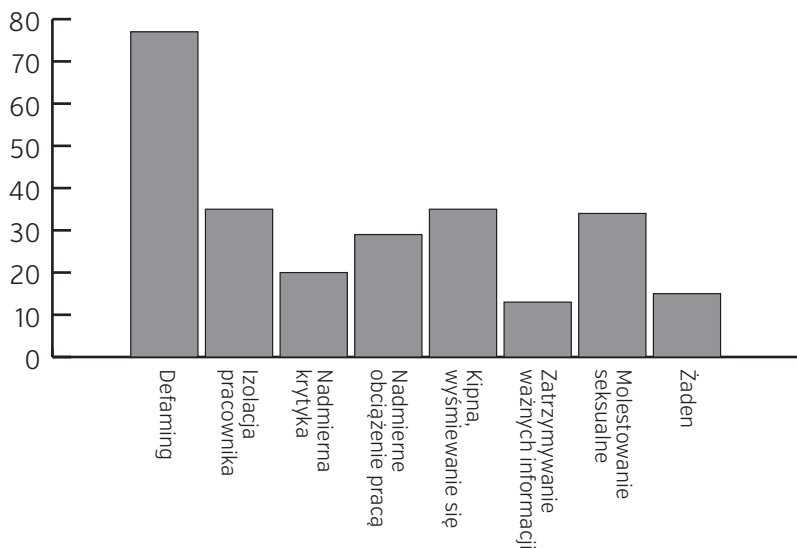
Według badań mobbing występuje najczęściej w typowych organizacjach hierarchicznych. Hans J. Kratz stwierdza, że w sektorze ochrony zdrowia i spraw społecznych ryzyko mobbingu jest siedmiokrotne, w sek-

20 Por. A. Nerka, *Mobbing jako przykład nieetycznych zachowań w miejscu pracy*, w: „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 16 (2013), s. 293.

21 Por. M. Budyn-Kulik, *Wzajemna relacja nękania z art. 190a § 1 k.k. i mobbingu z art. 943 § 2 k.p.*, w: <https://journals.umcs.pl/g/article/view/11354/0> [dostęp: 19.04.2021].

torze edukacji i wychowania fizycznego trzykrotnie, a w administracji państwowej dwukrotnie²². Udowodnienie mobbingu sprawia trudność, ponieważ, jak wykazują badacze, brakuje osób gotowych świadczyć na korzyść ofiary. Niezdolność identyfikacji mobbera i ofiary oraz strach przed utratą własnego komfortu powoduje przejście na stronę mobbera. Mobberzy zawsze są sprytni, zdolni do wiarygodnych kłamstw, którymi zyskują dla siebie popularność i świetną opinię. Z tego powodu procesy sądowe trwają wiele lat. Świadkowie zazwyczaj posługują się kłamstwem, gdy zwierzchnicy pytają ich o zaistniały konflikt i atmosferę w grupie pracowników. Złożyć prawdziwe zeznania są w stanie dopiero w momencie, kiedy już w firmie nie pracują.

Wykres 1. Rodzaje mobbingu występującego w miejscu pracy na Słowacji w roku 2014



22 Por. L. Končeková, *Prieskum mobbingu u pracovníkov troch slovenských miest*, w: <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kubani4/subor/koncekova.pdf>, s. 119 [dostęp: 12.04.2021].

Badanie zjawiska mobbingu w słowackich firmach pokazało, że najbardziej dokliwe formy cierpienia, którego doświadczają ofiary mobbingu, to właśnie formy omawiane w tym artykule. Najwięcej, bo aż 77 proc. respondentów stwierdziło, że w ich pracy doświadczają wzajemnych oszczerstw między współpracownikami. Na drugim miejscu pojawiła się nadmierna krytyka, wyśmiewanie oraz izolacja pracownika.

Wśród najczęściej wymienianych czynników, które wywoływały mobbing, były: hierarchiczna wyższość mobbera, egoizm, problemy osobiste, często wynikające z problemów w domu, kompleksy, zazdrość, wzajemna niechęć, rozwój kariery i terror psychiczny kosztem drugiego²³. Respondenci wskazują dwa główne rodzaje występujących u nich dolegliwości związanych z mobbingiem. Somatyczne: mdłości, a czasem wymioty, bicie serca, nadmierna potliwość, bóle głowy, poczucie zmęczenia, oraz psychologiczne: utrata motywacji, zaufania, poczucia własnej wartości, lękowość, bezsenność, uczucie złości, depresja²⁴. Badanie Fundacji Dublińskiej wykazuje procent pracowników, którzy w krajach Unii Europejskiej czują się mobbingowani. Dla porównania w Portugalii, według badania, tak czuje się tylko 4 proc. pracowników, natomiast w Polsce aż 40 proc.²⁵. W sferze publicznej swój udział mają działania zwane *hejtami*. Nazwa *hejt* pochodzi od angielskiego słowa *hate* oznaczającego „wrogość, nienawiść”. Powstają i są dobrze opłacane kręgi, środowiska osób, których zadaniem jest rozpowszechniać kłamstwa i szkodliwe opinie według zlecenia, które otrzymali. Chodzi o szerzenie dezinformacji oraz niszczenie dobrego imienia autorytetów²⁶. Często ofiarami stają się reprezentanci Kościoła.

