



**„DUCH PRAWDY
DOPROWADZI WAS
DO CAŁEJ PRAWDY”**

„DUCH PRAWDY
DOPROWADZI WAS DO CAŁEJ PRAWDY”

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

Seria
Hermeneutica et Judaica 9

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

„DUCH PRAWDY
DOPROWADZI WAS DO CAŁEJ PRAWDY”

Redakcja naukowa tomu
bp prof. dr hab. Roman Pindel
dr hab. Sylwester Jędrzejewski SDB
dr Roman Mazur SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2020

Recenzja

o. prof. dr hab. Tomasz M. Dąbek OSB

ks. prof. dr hab. Artur Malina

ks. dr hab. Roman Sieroń, prof. KUL

Skład i łamanie: Pracownia Wydawnicza AD VERBUM

Projekt typograficzny i projekt okładki serii: Michał Zmuda

Na okładce: *Zesłanie Ducha Świętego* (ks. Józef Kłós, Tajny Podkomorzy
Ojca Świętego, *Pismo Święte w obrazach*, Poznań 1923), ze zbiorów bibliotecznych
Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej

Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie przez

Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2020.

Copyright © 2021 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-941-9 (druk)

ISBN 978-83-7438-942-6 (online)

DOI <http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Księgarnia Logos

31-004 Kraków, ul. Bracka 17

tel. 12 421 51 31

e-mail: logos@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

e-mail: sklep@upjp2.edu.pl

„Duch Prawdy
doprowadzi was do całej prawdy”

Hermeneutica et Judaica 9

doi: [http://dx.doi.org/
10.15633/9788374389426.01](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426.01)

Od Redakcji

Dziewiąty tom prac w ramach serii Hermeneutica et Judaica jest wynikiem badań prowadzonych przez doktorantów i współpracowników Katedry Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Pierwsza grupa publikacji (3 artykuły) to treść wystąpień w ramach międzynarodowego sympozjum biblijnego, pt. *Duch mówi – Kościół słucha*, zorganizowanego przez Instytut Nauk Biblijnych UPJPII w Krakowie w 2019 roku. Teksty wystąpień autorów z zagranicznych ośrodków naukowych zostaną przedstawione w kolejnym tomie naszej serii. Pozostałe artykuły sygnalizują badania prowadzone przez doktorantów Katedry.

Ksiądz Mariusz Rosik w artykule zatytułowanym *Duch Święty mówi do Kościoła w Koryncie. Pierwszy List do Koryntian* Pawłową odpowiedź na trudności wspólnoty porusza problemy, które św. Paweł dostrzegł w Koryncie i aktualizująco omawia w swym liście. Są to trudności, z którymi zmagala się wspólnota chrześcijan: podziały, moralność, uczestniczenie w ucztach pogańskich, niegodne przyjmowanie Eucharystii, brak wiary w zmartwychwstanie oraz przecenianie darów nadprzyrodzonych. Św. Paweł proponuje rozwiązania, dając w ten sposób także Kościołowi w obecnych czasach środki teologiczne i pastoralne do pokonywania podobnych trudności.

Janusz Kręcidło MS prezentuje tekst pt. *Antropologiczne i socjologiczne spojrzenie na postać Ducha Parakleta w mowach pożegnalnych*

Jezusa (J 13 – 17). Jego treść dotyczy obrazu i roli Ducha Parakleta w mowach pożegnalnych Jezusa, ujętego w perspektywie socjologicznej i antropologicznokulturowej. Duch Paraklet w Ewangelii wg św. Jana 13 – 17 postrzegany jest we wspólnocie Kościoła Janowego jako Pośrednik, Reprezentant i kontynuator misji Jezusa – Pośrednika.

Anna M. Wajda w tekście pt. *Gołębica jako symbol Ducha Świętego* proponuje szukanie powodów, dla których Duch Święty w opisie teofanii podczas chrztu Jezusa w Jordanie ukazany jest jako gołębica. Zagadnienie to rozpatruje w aspektach biologicznych, kulturowych, kultowych, symbolicznych i teologicznych. Konkluduje, że gołębica jako przedstawiciel fauny, pozbawiony jakiegokolwiek ambiwalencji, jest najbardziej odpowiednim symbolem Ducha Świętego.

Ksiądz Tomasz Białoń, doktorant w Katedrze, proponuje sygnałny artykuł z zakresu swoich badań w perspektywie rozprawy doktorskiej, pt. *Wymowa stopniowego uzdrawiania niewidomego w Mk 8, 22–26*. Analizuje perykopę o uzdrowieniu niewidomego z Betsaidy, znajdującą się w centrum Ewangelii wg św. Marka, nieposiadającą odpowiedników synoptycznych. To dwuetapowe uzdrowienie prowokuje pytanie o powód takiego przedstawienia znaku Jezusa i o potencjalnie wynikające z tego faktu przesłanie teologiczne. Autor dochodzi do wniosku, że czynności Jezusa i sposób przedstawienia przez ewangelistę procesu odzyskiwania wzroku sugerują podwójny sens tego znaku: fizyczny i duchowy.

Ksiądz Piotr Kosakowski, także doktorant w Katedrze, przedstawia tekst pt. *Stosunek legalizmu prawnego do Bożej sprawiedliwości w świetle Mt 5, 20*. Przyjmując stopniowość formacji prawodawstwa Izraela, autor dostrzega nie tylko oczywistą imperatywność Prawa, lecz także fakt, że jego przestrzeganie w Izraelu było odpowiednikiem kwalifikacji „człowiek sprawiedliwy”. To stanowi założenie dla badania tekstu Mt 5, 20. Legalistyczne traktowanie norm prawnych zdaje się tutaj stać w opozycji do sprawiedliwości Bożej. Sprawiedliwość Boża przekracza legalizm prawny, poddając tego, kto dokonał deliktu prawnego, sądowi miłosierdzia. Pojęcie „sprawiedliwość” i „człowiek sprawiedliwy” zostaje związane raczej z miłosierną miłością Boga, niż z ich starotestamentalnym pojmowaniem.

Karolina Rachwał, doktorantka WT UPJPII w Krakowie, w obszarze swoich zainteresowań badawczych lokuje badania porównawcze grup judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Ich wyrazem jest artykuł pt. *Podobieństwa terminologii i form literackich manuskryptów z Qumran i pism Nowego Testamentu*. W odniesieniu do grup judaistycznych, a także z judaizmu wywodzących swoją doktrynę i hermeneutykę, szczególnie intrygujące wydają się podobieństwa pomiędzy sformułowaniami i niektórymi formami literackimi pism z Qumran a pismami Nowego Testamentu. Wynikają one przede wszystkim z podłoża kulturowego, z jakiego się wywodzą, z pewnego wspólnego świata hermeneutycznego. Jedną z hipotez mówi o dołączeniu się do apostołów dużej grupy kapłanów esseńskich z Qumran (por. Dz 6, 7). Co prawda, uznaje się za niemożliwe, aby doktrynalni członkowie grupy qumrańskiej przysłuchiwali się tak licznej grupie nauce apostołów i uwierzyli w Jezusa Chrystusa, ale pojawia się także, na podstawie tekstu Dz 2, 5, pomocnicza niejako hipoteza, o grupie pobożnych, nawróconych po przemowie apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Teza ta jest mniej prawdopodobna, jednakże nie została odrzucona. Wskazanie na podobieństwa terminologiczne, egzegetyczne i hermeneutyczne jest próbą weryfikacji tych hipotez.

Paweł Wańczyk, doktorant WT UPJPII w Krakowie, przedstawi problematykę angelologiczną w Księdze Henocha, zachowanej w egipskim dialekcie ge^oez. Tytuł jego przedstawienia brzmi: *Motyw aniołów w etiopskiej Księdze Henocha (HenEt) jako przedstawienie prawd o Bogu i człowieku*. Etiopska Księga Henocha nie jest utworem jednolitym, lecz kompilacją kilku tekstów, pochodzących z różnych okresów. Jaki jest cel wprowadzenia w niej niektórych motywów i obrazów angelologicznych? Autor uważa, że jest nim pouczenie dydaktyczne o tym, jakie cechy charakteryzują transcendentnego Boga, oraz jakie przymioty cechują człowieka. Poprzez apokaliptyczną symbolikę angelologiczną w etiopskiej Księdze Henocha realizowany jest również zamiar wyłożenia nauki o sytuacji, w jakiej znajduje się ludzkość, a więc o pragnieniu dobra oraz o skłonności do zła oraz o eschatologicznej przyszłości człowieka – jego zbawieniu lub potępieniu.

Książd Adrian Mętel, doktorant w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki, w ramach swoich badań przygotowujących rozprawę

doktorską proponuje sygnałny tekst dotyczący problematyki stosowania metody intertekstualnej w badaniach biblijnych. Współcześnie pojawiają się próby stosowania tej metody w analizie tekstów biblijnych, a przynajmniej jej pewnych elementów. Celem artykułu jest próba dostrzeżenia potencjalnych możliwości i ograniczeń zastosowania metody intertekstualnej, jednej z metod literaturoznawczych, w badaniach biblijnych. Problem stanowi możliwość stosowania subiektywnych kryteriów w szukaniu relacji między tekstami biblijnymi, pozabiblijnymi i szerzej – literaturą jako taką. Autor wskazuje różne korzyści, ale także ograniczenia, czy wręcz zagrożenia, tkwiące w aplikacji tej metody w badaniach nad Pismem Świętym.

Wyrażamy nadzieję na życzliwe i owocne przyjęcie proponowanych tekstów.

Redakcja

„Duch Prawdy
doprowadzi was do całej prawdy”

Hermeneutica et Judaica 9

doi: [http://dx.doi.org/
10.15633/9788374389426.02](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426.02)

Mariusz Rosik¹

ORCID: 0000-0002-1943-8649

Duch Święty mówi do Kościoła w Koryncie. Pierwszy List do Koryntian Pawłową odpowiedzią na trudności wspólnoty

Podstawę naszych rozważań stanowić będzie Pierwszy List do Koryntian. Młoda wspólnota założona przez Apostoła Narodów zmagala się z wieloma trudnościami. Niektórym z nich Paweł starał się zaradzić, adresując do korynckich chrześcijan to właśnie pismo. Zanim jednak przejdziemy bezpośrednio do treści listu, uzasadnimy tytuł artykułu (1). Na tak zarysowanym tle przedstawimy wspomniane trudności wspólnoty korynckiej i kierunki ich rozwiązania, proponowane przez Pawła (2). W zakończeniu artykułu wskażemy na istotne aspekty aktualizacji treści Pierwszego Listu do Koryntian we współczesnym Kościele (3).

1. Zagadnienia wprowadzające

Zwrot „Duch mówi” pojawia się w różnych formach w Nowym Testamencie². Najbardziej znane jego wystąpienia pojawiają się w tradycji

¹ Ks. prof. dr hab. Mariusz Rosik – kierownik Katedry Teologii Nowego Testamentu PWT we Wrocławiu.

² Może on przybrać formę „Duch powiedział” (Dz 8, 29; 10, 19; 11, 12; por. 21, 11). Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków

Janowej, zwłaszcza w pierwszej części Apokalipsy, w tzw. listach do siedmiu Kościołów: „Kto ma uszy, niechaj posłysz, co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22). Z tej samej tradycji pochodzi logion Jezusa zapisany w relacji z Jego rozmowy z Nikodemem. Biblia Tysiąclecia tłumaczy go następująco: „Wiatr wieje tam, gdzie chce i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8)³.