Liczne badania psychologiczne obrazują, jak zwykli ludzie mogą wcielić się w rolę katów. Historia uczy nas (rzeź Ormian, Holokaust, czystki etniczne na Wołyniu, wydarzenia w Rwandzie, Bośni), że granica, po przekroczeniu której normalny człowiek staje się mordercą, może być prak-

23 Por. A. Divinová, B. Siváková, *Mobbing at workplace and its impact on employee performance*, „Human Resources Management & Ergonomics” VIII (2014) nr 2, s. 28.

24 Por. R. Nęcek, *Mobbing w białych rękawiczkach*, Kraków 2011, s. 36.

25 Tamże, s. 148.

26 Por. W. Chrostowski, *Dekalog*, Kraków 2020, s. 208–209.

tycznie niezauważalna. Inni natomiast stają się prześladowanymi ofiarami postawionymi często w roli tzw. kozłów ofiarnych²⁷.

Najciekawszą koncepcję związaną z pojęciem *kozła ofiarnego* stworzył René Girard. Jest ona nieprzeciętnie wyjaśniona i łatwo ulec jej argumentom. Jak zaznacza Maria Karusiewicz, Girard oddzielił w swojej koncepcji pojęcie agresji od pojęcia przemocy. Ta pierwsza jest, zdaniem badacza, pierwotnym imperatywem biologicznym, natomiast przemoc jest już wytworem kultury. Co więcej, to właśnie przemoc wedle tej koncepcji jest główną energią napędzającą systemy społeczno-kulturowe²⁸.

Celem artykułu było zwrócenie uwagi na poważny problem społeczny. Każdy jest potencjalną ofiarą mobbingu. Każdy przypadek jest inny, nie ma typowej ofiary. Z drugiej strony większość ludzi nie zdaje sobie sprawy z tego, że sami w ramach swojego autorytetu dopuszczają się mobbingu wobec innych, wyrządzając w ten sposób krzywdę zdrowiu ciała i duszy. Z tego powodu niermiernie ważne jest podjęcie tematu mobbingu. Każdy człowiek, firma, rodzina, Kościół, wspólnota powinna bronić godności człowieka, więcej słuchać, odważnie stać po stronie ofiar i także pomóc leczyć mobberów niszczących również samych siebie. Leymann, autor *Encyklopedii mobbingu* (1996), ostrzegął globalną społeczność przed mobbingiem jako zaniedbaną i tolerowaną formą łamania podstawowych praw człowieka, która może być szczególnie szkodliwa nie tylko dla ofiary, ale także dla całej wspólnoty.

Bibliografia

Barancová H., *Šikana a mobing na pracovisku. Právne problémy*, Praha 2014, s. 22.
BibleWorks Wersja 6.

27 D. Rozmus, *Kozioł ofiarny – kozioł wypędzony*, „Roczniki Administracji i Prawa” nr XVI (2), s. 103–119.

28 Por. M. Kurasiciewicz, *Geometrie kultury według René Girarda*, Katowice 2015, s. 96; 17.

- Cogenli M. Z., Barli O., *The Exposure of Psychological Violence (Mobbing) in Universities and an Application to the Academicians*, „Procedia – Social and Behavioral Sciences” 93 (2013), s. 1174–1178.
- Divinová A., Siváková B., *Mobbing at workplace and its impact on employee performance*, „Human Resources Management & Ergonomics”, vol. VIII.2 (2014), s. 28.
- Haag E., מִקְנָה, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. J. Botterweck, H. Ringgren, Michigan 1997, s. 478–487.
- Hirigoyenová M. F., *Psychické týranie*, Bratislava 2001.
- Chrostowski W., *Dekalog*, Kraków 2020, s. 208–209.
- Johnson L. T., *Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005, s. 267.
- Kirk-Duggan C., *Violence*, w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, ed. D. Freedman, A. Myers, A. Beck, Michigan 2000, s. 1358.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., מִקְנָה, w: *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, Warszawa 2013, s. 188.
- Kurasiewicz M., *Geometrie kultury według René Girarda*, Katowice 2015, s. 96; 17.
- Léon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 808.
- Leymann H., *Mobbing and Psychological Terror at Workplaces*, „Violence and Victims” 5 (1990) nr 2, s. 120–124.
- Matthiesen S. B., Einarsen S., *MMPI-2 configurations among victims of bullying at work 2001*, „European Journal of Work and Organizational Psychology” R. 10, 2001, s. 467–484.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza*, Częstochowa 2012, s. 191.
- Namie G., *Workplace bullying: Escalated incivility*, „Ivey Business Journal: Improving the Practice of Management” nov.–dec. (2003), s. 1–6.
- Nęcek R., *Mobbing w białych rękawiczkach*, Kraków 2011, s. 36, 148.
- Nerka A., *Mobbing jako przykład nieetycznych zachowań w miejscu pracy*, w: „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 16 (2013), s. 293.
- Rozmus D., *Kozioł ofiarny – kozioł wypędzony*, „Roczniki Administracji i Prawa” nr XVI (2), s. 103–119.
- Strong J., [G 1592] ἐκμυστηρίζω, w: *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Warszawa 2015, kol. 242.
- Słownik angielsko-polski z indeksem polsko-angielskim*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 493.

Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich *Pismo Święte Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia ze zdjęciami z Ziemi Świętej*, Poznań 2013.

Źródła internetowe


- Budyn-Kulik M., *Wzajemna relacja nękania z art. 190a § 1 k.k. i mobbingu z art. 943 § 2 k.p.*, w: <https://journals.umcs.pl/g/article/view/11354/0> [dostęp: 19.04.2021].
- Biel S., *Pycha, pogarda i perfekcjonizm*, w: <https://deon.pl/inteligentne-zycie/psychologia-na-co-dzien/pycha-pogarda-i-perfekcjonizm,146619> [dostęp: 13.02.2021].
- Ellicott Ch., *Ellicott's Commentary for English Readers*, w: <https://biblehub.com/commentaries/ellicott/luke/16.htm> [dostęp: 11.02.2021].
- Gorkowski A., „*Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli*” (*Ps 69,24*) *Problem przemocy w Biblii*, s. 17, 21–22, w: https://www.academia.edu/43117524/_NIECH_ZA%C4%86MI%C4%84_SI%C4%98_ICH_OCZY_ABY_NIE_WIDZIELI_PS_69_24_I_PROBLEM_PRZEMOCY_W_BIBLI [dostęp: 20.06.2021].
- Končeková L., *Prieskum mobbingu u pracovníkov troch slovenských miest*, w: <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Kubani4/subor/koncekova.pdf>, s 119 [dostęp: 12.04.2021].
- Leśniak G., Żaczekiewicz-Zborska K., *Pandemia sprzyja mobbingowi w pracy*, w: <https://www.prawo.pl/kadry/mobbing-definicja-jak-rozumieja-ja-sady,507285.html> [dostęp: 21.04.2021].
- Strong J., **כַּחַשׁ**, w: <https://biblehub.com/hebrew/1589.htm> [dostęp: 11.04.2021].

ks. Stanisław Witkowski MS

 <https://orcid.org/0000-0002-7282-1866>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

Tożsamość Jezusa w kontekście Jego chrztu w Ewangeliach synoptycznych (Mt 3,13–17; Mk 1, 9–11; Łk 3, 21–22)

 <https://doi.org/10.15633/9788374389792.11>

Chrzest Jezusa jest wydarzeniem potwierdzonym przez wszystkich synoptyków oraz pierwotną katechezę Kościoła (por. np. Dz 1, 5. 22; 10, 37; 11, 16). W Ewangeliach synoptycznych fakt ten jest jednak tylko tłem dla teofanii, która rozjaśnia misterium Jezusa. Synoptycy rozwiązują zatem tajemnicę Mistrza z Nazaretu już na samym początku Jego ziemskiej aktywności. Kryje się w tym pewna strategia retoryczna. Ewangeliści pragną wzbudzić w odbiorcach Dobrej Nowiny wiarę w bóstwo Jezusa. Jednocześnie chcą ich przygotować, aby byli odporni na radykalny sprzeciw wobec Zbawiciela ze strony żydowskich autorytetów odrzucających Jego nadprzyrodzoność. Pytanie: kim jest Jezus? (por. Mk 4, 41; Mt 8, 27; Łk 8, 25) staje się podstawową kwestią dla każdego wierzącego i poszukującego. Od zrozumienia bowiem tożsamości Jezusa zależy etos, czyli jakość życia. Celem artykułu jest ukazanie misterium Jezusa, które odsłania się w ramach Jego chrztu. Okaze się, że chrystologia łączy się ściśle z teologią i pneumatologią. Jezus jest Synem Bożym, epifanią Ojca oraz „mieszkaniem” Ducha Świętego. Prezentowane opracowanie ma charakter przede wszystkim egzegetyczny, dokonana zaś w nim analiza tekstów opiera się na ujęciu kanonicznym.

Napięcie związane z przyjęciem chrztu Jezusa od Jana i jego rozwiązanie (Mt 3, 13–15)

Wśród synoptyków jedynie Mateusz wprowadza dialog pomiędzy Janem a Jezusem. Pragnie bowiem wyjaśnić trudną dla swojej wspólnoty eklezjalnej kwestię, dlaczego Jezus przyjął chrzest od Jana. Wydaje się, że Marek w ogóle nie dostrzega problemu w związku z przyjęciem przez Jezusa chrztu od Jana. W charakterystyczny, zwięzły dla siebie sposób stwierdza, że Jezus „przyjął od Jana chrzest w Jordanie” (Mk 1, 9). Łukasz natomiast liczy się ze swoimi odbiorcami, zdaje się przewidywać trudne pytania, dlatego w jego wersji Jan Chrzciciel w ogóle się nie pojawia w kontekście chrztu Jezusa. Łukasz przekazuje, że Jan został uwięziony (por. Łk 3, 20) i w ten sposób powiększa dystans między nim a Jezusem. Dlatego też nie dostrzega się bezpośrednio interwencji Jana względem Jezusa. W tekście Łukasowym czytamy: „Kiedy cały lud przystępował do chrztu, Jezus także przyjął chrzest” (Łk 3, 21).

Mateusz zaś, przytaczając dialog między Janem a Jezusem, prawdopodobnie odzwierciedla trudności, jakie mogły mieć miejsce w Kościele w późniejszym czasie, pod koniec I wieku¹, w związku z chrztem Jezusa. Rodziły się bowiem spontaniczne pytania typu: jak Syn Dawida, Syn Abrahama, poczęty w absolutnie nowym porządku stworzenia, wezwany z Egiptu Syn Boży, w porównaniu do Jana mocniejszy, w późniejszym czasie chrzczący Duchem i ogniem, przyjmuje chrzest od Jana?² Echo tych wątpliwości odnajdujemy także w apokryficznej Ewangelii Hebrajczyków, przytoczonej przez Hieronima: „Oto Matka Pana i Jego bracia mówili do Niego: Jan Chrzciciel chrzci na odpuszczenie grzechów; chodźmy również i my i przyjmijmy chrzest od niego. Lecz On odpowiedział: Jaki grzech popełniłem, abym szedł i przyjął od niego chrzest”³.