Wielu badaczy kwestionuje takie tłumaczenie, twierdząc, że Jezus nie mówi o wietrze, ale o Duchu Świętym. Jest kilka argumentów, które przemawiają za taką tezą. Po pierwsze, cały kontekst wypowiedzi Jezusa dotyczy Ducha Świętego. Jezus najpierw stwierdza, że trzeba narodzić się z Ducha (J 3, 5), następnie mówi, że „to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3, 6), a później charakteryzuje osobę, która narodziła się z Ducha (J 3, 8). Skoro jeden i ten sam wyraz *pneuma* za każdym razem tłumaczony jest jako „Duch”, trudno uzasadnić jednorazowe tłumaczenie go jako „wiatr”. Po drugie, termin *pneuma* użyty jest w Nowym Testamencie 385 razy, z czego 379 razy tłumaczony jest jako „duch” lub „Duch” (w odniesieniu do Ducha Świętego)⁴. Zaledwie cztery razy przyjmuje inne znaczenie. Co więcej, Nowy Testament zna grecki rzeczownik *anemos*, oznaczający „wiatr”, i używa go 31 razy⁵. Zna go również Jan (J 6, 18; Ap 6, 13; 7, 1). Gdyby ewangelista chciał mówić o wietrze, mógł z powodzeniem użyć tego słowa. Po trzecie, z punktu widzenia zasad interpretacji tekstu niedopuszczalne jest tłumaczenie tego samego wyrazu w jednym zdaniu za pomocą dwóch różnych terminów, chyba że chodziłoby o grę słów. W tym wypadku trudno dopatrywać się gry słów w zestawieniu osoby narodzonej z Ducha z wiatrem, który w ewangeliach służy zazwyczaj do zobrazowania

oryginalnych (Biblia Tysiąclecia), opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2013.

³ W piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia (Poznań 2013) znajdujemy przypis: „W jęz. gr. ten sam wyraz *pneuma* oznacza i wiatr, i ducha, także Ducha Świętego”.

⁴ Por. R. Morgenthaler, *Statistik des neuestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Stuttgart 1972, s. 133.

⁵ Por. R. Morgenthaler, *Statistik des neuestamentlichen Wortschatzes*, dz. cyt., s. 73.

negatywnej siły (wiatr przeciwny podczas uciszenia burzy na jeziorze; wiatr burzący dom zbudowany na piasku) lub niestałości (Jan Chrzciel nie jest niestały, jak trzcina na wietrze).

Interesujące jest także spojrzenie na termin „szum” w Jezusowej wypowiedzi. Otóż użyte tu greckie słowo brzmi *fōnē* i zasadniczo oznacza „głos”, nie „szum”. Na 137 wystąpień *fōnē* w Nowym Testamencie aż 131 razy tłumaczone jest jako „głos”⁶. Co więcej, w kontekście Pawłowego wywodu na temat daru języków wyraz ten odnosi się do obcego języka (1 Kor 14, 11). W greckim tłumaczeniu Starego Testamentu, zwanym Septuagintą, termin *fōnē* również niejednokrotnie oznacza konkretny język. Opowiadając o wieży Babel, autor stwierdza, że początkowo wszyscy mieszkańcy ziemi mieli jedną mowę, czyli jeden język (Rdz 11, 1). Używa tu terminu *fōnē*. Przepowiadając kary za łamanie Prawa, Bóg oznajmia, iż wyda Izraelitów na pastwę narodu, którego języka nie rozumieją (Pwt 28, 49). Znowu pojawia się *fōnē*. Gdy opowiada się o męczeństwie siedmiu braci za czasów prześladowań, jeden z nich odzywa się do króla „ojczystą mową” (2 Mch 7, 8). Matka męczenników również przemawiała do nich w „ojczystym języku” (2 Mch 7, 21). Za każdym razem pada tu słowo *fōnē*, które oznacza „język” w znaczeniu mowy. Na podstawie tych refleksji można stwierdzić, iż istnieją podstawy, aby Jezusową wypowiedź tłumaczyć następująco: „Duch tchnie, kędy chce i mowę (język) Jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha”. Taką tezę wspiera także fakt, że Jezus porównuje narodzenie z Ducha do narodzenia fizycznego: „To, co się z ciała narodziło, jest ciałem; to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3, 6). Znakiem narodzin dziecka jest to, że zaczyna ono wydawać dźwięki, łkać i wykrzykiwać. Znakiem narodzenia z Ducha również jest głos wychodzący z ust człowieka.

Podsumowując powyższe analizy, dochodzimy do wniosku, że właściwe tłumaczenie wypowiedzi Jezusa winno brzmieć: „Duch tchnie, którędy chce i mowę Jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi

⁶ Por. R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, dz. cyt., s. 154.

i dokąd podąża. Tak jest z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3, 8)⁷. Paweł jako „narodzony z Ducha” przemówił do Kościołów Koryncie.

Ten sam Duch mówi do Kościoła przez całą jego historię. Minęło ponad pół wieku od zakończenia Soboru Watykańskiego II, który wyznaczył sobie jako jeden z celów zastosowanie zasady „powrotu do źródeł”. Ks. Janusz Gręźlikowski w artykule *Przełomowy II Sobór Watykański* pisał: „Powrót do źródeł i większa im wierność miały stać się i rzeczywiście stały się przedmiotem troski soboru. Ten powrót do źródeł i zakorzenienie w Tradycji miały stać się punktem wyjścia nie tylko dla ich przypomnienia i powtórzenia, ale także

⁷ Silnym argumentem za takim przekładem jest przesłedzenie tekstów Nowego Testamentu, w których wzmiankuje się zstąpienie Ducha Świętego na konkretne osoby. Pierwszym tego owocem jest przemawianie. Zatrzymajmy się tylko na dwudziele Łukasza, a konkretnie na Ewangelii Dzieciństwa i pierwszej części Dziejów Apostolskich, gdzie ewangelista zgromadził szczególnie dużo wzmianek o tym, iż otrzymanie Ducha Świętego prowadzi do przemawiania. W opowiadaniu o wydarzeniach poprzedzających narodzenie Jezusa Maryja otrzymuje obietnicę zstąpienia na nią Ducha Świętego: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię” (Łk 1, 35). Ze sceną zwiastowania Łukasz wiąże czasowo („w tym czasie”; Łk 1, 39) odwiedziny w domu Zachariasza i Elżbiety, kiedy to z ust Maryi padają słowa *Magnificat* (Łk 1, 46–55). Wprowadzenie do *Benedictus* podaje informację, że ojciec Jana, Zachariasz, „został napełniony Duchem Świętym” (Łk 1, 67). To pod wpływem Ducha Zachariasz wyśpiewuje swój kantykt (Łk 1, 68–74), któremu nadano nazwę „hymnu dziękczynienia”. Podobnie rzecz ma się z „kantykiem Symeona”. Łukasz, prezentując postać Symeona, stwierdza, że „był to człowiek sprawiedliwy i pobożny, wyczekiwał pociechy Izraela, a Duch Święty spoczywał na nim” (Łk 2, 25); zaraz potem ewangelista dodaje kolejną wzmiankę o Duchu Świętym: „Jemu Duch Święty objawił, że nie ujrzy śmierci, aż zobaczy Mesjasza Pańskiego” (Łk 2, 26). Gdy więc „za natchnieniem Ducha” (Łk 2, 27) przyszedł Symeon do świątyni, wypowiada słowa modlitwy (Łk 2, 29–32). Tę samą myśl wyczytać można z narracji o zesłaniu Ducha Świętego: apostołowie mówią obcymi językami (Dz 2, 1–13). W czasie prześladowań Kościołów w Jerozolimie modli się o odwagę w głoszeniu słowa Ewangelii (Dz 4, 24–31). Po tej modlitwie „wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże” (Dz 4, 31). Męczeństwo Szczepana, który był „pełen Ducha Świętego” (Dz 7, 55), również naznaczone jest wypowiedzianiem słów modlitwy.

dla ich aktualizacji i żywej interpretacji w kontekście nowej sytuacji człowieka i świata⁸.

Do źródeł wiary i życia Kościoła należy powracać – jak mówią ojcowie soborowi – z zastosowaniem dwóch zasad: *aggiornamento* i *ap-profondimento*. Chodzi o uwspółcześnienie i pogłębienie teologicznej myśli Kościoła i zasad wprowadzania jej w praktykę życia chrześcijańskiego. Myśl tę wyrażono już w pierwszych zdaniach konstytucji o liturgii świętej: „Sobór święty postawił sobie za cel: przyczynić się do coraz większego rozwoju życia chrześcijańskiego wśród wiernych, lepiej dostosować do potrzeb naszych czasów podlegające zmianom instytucje, popierać to, co może ułatwić zjednoczenie wszystkich wierzących w Chrystusa, i umocnić to, co prowadzi do powołania wszystkich ludzi na łono Kościoła” (SC 1).

Mając w świadomości pierwszą wstępną uwagę – iż Duch Święty mówi do Kościoła, zechcemy spojrzeć na Pierwszy List do Koryntian (a więc źródło), by zapytać, o czym mówił przez apostoła Pawła do tamtejszej wspólnoty u początków chrześcijaństwa, a więc u źródeł.

2. Kościół w Koryncie

Paweł głosił Dobrą Nowinę w Koryncie na początku lat pięćdziesiątych I stulecia, niedługo po niesławnym dekreście Klaudiusza, wysiedlającym Żydów z Rzymu. Wydawać by się mogło, że prawie dwuletni pobyt Pawła w Koryncie, o którym mówi Łukasz (Dz 18, 11), winien być wystarczający, by powstająca wspólnota posiadała już dość solidny fundament wiary. Jednak po opuszczeniu przez Pawła miasta mało uformowana jeszcze wspólnota chrześcijańska przeżywała pewnego rodzaju kryzysy. Czas pobytu Pawła wśród Koryntian okazał się za krótki, by zwalczyć pogańskie zwyczaje, wpływy helleńskie i zmienić mentalność koryntkich chrześcijan.

⁸ J. Gręźlikowski, *Przetomowy II Sobór Watykański (1)*, „Przewodnik Katolicki” 2005 nr 50, s. 3.

Właśnie owe kryzysy stoją u podstaw powstania listu, który Paweł pisał najprawdopodobniej w 55 roku w Efezie. Na czym polegają owe kryzysy czy trudności wspólnoty korynckiej? Spójrzmy jedynie na kilka z nich: podziały we wspólnocie, niemoralne prowadzenie się, problem uczestnictwa w pogańskich ucztach sakralnych, niegodne przyjmowanie Eucharystii, nadmierne przywiązywanie uwagi do darów nadprzyrodzonych i niewiara w zmartwychwstanie.

2.1. Podziały we wspólnocie lokalnej

Pierwszym problemem, który napawa bólem Apostoła Narodów, jest podział wśród chrześcijan w Koryncie. Punktem wyjścia staje się dla Pawła konkretna sytuacja wspólnoty, która jest wewnętrznie rozdarta poprzez prowadzone spory: „Doniesiono mi bowiem o was, bracia moi, przez ludzi Chloe⁹, że zdarzają się między wami spory. Myślę o tym, co każdy z was mówi: «Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa»” (1 Kor 1, 11–12)¹⁰. Źródłem sporów i podziałów jest nie co innego, jak fałszywa mądrość, pycha i próżność Koryntian¹¹. Fałszywa mądrość zasadza się na odrzuceniu mądrości krzyża¹². Paweł wzywa Koryntian, by byli jednego ducha. Napomnienie to wynika z faktu, że we wspólnocie pojawiły się stronnictwa związane z działalnością różnych nauczycieli wiary. Poprzez retoryczne pytanie

⁹ Poza etymologicznym znaczeniem imienia („jasna”, „blondyna”), niewiele wiadomo o znanej Koryntianom kobiecie je noszącej. Historia egzegezy zna różne propozycje; niektórzy twierdzili, że Chloe była chrześcijanką należąca do wspólnoty; inni byli raczej zdania, iż była pogańką, która usługiwała w domach bogatszych wierzących; jeszcze inni skłonni byli widzieć w niej duszę kupiecką, która w interesach handlowych często spotykała się tak z Pawłem, jak i z korynckimi wyznawcami Chrystusa. Por. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Torino 1999, s. 42 (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 7).

¹⁰ Podziały we wspólnocie korynckiej przypominają podziały, jakie wywoływało nauczanie Jezusa i sama Jego osoba (J 7, 34; 9, 16; 10, 9).

¹¹ Por. R. Banks, *Paul's Idea of Community*, Peabody 1994, s. 17–21; T. Wieser, „Community”. *Its Unity, Diversity, And Universality*, „Semeia” 33 (1985), s. 90–92.

¹² Por. R. Barbour, *Wisdom and the Cross in 1 Corinthians 1 and 2*, w: *Theologia Crucis – Signum Crucis: Festschrift für E. Dinkler*, Hrsg. C. Andersen, G. Klein, Tübingen 1979, s. 57–71.

„Czy Chrystus jest podzielony?” (1 Kor 1, 13) apostoł sięga do własnej biografii, by ukazać w swoim życiu działanie łaski Bożej. To przecież nie on został za nich ukrzyżowany, ale sam Chrystus, który posłał go nie po to, by chrzczył, lecz po to, by głosił Ewangelię. Głoszenie to dokonywało się nie w ludzkiej mądrości, lecz dzięki mocy Boga objawionej w krzyżu Chrystusa.

Użyty przez Pawła termin *schismata* przywołuje ideę rozdzielenia tego, co z natury swej stanowić powinno jedną całość¹³. Rozłam nie jest i nigdy nie może być w Kościele czymś naturalnym¹⁴. Paweł więc troszczy się o przywrócenie jedności we wspólnocie korynckiej. Apostoł uzasadnia bezsensowność podziałów, wskazując, iż zbawienie pochodzi od Chrystusa i On jest zasadą jedności Kościoła, nie zaś poszczególni głosiciele Dobrej Nowiny. Zasada ta realizuje się poprzez krzyż i chrzest, który włącza wiernych w Chrystusa¹⁵. Chrześcijanie winni stanowić jedno, gdyż wszyscy zostali ochrzczeni w imię Jezusa Chrystusa. Paweł wzywa Koryntian do tego, by mieli jednego ducha i byli jednej myśli¹⁶. Obydwa te terminy wzięte razem wskazują na aspekt duchowy i moralny; chodzi o wyznawanie jednej wiary, dzielenie jednych poglądów i jedność w postępowaniu.

¹³ Por. L.L. Welborn, *On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1–4 and Ancient Politics*, „Journal of Biblical Literature” 106 (1987) no. 1, s. 85–87.

¹⁴ Wszyscy przecież wzywają imienia Jezusa „na każdym miejscu” (1 Kor 1, 2); U. Wickert, „*Einheit und Eintracht*“ der Kirche im Präscript des ersten Korintherbriefs, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 50 (1959), s. 73–82. Wyraźniej jeszcze o takim rozumieniu idei jedności przez Pawła świadczą kolejne fragmenty jego listu (1 Kor 11, 18; 12, 25).

¹⁵ Por. G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 45–47 (Biblich-theologische Studien, 4).

¹⁶ Por. R. Reitzenstein, *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Pittsburgh 1978, s. 35–39.

2.2. Niemoralność

Kryzys we wspólnocie korynckiej dotyczy także kwestii moralności¹⁷. Paweł bardzo ogólnie sygnalizuje najpierw konkretny grzech, o którym słyszał, że pojawił się wśród tamtejszych chrześcijan. Chodzi o kazirodztwo mężczyzny z własną macochą: „Słyszysz się powszechnie o rozpuście między wami, i to o takiej rozpuście, jaka się nie zdarza nawet wśród pogan¹⁸; mianowicie, że ktoś żyje z żoną swego ojca” (1 Kor 5, 1)¹⁹. W przypadku kazirodztwa tradycja biblijna jest jednoznaczna (Kpł 18, 8; 20, 11; Pwt 23, 1; 27, 20)²⁰. Została ona podtrzymana w ju-

¹⁷ Por. L. Vander Broek, *Discipline and Community. Another Look at 1 Corinthians 5*, „Reformed Review” 48 (1994) no. 1, s. 5–15; B. Campbell, *Flesh and Spirit In 1 Cor 5:5. An Exercise in Rhetorical Criticism of the New Testament*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 36 (1993) no. 3, s. 331–342; M.D. Goulder, *Libertines? (1 Cor 5–6)*, „Novum Testamentum” 41 (1999) fasc. 4, s. 334–348; P.S. Minear, *Christ and the Congregation: 1 Corinthians 5–6*, „Review & Expositor” 80 (1983) issue 3, s. 341–350; G. Shillington, *Atonement Texture in 1 Corinthians 5.5*, „Journal for the Study of the New Testament” 21 (1998) issue 71, s. 29–50; J.T. South, *A Critique of the ‘Curse / Death’ Interpretation of 1 Corinthians 5, 1–8*, „New Testament Studies” 39 (1993) issue 4, s. 539–561; R. Trevijano, *A proposito del incestuoso (1 Cor 5–6)*, Salamanca 1991 (Sal-manticensis, 38).

¹⁸ Por. W.F. Orr, J.A. Walther, *1 Corinthians. A New Translation with a Study of the Life of Paul. Notes and Commentary*, Garden City 1976, s. 185 (Anchor Bible, 32).

¹⁹ Por. H. Mare, *1 Corinthians*, w: *The Expositor’ Bible Commentary*, ed. F.E. Gaebelin, Grand Rapids 1976, s. 217.

²⁰ Kazirodztwa zabraniało także prawo greckie i rzymskie. Cyceon o przypadku kazirodztwa pisał: „O mulieris scelus incredibile et prater hanc unam in omni vita inauditum! O libidinem effrenatam et indomnatam! O audaciam singularem!” (*Pro Cluentio* 6, 1). Apulejusz opowiada o przypadku współżycia pomiędzy pewną kobietą a jej pasierbem, określając ją jako „scelestum ac nefarium facinus” (*Metamorphoses* 10, 2–12). Rzymski prawnik z II wieku po Chr., Gajusz, w *Institutiones* stanowi: „Podobnie zakazuje się poślubić kobietę, która była dla mnie teściową, pasierbicą lub macochą”. Karą przewidzianą przez *Lex Iulia* za kazirodztwo jest „relegatio ad insulam”. Przypadek zupełnie podobny do opisywanego przez Pawła zrelacjonowany został przez Appiana w *Historii syryjskiej*. Opowiada on o Antiochu, synu Seleukosa, którego łączyły kontakty seksualne z żoną ojca, Stratonike, a była ona przecież macochą samego Antiocha (*Historia syriaca* 59–61). „Związek brata i siostry był uważany za fakt niemoralny w całym cesarstwie rzymskim, z wyjątkiem Egiptu. Związek kazirodczy między rodzicem a dzieckiem był traktowany z odrazą w całym świecie

daizmie Drugiej Świątyni i rabinicznym (*Sanhedrin* 7, 4; Filon, *De specialibus legibus* 3, 12–20. 22–28). Józef Flawiusz tak relacjonuje wymogi prawa Mojżesza co do kazirodztwa: „Cudzołóstwa [Mojżesz] zabronił całkowicie, pragnąc, by ludzie mieli zdrowe poglądy na małżeństwo, i uważając, że zarówno dobro państwa, jak i dobro rodziny wymaga, by dzieci rodziły się z prawego łoża. Obcowanie zaś cielesne z własną matką potępione jest przez prawo jako najokropniejszy grzech, a także obcowanie ze swą macochą, ciotką, siostrą albo żoną syna uważane jest za zbrodnię zadającą gwałt naturze” (*Antiquitates judaicae* 3, 274).

Po wzmiance o niemoralnym związku kazirodczym Paweł czyni wyrzuty wspólnocie korynckiej za brak reakcji na taką sytuację i nakazuje usunąć ze wspólnoty tego, kto żyje rozpustnie, łącząc się z żoną swego ojca²¹. Nakaz ten pojawia się aż na pięć różnych sposobów: „usunąć”, „wydać szatanowi”, „wyrzucić stary kwas”, „nie przestawać z grzesznikami, a nawet nie siadać z nimi do posiłku”, oraz po raz wtóry „usunąć”. Omawiając ten *casus*, apostoł wyraża swoje oburzenie wobec Koryntian, że unoszą się pychą.

Paweł nawiązuje również do wcześniejszego listu, w którym zakazywał Koryntianom kontaktu z rozpustnikami. Wyjaśnia, że nie miał ma myśli unikania niechrześcijan, którzy żyją w grzechu, gdyż adresaci musieliby w ogóle opuścić ten świat, lecz chodziło mu o unikanie rozpustników wewnątrz wspólnoty. Pogan osądzi sam Bóg, natomiast chrześcijanie winni dbać o czystość obyczajów we wspólnocie. W obecnym fragmencie znajdują się pierwsze ślady ekskomuniki, która obejmuje osobę dopuszczającą się grzechu kazirodztwa²².

rymskim. Obrzydzenie wobec takiego czynu wyrażają greckie opowieści o Edypie i oszczerstwa wysuwane pod adresem cesarzy – kazirodztwo było bowiem jednym z niewielu przestępstw, które we wszystkich kulturach uważano za coś odrażającego. Rzymskie prawo skazywało wygnańców na wygnanie na wyspę” (C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 351).

²¹ Por. B.J. Malina, J.J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis 2006, s. 79.