1 Por. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*, Herder–Freiburg–Basel–Wien 1993, s. 80 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/1).

2 Por. H. Frankemölle, *Matthäus. Kommentar 1*, Patmos, Düsseldorf 1999, s. 184.

3 Św. Hieronim, *Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, tłum. W. Szoldrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, III, 2, s. 169–170 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 10); J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Apostolicum,

Dialog Jezusa z Janem prawdopodobnie odsłania także pewne apologetyczne zagubienie wyrażające się w opinii, że publiczna działalność Jezusa wiąże się z Jego początkowym byciem uczniem Jana i przyjęciem od niego chrztu⁴.

Słowa Jana: „To ja potrzebuję chrztu od Ciebie⁵, a Ty przychodzisz do mnie?” można by sparafrazować: „Ja potrzebuję chrztu z Ducha i ognia, a nie Ty chrztu z wody”⁶. Dialog między Janem a Jezusem wyraża stałe przekonanie Nowego Testamentu, że Jan pełni podporządkowaną rolę względem Jezusa⁷. Ponadto opowiedzenie się Jana za chrztem od Jezusa mogło być aktem werbunkowym, aby pozyskać zwolenników na korzyść chrześcijańskiego chrztu.

Jezus, przekonując Jana o słuszności swojej decyzji, odwołuje się do wypełnienia całej sprawiedliwości (*πληρώσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* – w. 15). Odpowiedź Jezusa ma doniosły wydźwięk nie tylko dlatego, że jest Jego pierwszą wypowiedzią w Ewangelii Mateuszowej, lecz także stanowi syntezę teologii Mateusza⁸. Termin *δικαιοσύνη* – „sprawiedliwość” przyjmuje szczególne znaczenie w Ewangelii Mateuszowej (por. 3, 15; 5, 6. 10. 20; 6, 1.33; 21, 32)⁹. Jest równoznaczny z pełnieniem woli Bożej¹⁰. Chrzest Jezusa wypływa zatem z Bożego planu¹¹. Nadto nie jest wypełnieniem całej

Ząbki 1999, s. 96; S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, s. 117 (Collana Biblica).

4 Por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 2008, s. 119 (The New International Commentary on the New Testament).

5 Występujący w dialogu w czasie niedokonanym czasownik *διακωλύω* – „powstrzymać, przeszkadzać” (por. w. 14) podkreśla powtarzające się usiłowanie ze strony Jana, aby sprzeciwić się zamiarowi Jezusa.

6 Por. R. T. France, *The Gospel of Matthew*, dz. cyt., s. 119.

7 Tamże.

8 Por. S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo*, dz. cyt., s. 117.

9 Termin *δικαιοσύνη* – „sprawiedliwość” nie pojawia się u Mk, natomiast u Łk dostrzegamy go tylko jeden raz (por. 1, 75).

10 Por. W. D. Davies, D. C. Allison, *Matthew 1–7*, T&T Clark, London–New York 2004, t. 1, s. 327 (International Critical Commentary).

11 Potwierdza to także czasownik *πληρώω* – „wypełnić”, który wielokrotnie pojawia się w Ewangelii Mateuszowej (Mt 16 razy; Mk 2 razy; Łk 9 razy). Dostrzegamy go przede wszystkim w cytatach refleksyjnych, (por. 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35;

sprawiedliwości, ale do niej przynależy. Zatem już od pierwszego spotkania z Janem Jezus przekazuje mu to, co jest najważniejsze. Wobec sprawiedliwości wszystko inne ma znaczenie drugorzędne. Jan to rozumie i dlatego ustępuje¹². Werset 15 ma więc charakter programowy¹³, Jezus posłuszny woli Bożej staje się pra-wzorem dla chrześcijan¹⁴.

Teofania, zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa

Opis chrztu jest bardzo zwięzły. Mateusz i Łukasz przekazują ten fakt jedynie po jednym imiesłowie biernym βαπτισθεῖς (Mt) oraz βαπτισθέντος (Łk). Marek natomiast stwierdza krótkim, ale całym zdaniem, że Jezus został ochrzczony (ἐβαπτίσθη) w Jordanie przez Jana. Synoptycy koncentrują się natomiast na zstępującym na Jezusa Duchu i głosie z nieba obwieszczającym, że Jezus jest umiłowanym Synem Bożym.

Opinia, że Jezus w wersji Mateuszowej natychmiast wyszedł z wody, ponieważ nie wyznawał grzechów, wydaje się być przesadną. Bądźciej prawdopodobne jest przypuszczenie, że wydarzenia, które następują, dokonują się zaraz po chrzcie¹⁵.

21, 4; 27, 9), w których plan Boży objawiony w Pismach wypełnia się teraz w sposób całkowity w Jezusie.