²² Kara ekskomuniki ma mieć charakter leczniczy: choć grzesznik będzie ciałem wyłączony ze wspólnoty, ma ona przynieść ratunek dla jego ducha, a w konsekwencji

2.3. Uczty sakralne

Dużym problemem dla członków wspólnoty korynckiej były uczty sakralne spożywane przez niechrześcijan, na które wierzący w Chrystusa byli zapraszani. Wielu chrześcijan miało przecież krewnych i przyjaciół wśród pogan, którzy składali ofiary swym bożkom, a potem część mięsa ofiarnego serwowali do spożycia. Zdarzało się także, że na targach sprzedawane było mięso ofiarowane wcześniej w pogańskich świątyniach. Odnośnie do takich sytuacji apostoł Paweł wyjaśnia: „Jeżeli zaprosi was ktoś z niewierzących, a wy zgodzicie się przyjść, jedzcie wszystko, co wam podadzą, nie pytając o nic – dla spokoju sumienia. A gdyby ktoś powiedział: «To było złożone na ofiarę» – nie jedzcie przez wzgląd na tego, który was ostrzegł, i z uwagi na sumienie” (1 Kor 10, 27–28). Paweł radzi, by wszystko spożywać, nie dochodząc, skąd pochodzi serwowany posiłek. Jeśli uczty odbywały się w salach biesiadnych w sanktuariach, pochodzenie mięsa było wiadome. Tego typu uczty nazywano posiłkami „przy stole Serapisa” lub innych bogów. Grecy uważali składanie ofiar za jeden z najbardziej skutecznych sposobów zyskania łaski bogów. Mawiali, że „dary przejednują bogów”. Często składano ofiary bezkrwawe – ze zboża, placków mącznych czy owoców, jednak największe znaczenie miały ofiary złożone ze zwierząt domowych. „Najcenniejszym zwierzęciem ofiarnym był byk, najczęściej jednak składano w ofierze owce. Inne zwierzęta ofiarne to kozy, świnie, kury. [...] Grecy składali ofiary w przekonaniu, że krew zwierzęcia staje się pokarmem bogów – głównym elementem rytuału było opryskiwanie krwią ołtarza, zazwyczaj umieszczonego wewnątrz świątyni”²³.

ocalić go w dzień sądu ostatecznego. Właśnie dlatego należy wydać go „szatanowi na zatracenie ciała” (J.T. South, *Disciplinary Practices in Pauline Texts*, Lewiston–New York 1992, s. 560–561, tłum. własne). Podobne przepisy zanotowano w Misznie (*Sanhedrin* 7, 4; *Kerithot* 1, 1; 2, 6) i w literaturze apokryficznej (*Księga Jubileuszów* 33, 12–17). Także Nowy Testament ukazuje początki praktyki ekskomunikacji (Mt 18, 17; 1 Tm 1, 20; Dz 5, 1–11); zob. też A.Y. Collins, *The Function of „Excommunication” in Paul*, „The Harvard Theological Review” 73 (1980) issue 1–2, s. 251–263.

²³ D. Sacks, *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001, s. 351. Zanim to nastąpiło, przyprowadzano zwierzę w uroczystej

W przypadku posiłków podawanych w domach pochodzenie mięsa pozostawało niejasne. Właśnie dlatego apostoł radzi, by nie dociękać na ten temat, lecz spożywać to, co zostało podane. Celem takiego postępowania ma być uzyskanie „spokoju sumienia”. W Nowym Testamencie często mówi się – jak w tym przypadku – o sumieniu spokojnym, ale także i czystym. Poniekąd obydwie terminy są synonimami²⁴. W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł ukazuje, że niepokój może być owocem sumienia słabego, któremu trudno jest podjąć właściwą decyzję (1 Kor 8, 7. 10. 12). Sumienie wymaga pewnej wiedzy, która jest bazą do podjęcia właściwej decyzji²⁵. Wskazuje już na to sama etymologia rzeczownika „sumienie”, *syn-eidēsis* (łac. *con-scientia*).

Autor Psalmu 96 zapewnia, że bogowie pogan to „nicość” (hebr. *elilim*; Ps 96, 5)²⁶. Hebrajskie *elilim* stoi w jawnym kontraście z *Elohim* (Bóg). Owa „nicość” jednak w przekładzie greckim Septuaginty przyjmuje imię demona: „pantes hoi theoi tōn ethnōn daimonia” („wszyscy bogowie pogan to demony”)²⁷. W ten sposób w III wieku przed Chr.

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

²⁴ Dz 23, 1; 24, 16; 1 Kor 10, 25. 27. 28; 1 Tm 3, 9; 2 Tm 1, 3; Tt 1, 15; Hbr 13, 18; 1 P 3, 16.

²⁵ Por. H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, Tübingen 1983, s. 256–276 (Wissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament, 2/10).

²⁶ Biblia Tysiąclecia tłumaczy: „uluda”.

²⁷ Podobnemu przekształceniu w tłumaczeniu uległo Boże ostrzeżenie przeciw tym, którzy „palą kadzidło na ceglach” (Iz 65, 3); w LXX Bóg napomina tych, „którzy palą kadzidło demonom”. „Satyry” z Iz 13, 21 w tekście greckim stają się „demonami”. „Trzeba także pamiętać, że w najstarszych wierzeniach żydowskich (tzn. sprzed wygnania) występowały postacie demonów i złych duchów odpowiadające starożytnym bóstwom kananejskim” (A.M. di Nola, *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana*,

Izraelici, którzy tworzyli Septuagintę, dali wyraz swemu przekonaniu, że poganie oddają cześć demonom²⁸.

Przekonanie, że bogowie pogan to demony, zadomowiło się także w Nowym Testamencie. To zresztą zrozumiałe, bo Biblią pierwszego Kościoła była Septuaginta. Kiedy Paweł głosi Ateńczykom zmartwychwstałego Chrystusa, niektórzy z filozofów epikurejskich i stoickich mówili: „Zdaje się, że jest on zwiastunem nowych bogów [*daimonia*], bo głosił Jezusa i zmartwychwstanie” (Dz 17, 18).

Ponieważ kult pogański nierozzerwalnie wiązał się ze składaniem ofiar krwawych, problem ten był z pewnością żywy we wspólnocie korynckiej. Poganie składali ofiary ze zwierząt w świątyniach poświęconych ich bożkom lub w domach prywatnych. Ponieważ nie wszystkie ofiary były całopalne, pozostałość mięsa z tych ofiar przeznaczano do spożycia (w świątyni lub w domu) albo wystawiano na sprzedaż. Nic więc dziwnego, że chrześcijanie mieli wątpliwości, czy mogą spożywać tego typu pokarmy.

Zagadnienie poruszone przez Pawła było istotne dla Koryntian z bardzo praktycznego punktu widzenia; chodziło bowiem o zachowanie więzów rodzinnych i społecznych. Wielu przecież przyjmowało wiarę w Chrystusa, podczas gdy pozostali członkowie rodziny pozostawali nadal wyznawcami kultów pogańskich. Podobnie rzecz miała się z więzami przyjaźni. Paweł stawia ogólną zasadę w sprawie spożywania przez chrześcijan pokarmów ofiarowanych bożkom pogańskim. Zasadę tę zamknąć można w stwierdzeniu, iż chrześcijanom wolno spożywać takie pokarmy pod warunkiem, że dla nikogo nie stają się przyczyną zgorzenia. Paweł ma na myśli głównie „słabych”, czyli tych, którzy nie są jeszcze ugruntowani w wierze. Ze względu na miłość do nich niekiedy trzeba się powstrzymać od spożywania takich pokarmów. Podobnym tropem apostoł poszedł, poruszając tę samą kwestię w korespondencji z Rzymianami: „A tego, który jest

a także o jego powszechnej a złowrogiej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 154).

²⁸ Tym samym śladem w tłumaczeniu poszedł Hieronim: „omnes dii gentium daemonia”.

słaby w wierze, przygarniajcie życzliwie, bez spierania się o poglądy. Jeden jest zdania, że można jeść wszystko, drugi, słaby, jada tylko jarzyny. Ten, kto jada [wszystko], niech nie pogardza tym, który nie [wszystko] jada, a ten, który nie je, niech nie potępia tego, który je; bo Bóg go łaskawie przygarnął” (Rz 14, 1–3).

2.4. Niegodne przyjmowanie Eucharystii

Apostoł jest zbulwersowany niegodnym przyjmowaniem Ciała i Krwi Pańskiej przez niektórych Koryntian. Wyprowadzając zapis najstarszego przekazu o ustanowieniu Eucharystii, stawia adresatom retoryczne pytanie: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czy nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? (1 Kor 10, 16–17); w dalszej części listu kieruje słowa pełne wyrzutu: „Tak więc, gdy się zbieracie, nie ma u was spożywania Wieczery Pańskiej. Każdy bowiem już wcześniej własną wieczerzę zabiera do jedzenia, i gdy jeden jest głodny, drugi niestrzeżony” (1 Kor 11, 20–21). W pierwszym fragmencie termin *koinōnia* oznacza w tym wypadku głęboką, intymną więź z Chrystusem²⁹. Sformułowanie „Krew Chrystusa” przywołuje natychmiast Jego zbawczą śmierć na krzyżu. Drugie pytanie koncentruje uwagę na chlebie, „który łamiemy”. W środowisku żydowskim zwrot „łamać chleb” oznacza posiłek. Motyw chleba włączony w paralelizm z „kielichem błogosławieństwa” również nabiera wymiaru religijnego; wskazuje, że wierni, którzy go łamią, wchodzi w komunię z „Ciałem Chrystusa”³⁰.

Pawłowy zarzut niegodnego przyjmowania Eucharystii staje się wyraźniejszy w perspektywie semickiego rozumienia idei pamiętania. W języku hebrajskim wyraża ją termin *zikkaron*, który dosłownie przetłumaczony należałoby oddać rzeczownikiem „uobecnienie”.

²⁹ Por. J. Hainz, *Koinonia: „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982, s. 12 (Biblische Untersuchungen, 16).

³⁰ Por. R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg 1978, s. 190 (Quaestiones Disputatae, 80). Prawdą jest, że w epistolografii Pawłowej sformułowanie „Ciało Chrystusa” zazwyczaj wskazuje na Kościół, tu jednak apostoł przywołuje formułę liturgiczną.

„Pamiętka” odsyła nas do dawnych wydarzeń, tymczasem „uobecnienie” czyni obecnym tu i teraz to, co wydarzyło się w historii. Uczestnicząc w Eucharystii, włączamy się w ponadczasowość Boga, dla którego czas nie istnieje. Semicka idea pamiętania i wspomniania odbiega daleko od rozumienia „pamiętki” w świecie zachodnim, ukształtowanym w oparciu o filozoficzne wzorce starożytnej Hellady i prawniczą myśl antycznego Rzymu. W kulturze zachodniej pamiętać o czymś oznacza myślnie cofnąć się w czasie, w przeszłość. Inaczej ma się rzecz ze wspomnianiem w mentalności żydowskiej. Pamiętać o jakimś wydarzeniu znaczy przenieść je myślą z przeszłości do chwili obecnej. Znaczy sprawić, że to, co stało się dawniej, jest żywo obecne *hic et nunc*, tu i teraz. Właśnie dlatego Żydzi, gdy dziś spożywają wieczerzę paschalną i upamiętniają wyjście z Egiptu sprzed ponad trzech tysięcy lat, mówią w hagadzie: „Dziś Bóg naszych ojców wyprowadził nas silnym ramieniem z niewoli egipskiej”.

Eucharystia jest więc nie tylko przypomnieniem sobie męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale rzeczywistym uczestnictwem w tych wydarzeniach. Nic więc dziwnego, że Pawłowy wyrzut jest niezwykle surowy. Serią pytań apostoł nakłania adresatów do dokładnego rozważenia jego słów. Nie należy mieszać „wieczerzy Pańskiej” z prywatnymi posiłkami; te ostatnie można spożywać we własnych domach. Niewłaściwe zachowanie niektórych Koryntian zawstydza najuboższych. Nie chodzi przecież o świecki posiłek, lecz o ucztę o charakterze religijnym³¹. Właśnie najubożsi powinni czuć się sza-

³¹ Istnieją pewne paralele napomnienia Pawłowego w literaturze qumrańskiej. Autor Reguły Całego Zgromadzenia stwierdza: „A kiedy zbiorą się wokół wspólnego stołu, aby jeść i aby pić młode wino, kiedy wspólny stół zostanie zastawiony jedzeniem i młodym winem nalany do picia, niech nikt nie wyciąga ręki po pierwociny chleba i wina przed kapłanem; bo to on pobłogosławi pierwociny chleba i wina, i jako pierwszy wyciągnie rękę nad chlebem, i całe zgromadzenie wspólnoty wypowie błogosławieństwo, każdy według swej godności” (1QSa 2). Podobnym echem brzmi inne wezwanie z Reguły Zrzeszenia: „A kiedy stół został przygotowany do jedzenia, a młode wino do picia, kapłan jako pierwszy wyciągnie rękę, aby pobłogosławić pierwociny chleba i wina” (1QS 6, 4–5). Wszystkie teksty qumrańskie za: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000.

nowani we wspólnocie, gdyż Bóg wybrał to, co słabe w oczach świata (1 Kor 1, 27–29).

2.5. Charyzmatyczne szaleństwo

Żyjący w II wieku po Chr. grecki geograf i podróżnik o imieniu Pausaniasz zanotował, że w Koryncie na głównym rynku znajdują się dwa pomniki boga Dionizosa i że w tym portowym mieście w północno-zachodniej części Peloponezu czczono wielu bogów³². Wystawiono im wiele świątyń. Kult Dionizosa wiązał się jednak z bardzo specyficznymi uroczystościami. Nazwano je orgiastycznymi. Bachantki, czyli wpadające w trans podczas tańca kobiety, nawiązywały łączność z bogiem poprzez praktykę jedzenia surowego mięsa zwierząt, które osobiście rozszarpywały. Wierzono, że rozszarpywane zwierzęta były wcieleniami lub epifaniami Dionizosa. Poprzez spożycie następowało zjednoczenie z bogiem. Dzięki temu zjednoczeniu bachantki obdarzone bywały niezwykłą siłą fizyczną, odpornością ciała na ogień czy zadawane rany.

Kult Afrodyty przedostał się do Koryntu z Byblos, ośrodka kultu Adonisa i Asztarte. W Byblos czczono także kochankę Asztarte o imieniu Baalat (lub Tammuz), co nie pozostawało bez wpływu na środowiska greckie. Mit przywędrował do Grecji przypuszczalnie

³² „Na rynku znajdują się liczne świątynie, posąg Artemidy zwanej Efeską i dwa drewniane, całe pozłacane – prócz twarzy pomalowanej na czerwono – posągi Dionizosa. Jeden przedstawia Dionizosa o przydomku Lizjos, drugi Dionizosa o przydomku Bakchejos. [...] Poza tym jest tam świątynia Tyche i posąg bogini w postawie stojącej z marmuru paryjskiego. Obok wznosi się świątynia poświęcona wszystkim bogom, a tuż przy niej zbudowano fontannę z posągiem Posejdon z ze spiżu, pod którego stopami wylewa wodę delfin. Jest także posąg Apollina o przydomku Klarios, a także dwa spiżowe posągi Hermesa w postawie stojącej: dla jednego z nich zbudowano także przybytek. Zeus ma tu trzy posągi, stojące pod gołym niebem: jeden przedstawia Zeusa zwanego Chthonios, drugi Zeusa o przydomku Hypsistos, trzeci Zeusa bez przydomku. [...] Na środku rynku stoi spiżowy posąg Ateny, a jego piedestał stanowią rzeźby przedstawiające Muzy. Poza rynkiem wznosi się świątynia Oktawii, siostry Augusta, sprawującego władzę w państwie rzymskim po Cezarze, który kazał odbudować Korynt” (*Descriptio Graeciae* 2, 2, 6 – 2, 3, 1).

przez Cypr, a pozostałością wierzeń fenickich jest samo imię Adonisa, które etymologicznie wywodzi się najprawdopodobniej od fenickiego *Adon* („Pan”). Na szczycie Akropolu, w świątyni Afrodyty niemal tysiąc kapłanek – kurtyzan zaangażowanych było w kult bogini. Świąto zwane *afrodisia* zyskało sławę na całym obszarze imperium z powodu praktykowania prostytucji sakralnej.

Wywodzący się z takich kultów chrześcijanie korynccy przywiązani byli do spektakularnych zjawisk religijnych, mocnych wrażeń i silnych akcentów podczas sprawowania rytuałów. Wielu biblistów jest skłonnych przyznać, że właśnie dlatego tak wielki nacisk kładziono w Koryncie na dary charyzmatyczne. Stanowiły one swego rodzaju przeciwieństwo nadprzyrodzonych zjawisk, które towarzyszyły kultom pogańskim. Zdarzyć się mogło, że niektórzy z wierzących w Chrystusa niemal całą swoją uwagę skupiali na spektakularnych przejawach działania Ducha Świętego, zaniedbując podstawowe zasady moralne. Jednym z tych spektakularnych zjawisk był np. dar języków: „Kiedy się przeto zgromadzi cały Kościół i wszyscy mówiliby językami, a weszliby podczas tego ludzie prości oraz niewierzący, czy nie powiedzą, że szalejecie?” (1 Kor 14, 23). Samo mówienie językami nie ma sensu we wspólnocie. Korzystać należy z tego daru w modlitwie indywidualnej, w przeciwnym razie mówiący językami okazuje się *barbaros* wobec pozostałych członków wspólnoty. Jeśli natomiast ktoś chciałby korzystać z daru języków w modlitwie wspólnotowej, może to uczynić tylko wtedy, gdy jest ktoś, kto będzie potrafił zinterpretować wypowiedź. Należy także brać pod uwagę obecność osób niewierzących, które być może zostały zaproszone do wspólnoty chrześcijańskiej i po raz pierwszy uczestniczą w takim zgromadzeniu. Właśnie ze względu na nich należy korzystać głównie z darów, które przekażą zrozumiałe orędzie.

2.6. Niewiara w zmartwychwstanie

Ostatnią trudnością Kościoła korynckiego, nad którą zatrzymamy się w niniejszej refleksji, jest odrzucenie przez niektórych członków wspólnoty wiary w zmartwychwstanie fizyczne wiernych przy jednoczesnym przyjęciu zmartwychwstania Chrystusa. Zarzut skierowany

do adresatów listu Paweł kieruje w następujących słowach: „Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, dlaczego mówią niektórzy z was, że nie ma zmartwychwstania?” (1 Kor 15, 12). Historia egzegezy zna różne propozycje odpowiedzi na pytanie, dlaczego niektórzy Koryntianie nie wierzyli w zmartwychwstanie wierzących pomimo tego, iż przyjmowali prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa. Wydaje się, że wszystkie te hipotezy można sprowadzić do czterech:

(1) Według pierwszej z nich mieszkańcy Koryntu odrzucali wiarę w zmartwychwstanie wierzących w Chrystusa dlatego, że generalnie nie wierzyli w zmartwychwstanie; więcej jeszcze, odrzucali wiarę w osobowe przetrwanie jednostki po śmierci, czyli wiarę w życie wieczne w ogóle³³.

(2) Druga hipoteza głosi, że chrześcijanie mogli odrzucić zmartwychwstanie umarłych z tego powodu, iż błędnie sądzili, że ono już nastąpiło³⁴. O tym, iż taki pogląd szerzył się wśród niektórych wierzących, świadczy napomnienie skierowane przez Pawła do Tymoteusza: „Unikaj zaś światowej gadaniny; albowiem uprawiający ją coraz bardziej będą się zbliżać ku bezbożności, a ich nauka jak gangrena będzie się szerzyć wokoło. Do nich należą Hymenajos i Filetos, którzy odpadli od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło,

³³ Zwolennikami takiego rozwiązania byli R. Bultmann, K. Barth, W. Schmithals, A. Schweitzer, E. Güttgemans, B. Spörlein, H. Conzelmann. Schmithals uzasadnia: „Die Verordnung des Pneumatischen vor das Psychische bedeutet ja das Ende der Predigt von Busse und Gnade, während umgekehrt die Nachstellung des Pneumatischen von dem Wissen getragen ist, dass das Geschenk des Pneuma mitgeteilte Leben die freie Gabe Gottes ist, der sich zu dem sündigen und verlorenen Fleisch hinabneigt” (W. Schmithals, *The Gnosis in Corinth*, Göttingen 1956, s. 137 [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 48]); por. J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15, 12–34, w: Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15)*, éd. L. De Lorenzi, Rome 1985, s. 78.

³⁴ Opinię taką utrzymywali jednak niektórzy egzegeci, tacy jak: H. von Soden, J. Schniewind, W.G. Kümmel, J.M. Robinson, E. Brandenburger, J.H. Wilson, E. Käsemann. Por. szerzej: L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannevangelium*, Neukirchen 1970; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain–Paris 19602.

i wywracają wiarę niektórych” (2 Tm 2, 16–18). Pogląd taki świadczy zapewne o wpływach kultów misteryjnych na myślenie Koryntian, a jego zwolenników określa się niekiedy mianem „spirytualistów”³⁵.

(3) Według trzeciej hipotezy wierzący w Koryncie nie rozumieli fizycznego wymiaru zmartwychwstania, nie mogli wyobrazić sobie natury ciał po zmartwychwstaniu ani praktycznego sposobu, w jaki zmartwychwstanie miałyby się dokonać³⁶. Nie godzili się także na przyjęcie materialnego istnienia po śmierci, gdyż w myśl greckiej filozofii materia jest więzieniem duszy i ziemską wędrówka polega właśnie na wyzwoleniu się z ciała. Takie przekonania sprawiły, że odrzucili oni wiarę w zmartwychwstanie wiernych.

(4) Czwarta wreszcie hipoteza odnosi się nie tyle do członków wspólnoty, ile do samego apostoła; Paweł miał nie zrozumieć Koryntian i błędnie przypisać im pogląd o odrzuceniu zmartwychwstania³⁷.

Paweł sprzeciwia się greckiej idei nieśmiertelności duszy pozbawionej cielesnego zmartwychwstania i nie zgadza się na typowy grecki

³⁵ Por. J.-N. Aletti, *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15, 12–34*, dz. cyt., s. 78.

³⁶ Zwolenników tej hipotezy jest stosunkowo dużo. Należą do nich: H. Lietzmann, R.J. Sider, J. Murphy-O'Connor, R.A. Horsley. Zob. H. Lietzmann, *An die Korinther*, Tübingen 1949; R. Sider, *The Pauline Conception of Resurrection Body in 1 Cor 15:35–54*, „New Testament Studies” 21 (1975), s. 429–439; J. Murphy-O'Connor, *Paul. A Critical Life*, Oxford 1996; R.A. Horsley, „How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead?": *Spiritual Elitism in Corinth*, „Novum Testamentum” 20 (1978), s. 203–231. Taki pogląd piętnował Justyn w *Dialogus cum Tryphone* 80.

³⁷ Por. J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*, Leiden–New York–Köln 1996, s. 35–36 (Novum Testamentum Supplement, 84). Te tezy szeroko omawiają: G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, Göttingen 1986, s. 17–37 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 138); B. Spörlein, *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15*, Regensburg 1971, s. 2–16 (Biblische Untersuchungen, 7); G. Barth, *Zur Frage nach der 1 Kor bekämpfen Auferstehungsleugnung*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 83 (1992), s. 187–191; A.C. Thiselton, *Realized Eschatology in Corinth*, „New Testament Studies” 24 (1978) issue 4, s. 510–526.

pogląd, że życie pozagrobowe sprowadza się do bytowania cieni w podziemnym świecie. Wiara w zmartwychwstanie powszechne była całkowicie obca religiom greckim. Co najwyżej pewnym jej substytutem była idea metempsychozy. Najsilniej zakorzeniła się we wierzeniach orfickich. Orfeusz twierdził, że ciało i dusza istnieją razem, jednak dusza jest boska i jako taka jest nieśmiertelna, ciało natomiast jest jej więzieniem. Dusza dąży do wyzwolenia i oderwania się od ciała, ale następuje to tylko na chwilę. Po wyjściu z jednego ciała otrzymuje następne i ten cykl wcieleń mógłby trwać w nieskończoność. Orfeusz wzywa więc do ascezy, pobożności i samooczyszczenia. Poprzez te praktyki dusza ma wcielać się w ciała coraz bardziej doskonałe, a ostatecznie wyzwolić z cyklu wcieleń i przebywać tam, skąd wyszła, a mianowicie w sferze boskiej. Tego typu poglądy zanotowała literacka tradycja grecka, a także myśl filozoficzna. Paweł jednak odrzuca ten sposób myślenia i piętnuje go wśród Koryntian.