- 12 Por. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Pustet, Regensburg 1986, s. 70 (Regensburger Neues Testament). Poza tym słowa Jezusa ἀφεξ ἄρτι to idiom wyrażający pozwolenie – „niech tak teraz będzie” (por. F. Blass, A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, § 364, s. 1–2).
- 13 Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza 1–13*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2004, s. 151 (Nowy Komentarz Biblijny, 1/1); J. Czerski, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii Synoptycznych*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 2000, s. 60 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 42).
- 14 Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, Benziger Verlag, Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen–Vluy 1990, s. 154 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/2).
- 15 Por. D. A. Hagner, *Mathew 1–13*, Word Books, Dallas 1993, s. 57 (Word Biblical Commentary 33A). W Ewangelii Markowej εὐθύς – „natychmiast” łączy się z εἶδεν – „zobaczył”, zaś u Mateusza z ἀνέβη – „wyszedł”. W wersji Mateuszowej tekst nie jest jasny: „natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły Mu się niebiosa...”. Rodzi się

Otwarcie się niebios (Mt) lub nieba (Łk) wskazuje na działanie Boga. Zastosowane bowiem formy czasownikowe (*ἠνεώχθησαν* [ἀντῶν οἰ οὐρανοί – Mt; *ἀνεώχθηται τὸν οὐρανόν* – Łk) stanowią *passiva theologica*. Sam Bóg zatem umożliwia zstąpienie Ducha.

Natomiast Marek zamiast *ἀνοίγω* – „otwierać” stosuje nieoczekiwane czasownik *σχίζω* – „rozdziarać, rozdzielać”. W jego wersji czytamy, że [Jezus] „ujrzał rozdarte niebios”. Także w tym przypadku imiesłów bierny *σχίζομένους*, będąc *passivum theologicum*, opisuje działanie Boże mające w tym przypadku wydźwięk stałości, trwania.

Być może Marek posłużył się tym czasownikiem w formie imiesłowu, aby nadać wydarzeniu pewną dramaturgię. Są jeszcze dwie inne racje, które mogły skłonić ewangelistę do wyboru właśnie *σχίζω*. Pierwsza łączyłaby chrzest Jezusa z rozerwaniem się zasłony świątynnej jako rezultat śmierci Jezusa (por. Mk 15, 38). Również w tym przypadku pojawia się czasownik *σχίζω*, który już więcej nie występuje w Ewangelii Markowej. Wprawdzie są to dwa różne wydarzenia, niemniej stanowią ramy wyznaczające początek i koniec ziemskiej działalności Jezusa. Nadto w obu tych przypadkach mamy do czynienia z ważnym objawieniem Jezusa jako Syna Bożego (por. 15, 39 – wyznanie setnika)¹⁶.

Druga możliwość interpretacyjna wiązałaby czasownik *σχίζω* z metaforą pochodzącą z Iz 63, 19 w wersji hebrajskiej: „Obyś rozdarł niebios a i zstąpił”. Prośba ta pojawia się w kontekście modlitwy o odnowę moralną Izraela. Występujący w tekście masoreckim czasownik *קָרַע* *qāraʿ* („rozerwać”), dobrze oddaje greckie *σχίζω*, natomiast Septuaginta posługuje się w tym miejscu czasownikiem *ἀνοίγω* („otwierać”). Aluzja byłaby zatem czytelna jedynie dla znających tekst Izajasza po hebrajsku¹⁷.

pytanie, dlaczego Jezus miałby stać w wodzie? Tekst Markowy jest natomiast zrozumiałe: „natychmiast, gdy wychodził z wody, ujrzał rozwierające się niebo...”. Marek posługuje się zazwyczaj schematem: *εὐθὺς* – „natychmiast” + imiesłów + czasownik, do którego odnosi się *εὐθὺς* (por. Mk 1, 18; 2, 8; 11, 2; 14, 43). Należy zatem przyjąć, że wersja Mateuszowa jest drugorzędna. Mateusz, korzystając ze swego źródła, połączył przysłówek *εὐθὺς* z niewłaściwym czasownikiem. Por. W. D. Davies, D. C. Allison, *Matthew 1–7*, dz. cyt., s. 328.

16 Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, dz. cyt., s. 77.

17 Tamże.

Otwarcie (rozdarcie) się niebios (nieba) opisuje przeżycie wizji (por. J 1, 51; Dz 7, 56; 10, 11; Ap 4, 1; 19, 11). Znaczący tekst paralelny odnajdujemy w Starym Testamencie w Ez 1, 1. Prorok, stojąc nad rzeką, zobaczył otwarte niebiosy i otrzymał teofaniczną wizję. Usłyszał głos Boga, który powierzył mu prorocką misję i udzielił Ducha (por. Ez 2, 2).

Zstąpienie Ducha Bożego przywołuje znane Izajaszowe prorocтва mejsjańskie, które zapowiadały, że Bóg obdarzy własnym Duchem swego wybranego Sługę (por. Iz 11, 2; 42, 1; 61, 1). Nie oznacza to, że Jezus nie posiadał do tej pory Ducha, ponieważ Mateusz i Łukasz wyraźnie zaznaczyli, że poczęcie Jezusa dokonało się właśnie za sprawą Ducha Świętego (por. Mt 1, 18. 20; Łk 1, 35). Teraz jednak Duch zstępuje na Jezusa¹⁸ w sposób widzialny. Wydarzenie to wyznacza punkt zwrotny w historii zbawienia¹⁹, ponieważ rozpoczyna się publiczna działalność Jezusa (por. Dz 10, 38).