Przekonanie o zmartwychwstaniu wiernych opiera się na prawdzie o zmartwychwstaniu Chrystusa. Twierdzenie „nie ma zmartwychwstania” jest dla Pawła nie do przyjęcia. Istnieje tu swoiste sprzężenie zwrotne: odrzucenie zmartwychwstania Chrystusa jest zaprzeczeniem możliwości zmartwychwstania wierzących, a odrzucenie zmartwychwstania wierzących jest podważeniem sensowności zmartwychwstania Chrystusa. Tymczasem właśnie prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa należy do istoty kerygmatu apostołskiego. Odrzucenie zmartwychwstania prowadzi do absurdu, sprawia bowiem, że chrześcijańska wiara staje się *kenos* („próżna”, „daremna”, „pusta”).

3. Konkluzja

Zakończony ponad pół wieku temu Sobór Watykański II wzywał do powrotu do źródeł. Gdy wracamy do źródeł, jakimi bez wątpienia są życie pierwotnego Kościoła i Pierwszy List do Koryntian, i patrzymy na problemy wspólnoty korynckiej, wydaje się, że po dwudziestu stuleciach zmagamy się z podobnymi trudnościami. Nawet jeśli proste analogie nie są w pełni uprawnione z metodologicznego

punktu widzenia i należałoby dokonać wnikliwych porównań sytuacji wspólnoty korynckiej i współczesnej kondycji Kościoła, zwłaszcza odnośnie do przyczyn kryzysowych sytuacji (a nie jest to przedmiotem niniejszych refleksji), to jednak podstawowe trudności pozostają podobne.

Paweł piętnował podziały we wspólnocie. Dziś również Ciało Chrystusa doznaje podziału, i to nie tylko na poziomie Kościoła powszechnego (katolicyzm, protestantyzm, prawosławie, rosnące w siłę „wolne Kościoły”, które nie chcą utożsamiać się z nurtem protestanckim), ale także na poziomie Kościołów lokalnych (Kościół tradycjonalistyczny i charyzmatyczny, „łagiewnicki” i „toruński”, „otwarty” i „zamknięty”). Paweł przestrzegał przed kultami pogańskimi; dziś niemało wśród chrześcijan szerzy się zabobon, wróżbiarstwa, przywoływania tajemnych energii i innych praktyk, przed którymi ostrzega *Katechizm Kościoła Katolickiego*, gdy omawia pierwsze przykazanie Dekalogu³⁸. Paweł potępiał niemoralność; dziś ogromnie bolą skandale na tle seksualnym, zwłaszcza te z wykorzystaniem osób nieletnich. Paweł zachęcał, by korzystanie z charyzmatów odbywało się godnie

³⁸ „Należy odrzucić wszystkie formy wróżbiarstwa: odwoływanie się do Szatana lub demonów, przywoływanie zmarłych lub inne praktyki mające rzekomo odsłaniać przyszłość. Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnowidztwa, posługiwanie się medium są przejawami chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłującą bojaźnią – które należą się jedynie Bogu. Wszystkie praktyki magii lub czarów, przez które dąży się do pozyskania tajemnych sił, by posługiwać się nimi i osiągać nadnaturalną władzę nad bliźnim – nawet w celu zapewnienia mu zdrowia – są w poważnej sprzeczności z cnotą religijności. Praktyki te należy potępić tym bardziej wtedy, gdy towarzyszy im intencja zaszkodzenia drugiemu człowiekowi lub uciekanie się do interwencji demonów. Jest również naganne noszenie amuletów. Spirytyzm często pociąga za sobą praktyki wróżbiarskie lub magiczne. Dlatego Kościół upomina wiernych, by wystrzegali się ich. Uciekanie się do tak zwanych tradycyjnych praktyk medycznych nie usprawiedliwia ani wzywania złych mocy, ani wykorzystywania łatwowierności drugiego człowieka” (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 2116–2117).

i w należyтым porządku; a dziś czyż nie tego w dużej mierze dotyczy problem pentekostalizacji? Paweł potępił niegodne przyjmowanie Eucharystii; dziś wciąż zmagamy się z pytaniami o udzielanie Komunii świętej osobom rozwiedzionym, żyjącym w nowych związkach. Paweł musiał bronić idei zmartwychwstania Chrystusa i wiernych; dziś nieco ponad 50 procent polskich katolików wierzy w fizyczne zmartwychwstanie Chrystusa, a w zmartwychwstanie wiernych – znacznie mniej.

Nawet jeśli powyższe analogie są sporym uproszczeniem, gdyż zapewne inne były przyczyny problemów wspólnoty korynckiej i sytuacji kryzysowych we współczesnym Kościele, to jednak Pierwszy List do Koryntian należy odczytywać w kluczu dwóch soborowych zasad: *aggiornamento* i *approfondimento*. Należy czynić to, aktualizując treść, odnosząc przesłanie do czasów dzisiejszych. Należy odczytywać w sposób pogłębiony, biorąc pod uwagę wielowiekową historię i tradycję Kościoła. A takie odczytanie prowadzi do nieodpartego wniosku, że w pewnym sensie dziś wszyscy jesteśmy Koryntianami.

Bibliografia

- Aletti J.-N., *L'Argumentation de Paul et la position des Corinthiens. 1 Co 15, 12–34*, w: *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15)*, éd. L. De Lorenzi, Rome 1985, s. 77–93.
- Banks R., *Paul's Idea of Community*, Peabody 1994.
- Barbour R., *Wisdom and the Cross in 1 Corinthians 1 and 2*, w: *Theologia Crucis – Signum Crucis: Festschrift für E. Dinkler*, ed. C. Andersen, G. Klein, Tübingen 1979, s. 57–71.
- Barth G., *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen–Vluyn 1981 (Biblich-theologische Studien, 4).
- Barth G., *Zur Frage nach der 1 Kor bekämpfen Auferstehungsleugnung*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 83 (1992), s. 187–191.
- Campbell B., *Flesh and Spirit In 1Cor 5:5. An Exercise in Rhetorical Criticism of the New Testament*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 36 (1993) no. 3, s. 331–342.

- Collins A.Y., *The Function of „Excommunication” in Paul*, „The Harvard Theological Review” 73 (1980) issue 1–2, s. 251–263.
- di Nola A.M., *Diabeł. O formach, historii i kolejach losu Szatana, a także o jego powszechnej a złowroziej obecności wśród wszystkich ludów, od czasów starożytnych aż po teraźniejszość*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.
- Dupont J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Louvain–Paris 1960².
- Eckstein H.-J., *Der Begriff Syneidesis bei Paulus*, Tübingen 1983 (Wiissenschaftliche Untersuchung zum Neuen Testament, 2/10).
- Fabris R., *Prima Lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento*, Torino 1999 (I Libri Biblici. Nuovo Testamento, 7).
- Goulder M.D., *Libertines? (1 Cor 5–6)*, „Novum Testamentum” 41 (1999) fasc. 4, s. 334–348.
- Gręźlikowski J., *Przełomowy II Sobór Watykański (1)*, „Przewodnik Katolicki” 2005 nr 50, s. 3.
- Hainz J., *Koinonia: „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982 (Biblische Untersuchungen, 16).
- Holleman J., *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul’s Eschatology in 1 Corinthians 15*, Leiden–New York–Köln 1996 (Novum Testamentum. Supplement, 84).
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościsk, Warszawa 2000.
- Malina B.J., Pilch J.J., *Social-Science Commentary on the Letters of Paul*, Minneapolis 2006.
- Mare H., *1 Corinthians*, w: *The Expositor’s Bible Commentary*, ed. F. E. Gaebelin, Grand Rapids 1976, s. 173–297.
- Minear P.S., *Christ and the Congregation: 1 Corinthians 5–6*, „Review & Expositor” 80 (1983) issue 3, s. 341–350.
- Morgenthaler R., *Statistik des newestamentlichen Wortschatzes*, Zürich–Stuttgart 1972.
- Orr W.F., Walther J.A., *1 Corinthians. A New Translation with a Study of the Life of Paul. Notes and Commentary*, Garden City 1976 (Anchor Bible, 32).
- Pesch R., *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg 1978 (Questiones Disputatae, 80).

- Reitzenstein R., *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Pittsburgh 1978.
- Sacks D., *Encyklopedia świata starożytnych Greków*, tłum. D. Mickiewicz-Morawska, Warszawa 2001.
- Schottroff L., *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchen 1970.
- Sellin G., *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, Göttingen 1986 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 138).
- Shillington G., *Atonement Texture in 1 Corinthians 5.5*, „Journal for the Study of the New Testament” 21 (1998) issue 71, s. 29–50.
- Smithals W., *The Gnosis in Corinth*, Göttingen 1956 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 48).
- South J.T., *Disciplinary Practices in Pauline Texts*, Lewiston–New York 1992.
- Spörlein B., *Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15*, Regensburg 1971, s. 2–16 (Biblische Untersuchungen, 7).
- Thiselton A.C., *Realized Eschatology in Corinth*, „New Testament Studies” 24 (1978) no. 4, s. 510–526.
- Trevijano R., *A proposito del incestuoso (1 Cor 5–6)*, Salamanca 1991 (Salman-ticensis, 38).
- Vander Broek L., *Discipline and Community. Another Look at 1 Corinthians 5*, „Reformed Review” 48 (1994) no. 1, s. 5–15.
- Welborn L.L., *On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1–4 and Ancient Politics*, „Journal of Biblical Literature” 106 (1987) no. 1, s. 85–111.
- Wickert U., *„Einheit und Eintracht“ der Kirche im Präscript des ersten Korintherbriefs*, „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft” 50 (1959), s. 73–82.
- Wieser T., *„Community”. Its Unity, Diversity, And Universality*, „Semeia” 33 (1985), s. 83–95.

Streszczenie

Artykuł ukazuje trudności, z jakimi zmagał się Kościół lokalny w Koryncie (podziały we wspólnocie, niemoralne prowadzenie się, problem uczestnictwa w pogańskich uctach sakralnych, niegodne przyjmowanie Eucharystii, nadmierne przywiązywanie uwagi do darów nadprzyrodzonych i niewiara w zmartwychwstanie) i prezentuje Pawłowe propozycje ich przewyciężenia. Autor przywołuje soborową zasadę powrotu do źródeł, dochodząc do wniosku, że dziś Kościół zмага się z analogicznymi problemami.

Słowa kluczowe Pierwszy List do Koryntian, Paweł z Tarsu, powrót do źródeł, chrześcijańska wspólnota w Koryncie

Summary

The Holy Spirit Speaks to the Church in Corinth. First Letter to the Corinthians as Paul's Answer to the Difficulties of the Christian Community

The article shows the difficulties faced by the local Church in Corinth (divisions in the community, immoral conduct, problem of participation in pagan sacred feasts, unworthy receiving of the Holy Eucharist, excessive attention to supernatural gifts and disbelief in the resurrection) and presents Paul's proposals to overcome them. The author recalls the Conciliar (Vatican II) principle of return to sources, concluding that today the Church is struggling with similar problems.

Keywords The First Letter to the Corinthians, Paul of Tarsus, return to sources, Christian community in Corinth

„Duch Prawdy
doprowadzi was do całej prawdy”

Hermeneutica et Judaica 9

doi: [http://dx.doi.org/
10.15633/9788374389426.03](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426.03)

Antropologiczne i socjologiczne spojrzenie na postać Ducha Parakleta w mowach pożegnalnych Jezusa (J 13 – 17)

Janusz Kręcidło MS¹
ORCID: 0000-0002-0913-5513

W mowach pożegnalnych Jezusa, skierowanych do najbliższych uczniów podczas ostatniej wieczerzy, z których relację pozostawia jedynie ewangelista Jan (J 13 – 17), znajduje się pięć wypowiedzi o Duchu Paraklecie. Bez wątpienia chodzi tutaj o postać Ducha Świętego, która w kontekście uprzednim tej Ewangelii pojawiała się już wielokrotnie: chrzest Jezusa (1, 29–34), dialog z Nikodemem wraz z komentarzem (3, 2–8. 31–36), dialog z Samarytanką (4, 19–26), słowa Jezusa są Duchem i życiem (6, 60–66), Duch jako strumienie wody żywej (7, 37–39). Postać Ducha Świętego pojawia się też dwukrotnie w tej Ewangelii w kontekście następującym po mowach pożegnalnych: Jezus przekazuje Ducha w chwili śmierci na krzyżu (19, 28–30), zmartwychwstały Chrystus przekazuje Ducha Świętego uczniom (20, 19–23). W mowach pożegnalnych J 13 – 17 ów Duch Święty jest określany przez Jezusa tajemniczym słowem *ὁ παράκλητος*. W proponowanym artykule chcemy spojrzeć na tę postać z punktu widzenia antropologii kulturowej i socjologii, gdyż w naszej opinii zastosowanie takiej optyki pozwala najlepiej zrozumieć tożsamość

¹ Janusz Kręcidło MS, profesor tytularny nauk teologicznych, kierownik Katedry Egzegezy Nowego Testamentu na UKSW w Warszawie, członek Rady Doskonałości Naukowej, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

i funkcję Ducha Parakleta. Zanim jednak ukażemy Parakleta w tej perspektywie, skrótkowo przedstawimy główne kierunki interpretacji tej postaci we współczesnej egzegezie.

Synteza współczesnych poglądów odnośnie do tożsamości Ducha Parakleta w J 13 – 17

Zacznijmy nasze poszukiwania od przytoczenia pięciu wypowiedzi o Duchu Paraklecie w oryginalnej wersji greckiej oraz w polskim filologicznym przekładzie (tekst grecki za *Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle, K. Aland, wyd. 28, Stuttgart 2012, przekład polski własny):

14, 16–17

καὶ ἔρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾦ, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν, ὅτι οὐ θεωρεῖ αὐτὸ οὐδὲ γινώσκει· ὑμεῖς γινώσκετε αὐτό, ὅτι παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται.

A Ja poproszę Ojca i innego Parakleta da wam, aby był z wami na zawsze, Ducha Prawdy, którego świat nie może przyjąć, bo nie widzi Go ani nie zna. Wy znacie Go, bo u was pozostaje i w was jest.

14, 25–26

Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων· ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν [ἐγώ].

To wam powiedziałem, pozostając u was. Paraklet zaś, Duch Święty, którego pośle Ojciec w moim imieniu, ów nauczy was wszystkiego. I przypomni wam wszystko, co [Ja] wam powiedziałem.

15, 25–26

Ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ· καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστε.

Gdy przyjdzie Paraklet, którego ja pošlę wam od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, ów zaświadczy o mnie. Wy zaś świadczycie, bo od początku ze mną jesteście.

16, 7–11

ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρεи ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς. ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. Καὶ ἔλθων ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως· περὶ ἁμαρτίας μὲν, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ· περὶ δικαιοσύνης δέ, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με· περὶ δὲ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.

Lecz ja mówię wam prawdę, pożyteczne jest dla was, abym odszedł. Jeśli bowiem nie odejdę, Paraklet nie przyjdzie do was. Jeśli zaś pójdę, pošlę Go do was. I przyszedłszy, ów przekona świat o grzechu, i o sprawiedliwości, i o sądzie. O grzechu, bo nie wierzą we mnie. O sprawiedliwości zaś, bo do Ojca odchodzę i już nie widzicie mnie. O sądzie natomiast, bo władca tego świata jest osądzony.

16, 13–15 (brak tu słowa παράκλητος)

ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση· οὐ γὰρ λαλήσει ἄφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἀκούσει λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμὰ ἐστιν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Kiedy zaś przyjdzie on, Duch Prawdy, poprowadzi was w całej prawdzie. Nie będzie bowiem mówił od siebie, ale ile usłyszy, mówił będzie, i oznajmi wam to, co ma nadejść. On mnie obdarzy chwałą, bo z mojego weźmie i oznajmi wam. Wszystko, ile ma Ojciec, moje jest. Dlatego powiedziałem, że z mojego bierze i oznajmi wam.

By jak najpełniej odczytać tożsamość i funkcję Ducha Parakleta w owych pięciu fragmentach mów poźegnalnych Jezusa, należy spojrzeć na tę postać szerzej w kontekście użycia słowa παράκλητος w literaturze i życiu codziennym starożytnej społeczności śródziemnomorskiej.

Termin παράκλητος to gramatycznie przymiotnik/rzeczownik odsłowny o odcieniu biernym od czasownika παρακαλέω – dosłownie „przywołuję, wzywam”². Najlepszy literalny przekład παράκλητος na język polski to „przywoływany/wzywany [na pomoc]”. W Nowym Testamencie jego użycie ogranicza się do czterech wystąpień w Jezusowych mowach pożegnalnych, gdzie odnosi się do Ducha Świętego oraz jednego wystąpienia w 1 J 2, 1, gdzie παράκλητος pojawia się we frazie παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον („Parakleta mamy u Ojca, Jezusa Chrystusa sprawiedliwego”). Słowo παράκλητος jest tutaj użyte dla wyeksponowania pośredniczącej funkcji Jezusa Chrystusa w relacji pomiędzy wspólnotą chrześcijańską a Ojcem³. Jest tu mowa o pośrednictwie Chrystusa w wyprasaniu u Ojca przebaczenia grzechów: „Jeśliby nawet ktoś zgrzeszył, mamy Pośrednika u Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego”⁴ (1 J 2, 1).

Prześledzimy krótko, jak ten termin był w owym czasie używany w kulturze i religiach świata śródziemnomorskiego. Co najmniej u trzech starożytnych greckich autorów – Demostenesa, Diogenesa Laertiosa i Dio Cassiusa – greckie παράκλητος jest użyte na określenie prawnego przedstawiciela, który broni czyjejs sprawy w sądzie – reprezentuje winnego przed sędzią, prosi w jego imieniu, doradza mu, jak należy się bronić, słowem: jest jego legalnym adwokatem⁵. Najczęściej jednak słowo παράκλητος było używane w życiu codziennym w sensie bardziej uniwersalnym – nieprawniczym – na określenie kogoś, kto prosi w czyjejs sprawie, oręduje. W takim znaczeniu termin ten używany jest także przez Filona Aleksandryjskiego, zwłaszcza

² Zob. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented Throughout* (BibleWorks 7 Version), 32560, Oxford 1996. Zob. też: J. Kuhl, *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium*, Siegburg 1967, s. 133–135.

³ Por. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006, s. 241–242 (Series Biblica Paulina, 2).

⁴ W Biblii Tysiąclecia, wyd. 5, jest oddane w 1 J 2, 1 jako „Rzecznik”.

⁵ Zob. *A Greek-English Lexicon of the New Testament. Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, trans. and revised by J.H. Thayer (BibleWorks 10 Version), 4001.

gdy pisze o pośrednictwie boskiego Logosu. Wydaje się, że do tego znaczenia odwołuje się autor w 1 J 2, 1 (zob. powyżej), gdy pisze o pośrednicząco-wstawienniczej funkcji Jezusa, który oręduje u Boga za adresatami.

W Septuagincie nie znajdujemy ani jednego wystąpienia rzeczownika παράκλητος⁶. Występują jednak dwa razy terminy pokrewne wywodzące się od tego samego tematu, co czasownik παρακαλέω: w Hi 16, 2 mamy rzeczownik παρακλήτωρ, a w Za 1, 13 słowo παρακλητικός. W obydwu tekstach są one tłumaczeniem słów hebrajskich wywodzących się od rdzenia נחם. Oddają zatem ideę pocieszania.

Należy także spojrzeć na tło religijne, które mogło mieć wpływ na kształtowanie się koncepcji Parakleta obecnej w czwartej Ewangelii. Egzegeci słusznie zauważają, że zadania, które ma pełnić wobec uczniów obiecany przez Jezusa Paraklet, są w jakiejś mierze zbieżne z tymi, które Duch Jahwe pełnił wobec starotestamentowych proroków⁷. Są to przede wszystkim funkcja Parakleta jako interpretatora nauczania ziemskiego Jezusa (14, 16) oraz zadanie prowadzenia uczniów w całej prawdzie/doprowadzenia do prawdy (zob. 16, 13–15 oraz Ps 143, 10; Mdr 19, 17n; Iz 63, 9–14; Ag 2, 5).

Dużo światła na zrozumienie funkcji Ducha Parakleta w J 13 – 17 rzuca interpretacja owych wypowiedzi w świetle starotestamentowej idei pośrednictwa między Bogiem a ludźmi⁸. Jest to idea ważna dla teologii Starego Testamentu. Funkcję pośrednika i zarazem orędownika pełnili np. Abraham (Rdz 18, 23–33; 20, 7. 17), Mojżesz (Wj 32, 11–14. 32; 34, 8n; Lb 14, 13–19), Samuel (1 Sm 7, 8n; 12, 19. 23; 15, 11), Jeremiasz (Jr 14, 7n. 13. 19–22), Amos (Am 8, 46). Według czwartej Ewangelii to Jezus jest pośrednikiem *par excellence* pomiędzy Bogiem Ojcem a ludźmi (3, 11; 5, 31, 7, 7; 18, 36; 14, 16; 18, 37).

⁶ W manuskrypcach A i Θ występuje w Hi w znaczeniu „pocieszyciel”.

⁷ Por. np. R.E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, „New Testament Studies” 13 (1967) issue 2, s. 120.

⁸ Więcej zob. S. Mowinckel, *Die Vorstellung des Spätjudentums vom Heiligen Geist als Fürsprecher und der Johanneische Paraklet*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 32 (1932), s. 97–130.

Paraklet zaś ma być zgodnie z obietnicą Jezusa kontynuatorem Jego misji pośrednictwa.

Pozostając nadal w strukturze myślenia o Paraklecie jako o pośredniku i kontynuatorze misji Jezusa na tle Starego Testamentu, można dostrzec pewną paralelę w sukcesjach: Jozuego jako kontynuatora misji Mojżesza, czy też Elizeusza jako kontynuatora i następcy prorockiej misji Eliasza (podobieństwo – następcą rozpoczyna misję po odejściu poprzednika).