Należy także zauważyć, że otwarcie się nieba i zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa w wersji Łukaszowej nie jest następstwem wyjścia Jezusa z wody, lecz wiąże się bezpośrednio z Jego modlitwą. Teofania w trzeciej Ewangelii jest zatem konsekwencją modlitwy Jezusa²⁰. Wszystkie wielkie wydarzenia dotyczące Jezusa rozgrywają się w Ewangelii Łukaszowej w klimacie modlitwy (por. Łk 6, 12: wybór Dwunastu; 9, 18: zapowiedź męki, śmierci i zmartwychwstania; 9, 28–29: przemienienie). Podkreślają zatem jedność Jezusa z Ojcem. Jezus jest czterokrotnie nazwany w tej ewangelii jako *προσευχόμενος*, czyli modlący się (por. 3, 21; 5, 16; 9, 18; 11, 1).

Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa zostało porównane do gołębicę. Filon określa gołębicę jako ptaka oswojonego, łagodnego i towarzyskiego, latającego wokół zamieszkałych miejsc i lubiącego przebywać z ludźmi²¹. Takiej jednak charakterystyki nie można przenosić na Ducha Świętego,

18 Markowe wyrażenie *εἰς αὐτόν* opisujące zstąpienie Ducha na Jezusa brzmi dosłownie „do Jezusa”. W tym przypadku przyimek *εἰς* należy rozumieć jako ekwiwalent *ἐπί* – „na”.

19 Por. W. D. Davies, D. C. Allison, *Matthew 1–7*, dz. cyt., s. 335.

20 Por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2006, s. 135.

21 Por. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia, Innsbruck–Wien–München 1963, s. 102. Autor powołuje się na: Filon, *Quis rerum divinarum heres*, Opera III § 127, s. 30.

który jest przecież Osobą. Gołębica jako symbol Ducha Świętego występuje jedynie w późniejszej literaturze rabinicznej pod koniec I wieku po Chr.²².

Symbolika zawarta w obrazie gołębicy jest niejasna²³ i nie znajduje jednoznacznej interpretacji wśród egzegetów. W związku z tym podaje się nawet szesnaście rozwiązań²⁴. Najbardziej sugestywną wydaje się być wzmianka o gołębicy z arki Noego wznoszącej się nad wodami chaosu (por. Rdz 8, 8–12), połączona z Rdz 1, 2, gdzie jest mowa o Duchu Bożym unoszącym się nad powierzchnią wód²⁵. Wydaje się, że zniżający się nagle lot gołębicy jest właściwym sposobem wizualizacji zstępowania Ducha²⁶.

Wyrażenie „jak gołębica” (*ὡς περιστεράν*) jest obecne zarówno u synoptyków, jak i w Ewangelii Janowej. Spójnik porównawczy *ὡς* – „jak” należy rozumieć nie jako identyfikację, lecz przybliżenie. W Ewangelii Łukaszej *ὡς περιστεράν* jest poprzedzone dookreśleniem *σωματικῶ εἶδει* – „w postaci cielesnej”. Zarówno przymiotnik *σωματικός* – „cielesny”, jak i rzeczownik *εἶδος* – „postać, kształt” należą do słownictwa opisującego wygląd. Wyrażenie „w postaci cielesnej” podkreśla realizm teofanii²⁷. Łukasz kładzie nacisk na wizualne objawienie się Ducha.

W scenie zesłania Ducha Świętego w Dz 2, 1–4 fizyczny, widoczny aspekt obecności Ducha został wyrażony przez gwałtowny wiatr oraz języki jakby z ognia, natomiast w naszym tekście czyni to cielesna postać „jakby gołębicy”. Mimo nawet tego dopowiedzenia, porównawcza całość pozostaje tajemnicza. Duch bowiem pozostaje niewidzialny dla ludzkich oczu.

22 Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, dz. cyt., s. 79; K. Pilarczyk (red.), *Talmud babiloński. Traktakt Chagiga*, tłum. i komentarz D. Zlatkes, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, 15a, s. 138.

23 Por. D. A. Hagner, *Mathew 1–13*, dz. cyt., s. 58.

24 Por. W. D. Davies, D. C. Allison, *Matthew 1–7*, dz. cyt., s. 331–334. W symbolice gołębicy dostrzega się między innymi: mądrość, Mesjasza, Izraela.

25 Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza 1–11*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011, s. 232 (Nowy Komentarz Biblijny, 3/1).

26 Najprawdopodobniej rodzaj ptaka nie jest tutaj istotny. Odwołanie się do gołębia można wytłumaczyć faktem, że jest najbardziej pospolitym i oswojonym spośród ptaków. Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, dz. cyt., s. 79.

27 Por. D. L. Bock, *Luke, 1, 1–9, 50*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 1996, s. 338 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

Proklamacja tożsamości Jezusa przez Boga Ojca

Teofania osiąga swoje apogeum u Marka i Łukasza w słowach: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” (Mk 1, 11; Łk 3, 22). Obydwaj wymienieni synoptycy stosują drugą osobę liczby pojedynczej, natomiast Mateusz w swoim przekazie posługuje się trzecią osobą liczby pojedynczej: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3, 17). W każdej z wersji tożsamość Jezusa obwieszcza głos z nieba.

Niebiański głos nawiązuje do międzytestamentowego pojęcia **בַּת קוֹל** *bat̄ qôl* („córka głosu”), za pomocą którego Bóg mówił do swego ludu, gdy ustało proctwo²⁸. Nie była to zatem bezpośrednia mowa Boga, dlatego nie miała wiążącego charakteru²⁹. W czasach Nowego Testamentu głos z nieba był uważany właśnie za „córkę głosu”. U synoptyków dostrzegamy natomiast, że głos ten bezpośrednio komunikuje Jezusowe Synostwo Boże. Bóg zatem przerwał milczenie³⁰ i mówi wprost do swojego umiłowanego Syna oraz o swoim umiłowanym Synu – Jezusie, na którego zstąpił Duch Święty.

Synoptycy, ukazując objawioną przez Ojca tożsamość Jezusa, powołują się przede wszystkim na dwa istotne cytaty. Pierwszy pochodzi z Ps 2, 7: „Tyś Synem moim” (*υἱός μου εἶ συ*)³¹. Tekst grecki, podobnie jak hebrajski oryginał, zawiera emfazę, w której akcent pada na „Ty”. Drugi zaś cytat jest zaczerpnięty z Iz 42, 1: „Wybrany mój, w którym ma upodobanie moja dusza”³². Zależność synoptyków od Izajaszowego tekstu (podobnie

28 Por. C. S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids–Michigan–Cambridge 1999, s. 134. *Bat̄ qôl* „była interpretowana jako echo, odbity głos Boga”. K. Pilarczyk (red.), *Talmud babiloński. Traktakt Chagiga*, dz. cyt., 13a, s. 123, przyp. 306.

29 Por. D. A. Hagner, *Mathew 1–13*, dz. cyt., s. 58.

30 Por. D. L. Turner, *Matthew*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2008, s. 120 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

31 Należy zaznaczyć, że część wersetu Ps 2, 7: „Ja Ciebie dziś zrodziłem”, nie stanowi aluzji, do której odnosiliby się synoptycy, stwierdzając Jezusowe Synostwo Boże – jak to ma miejsce w przypadku Dz 13, 33, gdzie jest mowa o zmartwychwstaniu Jezusa. Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, dz. cyt., s. 82.

32 Hebrajskie statyczne perfectum **רָאִשְׁתִּי** *rāšṭāḥ* („mam upodobanie”) synoptycy oddają za pomocą czasownika *εὐδόκησα* będącego w aoryście, który również przyjmuje to

jak od Ps 2, 7) jest niepodważalna, mimo że pojawia się słowo „wybrany”, a nie „umiłowany”. Nie stwarza to żadnej trudności, ponieważ termin *ἀγαπητός* – „umiłowany” jest znaczeniowo podobny do *ἐκλεκτός* – „wybrany” (por. LXX Iz 42, 1). Targum do Iz 42, 1 stosuje słowo „umiłowany” zamiast „wybrany”³³.

Zarówno Ps 2, 7, jak i Iz 42, 1, do których odwołują się synoptycy, mają kluczowe znaczenie w rozpoznaniu tożsamości Jezusa. Ps 2 ma wydźwięk mesjański. Stanowi uroczystą proklamację królewskości Mesjasza – Syna Bożego, mającego panować nad wszystkimi narodami (por. Ps 2, 8). Natomiast Iz 42, 1 jest częścią pierwszej Pieśni o pokornym Słudze Pańskim, na którym spoczął Duch, aby Go uzdolnić do pełnienia misji utrwalania Prawa na ziemi (por. Iz 42, 4). Mamy zatem do czynienia z paradoksem. Jezus jest Synem Boga, królewskim Mesjaszem i jednocześnie posłusznym Sługą. Te dwa przeciwstawne dla myśli żydowskiej wątki zostały tutaj połączone w jedno³⁴ i powrócą ponownie u synoptyków w scenie przemienienia (por. Mt 17, 1–7; Mk 9, 2–8; Łk 9, 28–36), umieszczonej pomiędzy dwiema zapowiedziami męki i śmierci Jezusa. Wszyscy synoptycy przekażą w niej słowa o wyjątkowym Synostwie Jezusa, ponownie potwierdzonym autorytetem samego Boga.

Podsumowanie

Synoptycy już na samym początku publicznej działalności Jezusa pragną przybliżyć eklezjalnej wspólnotcie Jego misterium. Dokonująca się zaraz po chrzcie (Mt, Mk) lub po modlitwie (Łk) teofania ukazuje stałą więź, jaka istnieje między Duchem Świętym a Jezusem. Duch zstępuje na Niego (Mt, Mk) lub zstąpił (Łk) w sposób realny, widoczny w zewnętrznym znaku na podobieństwo gołębic. Punkt porównawczy dotyczy najprawdopodob-

samo znaczenie. Por. W. D. Davies, D. C. Allison, *Matthew 1–7*, dz. cyt., s. 34 i; A. Malina, *Ewangelia według świętego Marka 1,1–8,26*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013, s. 102 (Nowy Komentarz Biblijny 2/1).

33 Por. D. L. Turner, *Matthew*, dz. cyt., s. 123. Także w Łk 9, 35 *ἀγαπητός* został zastąpiony przez *ἐκλελεγμένος* – „wybrany”.

34 Por. R. T. France, *The Gospel of Mark*, dz. cyt., s. 81.

niej coraz bardziej obniżającego się jej lotu, aż do osiągnięcia celu. Duch Święty niczego nie zmienia w Jezusie, ale świadczy, że Jezus rozpoczyna profetyczną misję.

Inicjatorem teofanii jest Bóg Ojciec. To właśnie On otwiera (Mt, Łk) lub rozdziera (Mk) niebiosy (Mt, Mk) lub niebo (Łk). Ojciec potwierdza swoim autorytetem prawdziwą, niedostępną dla ludzi tożsamość Jezusa jako jedyne, zupełnie wyjątkowego swojego Syna, z którym łączy Go miłość i upodobanie. Ojciec obwieszcza więc, kim Jezus jest, a nie, kim się teraz stał. Proklamacja ze strony Ojca ma w wersji Mateuszowej charakter publiczny, katechetyczny: „Ten jest mój Syn umiłowany...”. Sługa Pański jest bowiem u Mateusza otoczony ludźmi (por. Mt 3, 5; 12, 15–18). Natomiast w wersji Markowej i Łukaszej świadectwo Ojca ma charakter indywidualny, skierowany do Jezusa: „Tyś jest mój Syn umiłowany...”, ponieważ Marka interesuje przede wszystkim tożsamość Jezusa. Łukasz zaś jest Ewangelistą modlitwy, dlatego objawienie ze strony Ojca umieścił w kontekście osobistej modlitwy Jezusa. W tle chrztu synoptycy podkreślili przede wszystkim wątki chrystologiczne. Jezus jest całkowicie i dobrowolnie związany z wolą Ojca. Jedynym Jego celem jest wypełnienie całej sprawiedliwości, czyli woli Bożej. Unizenie staje się stylem Jego posługi (Mt). Ma stałą więź z Ojcem (Syn Jego upodobania) i Duchem Świętym (rozpoczyna misję prorocką). Jego misterium najbardziej oddaje polaryzacja Mesjasz-Król i jednocześnie Sługa.

Bibliografia

- Blass F., Debrunner A., Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.
- Bock D. L., *Luke 1, 1–9, 50*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 1996 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- Czerski J., *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii Synoptycznych*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 2000 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 42).
- Davies W. D., Allison D. C., *Matthew 1–7*, T&T Clark, London, New York 2004 (International Critical Commentary, 1).

- France R. T., *The Gospel of Mark*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2002 (The New International Greek Commentary).
- France R. T., *The Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge 2008 (The New International Commentary on the New Testament).
- Frankemölle H., *Matthäus. Kommentar 1*, Patmos, Düsseldorf 1999.
- Gaechter P., *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia, Innsbruck–Wien–München 1963.
- Gnilka J., *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1993 (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/1).
- Grasso S., *Il Vangelo di Matteo*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995 (Collana Biblica).
- Hieronim św., *Żywoty mnichów. Dialog przeciw pelagianom*, tłum. W. Szoldrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 10).
- Keener C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan–Cambridge 1999.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Apostolicum, Ząbki 1999.
- Hagner D. A., *Mathew 1–13*, Word Books, Dallas 1993 (Word Biblical Commentary, 33A).
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, Benziger Verlag, Neukirchener Verlag, Zürich–Neukirchen–Vluyn 1990 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 1/2).
- Malina A., *Ewangelia według świętego Marka 1,1–8,26*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny, 2/1).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według świętego Łukasza 1–11*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny, 3/1).
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza 1–13*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2004 (Nowy Komentarz Biblijny, 1/1).
- Pilarczyk K. (red.), *Talmud babiloński. Traktakt Chagiga*, tłum. i komentarz D. Zlatkes, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2006.
- Sand A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Pustet, Regensburg 1986 (Regensburger Neues Testament).
- Turner D. L., *Matthew*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2008 (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

Spis treści

<i>Przedmowa</i>	5
o. Tomasz M. Dąbek OSB <i>Bóg powołuje wolnych ludzi. Wolność wobec Bożego wezwania</i>	7
s. Anna Emmanuela Klich OSU <i>„Posiadamy już pierwsze dary Ducha”. Aktualizacja Rz 8, 18–25 w ujęciu Jana Pawła II</i>	19
ks. Wojciech Dzioboń <i>Biblijne perspektywy homilii Jana Pawła II w Auschwitz-Birkenau (7 czerwca 1979)</i>	35
ks. Roman Bogusław Sieroń <i>Paweł z Tarsu jako prekursor chrześcijańskiej pedagogiki pracy</i>	45
o. Tomasz M. Dąbek OSB <i>Biblijne podstawy nauczania św. Jana Pawła II o rodzinie podczas pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny i w pierwszej części cyklu katechez „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich”</i>	65
ks. Stanisław Witkowski MS <i>Proroctwo Symeona (Łk 2, 29–35) i jego znaczenie w dziele Łukasza</i>	83
ks. Stanisław Hałas SCJ <i>Biblijny tekst o stworzeniu człowieka na obraz Boży (Rdz 1, 26n) w nauczaniu św. Jana Pawła II</i>	97

ks. Wiesław M. Alicki

Doskonały w Chrystusie (Kol 1, 28). Poznanie Boga i Jego woli jako istotne punkty współpracy człowieka z Bogiem w dążeniu do doskonałości w Liście do Kolosan 115

o. Dariusz Sambora

Wiara setnika (Łk 7, 1–10). Analiza narratologiczna 159

Miroslava Čilová

Mobbingowa relacja faryzeuszy do Jezusa w świetle współczesnych badań 201

ks. Stanisław Witkowski MS

Tożsamość Jezusa w kontekście Jego chrztu w Ewangeliach synoptycznych (Mt 3,13–17; Mk 1, 9–11; Łk 3, 21–22) 219