Funkcje Ducha Parakleta w mowach pożegnalnych Jezusa w J 13 – 17 bywają niekiedy zestawiane z zadaniami aniołów jako orędowników⁹. Pełnili oni funkcje sędownicze jako obrońcy (np. Hi 33, 23n) oraz funkcję wstawienniczą (np. Za 1, 12; 3, 1–10). W Księdze Daniela archanioł Michał ukazany jest jako opiekun ludu Bożego, walczący w jego obronie z innymi duchami (10, 13. 21). Kolejne podobieństwo między funkcjami przypisywanymi Duchowi Parakletowi w Ewangelii Jana i aniołom w Dn to tłumaczenie/wyjaśnianie ludziom/uczniom Bożych znaków (8, 16–26; 9, 21–27; 10, 5–12). W księgach Starego Testamentu wielokrotnie podkreślana jest także ogólnie pośrednicząca rola aniołów (zob. np. Iz 43, 27; 2 Mch 3, 24–34; 11, 8–10; 15, 22n; Tb 12, 15).

Duże analogie można też dostrzec pomiędzy funkcjami Parakleta w czwartej Ewangelii a zadaniami *maturgemana* w judaizmie owego czasu. Osoba taka miała za zadanie czytać i komentować po aramejsku fragmenty Biblii hebrajskiej podczas liturgii synagogałnej. Maturgemanom przypisywano funkcje prorockie, nauczycielskie i interpretatorskie¹⁰.

Dobrego tła dla lepszego zrozumienia tożsamości i funkcji Parakleta w mowach pożegnalnych w Ewangelii Jana dostarcza również żydowska literatura apokaliptyczna. Najważniejszym pośrednikiem jest tu anioł Michał. Trzykrotnie w J 16, 13–16 działalność Parakleta

⁹ Na przykład: A. Jankowski, *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 183–206.

¹⁰ Por. E. Franck, *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John*, Lund 1985, s. 132–140.

wobec uczniów jest opisywana przez czasownik ἀναγγέλλω, który w literaturze apokaliptycznej określa działania aniołów jako pośredników w przekazie Bożego objawienia ludziom. Według Księgi Henocha 39, 5; 64, 5¹¹, Testamentu Lewiego 6, 5 i Księgi Jubileuszów 30, 20 aniołowie jako pośrednicy pełnią wobec ludzi rolę opiekunów i funkcje sędownicze – zarówno jako obrońcy, jak i oskarżyciele. Księga Jubileuszów dostarcza kolejnej zbieżności – anioł opiekun jest tu ukazany jako ten, który ma za zadanie uczyć ludzi prawdy (4, 15; 32, 21. 26). W J 16, 13 zadaniem Ducha Parakleta jest doprowadzenie uczniów do całej prawdy.

Daleką analogię można dostrzec także pomiędzy Duchem Parakletem nazywanym Duchem Prawdy w Ewangelii Jana a מְשִׁיחַ הַאֱמֶת w pismach z Qumran (1 QS 3, 24n). Zazwyczaj jednak pisma qumrańskie utożsamiają Ducha Prawdy z aniołem Michałem (1 QS 3, 20; CD 5, 18; 1 QM 17, 6n).

Rudolf Bultmann twierdził, że idea i funkcja Parakleta zostały zaczerpnięte z gnozy mandejskiej¹². Uczony ten utrzymywał, że w Ewangelii Jana mamy do czynienia z adaptacją mandejskiej koncepcji pomocnika – *jawar*, którego zadaniem było objawianie rzeczy przyszłych i prowadzenie ludzi do zbawienia. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że wedle gnozy mandejskiej istnieje wielu pośredników, a *jawar* jest jednym z nich, podczas gdy w czwartej Ewangelii to Jezus jest jedynym pośrednikiem, a rola Parakleta sprowadza się do kontynuacji Jego misji.

Niewątpliwie przedstawione tu w skrótowny sposób paralele najpierw z literaturą grecką, a potem Starym Testamentem i literaturą międzytestamentalną pozwalają szerzej zobaczyć możliwy semantyczny zakres zastosowanego w mowach pożegnalnych Jezusa terminu παράκλητος. W oparciu o przedstawione tu dane oraz analizę egzegetyczną owych pięciu wypowiedzi Jezusa o Duchu Paraklecie możemy pokusić się o określenie istotnych cech Jego tożsamości w J 13 – 17¹³:

¹¹ Zob. monografię: D. Iwański, *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Toruń 2011 (Scripta Theologica Thoruniensia, 15).

¹² Zob. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Tübingen 1968, s. 439–440.

¹³ Por. J. Kręciński, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana...*, dz. cyt., s. 209–310.

1. Paraklet pochodzi od Ojca i Syna i jest kontynuatorem Ich dzieła na ziemi (14, 16. 26; 15, 26; 16, 7).

2. Paraklet posłany jest do uczniów i jest obecny z nimi, pośród nich i w nich na zawsze po odejściu Jezusa do Ojca. Świat nie może Go przyjąć, widzieć ani znać (szczególnie 14, 17).

3. Najważniejszą funkcją Parakleta wobec uczniów jest uczenie ich wszystkiego i prowadzenie ich w całej prawdzie (14, 26; 16, 13–14), a także przekonanie świata o grzechu, sprawiedliwości i sędzie (16, 8–11).

4. Janowe przesłanie odnośnie do funkcji Parakleta można więc widzieć jako przypomnienie, nowe spojrzenie, umożliwienie zrozumienia i doświadczenia całości rzeczywistości Jezusa.

Zastosowanie narzędzi typowych dla antropologii kulturowej i socjologii pozwala jeszcze pełniej wnikać w funkcje, które Jezus przypisuje Duchowi Parakletowi. Wyniki badań przeprowadzonych przy użyciu tych narzędzi referujemy w dalszej części niniejszego artykułu.

Spojrzenie z punktu widzenia antropologii kulturowej

Podejście antropologicznokulturowe w nurcie *social science* dostarcza narzędzi do metodologicznie odmiennego spojrzenia na funkcję Ducha Parakleta w czwartej Ewangelii. Otóż na postać Parakleta można spojrzeć w perspektywie modelu społecznego funkcjonowania patron – klient/wasał¹⁴. Jest to system zależności społecznych pomiędzy ludźmi należącymi do odmiennych klas społecznych. Zależność ta dotyczyła na początku relacji rodzinnych, z czasem zaś zaczęła obejmować całość życia społecznego w świecie śródziemnomorskim¹⁵. System ten opierał się na wzajemnych prawach i zobowiązaniach. Patron

¹⁴ Mechanizmy funkcjonowania relacji patron – klient dobrze opisane są np. w zbiorowej monografii: *Patron and Clients in Mediterranean Societies*, ed. E. Gellner, J. Waterbury, London 1977.

¹⁵ Por. B.J. Malina, R.L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, s. 117–119.

to człowiek z wyższej klasy społecznej, który wchodzi w relację wzajemnej zależności z wasalami z niższych warstw społecznych, rozciągając nad nimi opiekę w różnych życiowych sprawach i udzielając im ze swoich dóbr materialnych¹⁶. Klient natomiast w zamian ma być do dyspozycji patrona, przyjmując od niego różne zadania – usługi na jego rzecz. Najważniejszym jednak zadaniem wasali było wychwalanie wobec innych dobroci i hojności swojego patrona, co miało przydać mu chwały, sławy, honoru wobec innych członków społeczeństwa. W świecie, gdzie honor rozumiany jako prestiż społeczny był najwyższą wartością, liczba i status społeczny posiadanych wasali określały pozycję społeczną patrona i jego rodziny. Stąd też patroni rywalizowali między sobą, gdy idzie o liczbę i pochodzenie społeczne swoich wasali, gdyż wraz ze wzrostem liczby wasali o wyższym statusie społecznym wzrastał ich społeczny prestiż. Całe społeczeństwo śródziemnomorskie było w ten sposób zhierarchizowane – od cesarza po niewolnika.

Specjalną odmianą patronatu był tzw. *brokerage*, który pozwalał wchodzić w relacje patron – klient osobom pochodzącym z odległych warstw społecznych¹⁷. Przypomnijmy, że relacja patron – klient była zarezerwowana tylko dla ludzi z sąsiednich klas społecznych. Jeżeli zaś pojedynczy ludzie lub większe grupy społeczne pragnęły prosić o patronat kogoś z wyższych warstw społecznych, należało poszukać tzw. *brokera* – człowieka z wyższej od nich klasy społecznej, który pośredniczyłby w nawiązaniu i realizacji relacji patron – klient pomiędzy odległymi warstwami społecznymi. Bibliści nurtu *social science* patrzą w tej perspektywie na postać Jezusa w Nowym Testamencie – zwłaszcza w Ewangelii wg św. Jana, gdzie jest On wyraźnie ukazany jako Pośrednik pomiędzy Ojcem a uczniami¹⁸. Jest tym, poprzez kogo

¹⁶ Szerzej w: N.F. Santos, *Family, Patronage, and Social Context. Narrative Reversals in the Gospel of Mark*, „Scripture and Interpretation” 2 (2008), s. 200–224.

¹⁷ Więcej na ten temat: J. Kręcidło, *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologiczno-kulturowej*, Warszawa 2013, s. 42–43 (Lingua Sacra. Monografie, 1).

¹⁸ Zob. monografię na ten temat: T. Gates Brown, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective*, London 2004.

poznają Ojca i mogą w Nim nawiązywać z Nim relację. Jedną z głównych strategii pragmatycznych autora czwartej Ewangelii jest ukazanie Jezusa jako Pośrednika Ojca w dziele objawienia Go uczniom i światu oraz zbawienia świata.

Czy ta wiedza może w jakiś sposób przyczynić się do lepszego zrozumienia tożsamości i funkcji Ducha Parakleta obiecanego przez Jezusa w mowach pożegnalnych J 13 – 17? Otóż Jezus w swoich pięciu obietnicach w J 13 – 17 wyraźnie zapowiada, że ἄλλος παράκλητος, Duch Święty, którego pošle uczniom od Ojca, będzie dla nich Jego reprezentantem, Jego uobecnieniem. Będzie zatem pełnił wobec nich funkcje, które dotychczas pełnił sam Jezus. W Jego zastępstwie będzie Pośrednikiem pomiędzy Ojcem i Nim samym – gdy powróci już do Ojca – a uczniami. Uczniowie zaś mają pełnić misję pośredników pomiędzy Bogiem – Jezusem uwielbionym – Duchem Parakletem a światem.

Kategoria *brokera* – pośrednika, odzwierciedlająca mechanizmy funkcjonowania społecznego w kulturze śródziemnomorskiej czasów Jezusa i rodzącego się Kościoła, może stać się pomocna do pełniejszego zrozumienia pośredniczącej funkcji Jezusa i Ducha Parakleta.

Spojrzenie z socjologicznego punktu widzenia – modele funkcjonowania grup

W ujęciu socjologicznym patrzymy na tożsamość i funkcję Ducha Parakleta, starając się uwzględnić kulturowy kontekst wspólnoty, która przedstawiła nauczanie Jezusa w taki sposób, by wpisać weń swoje własne doświadczenie wiary. Tekst Ewangelii Jana oraz listów Jana pozwala nam dzięki zobiektywizowanym modelom do pewnego stopnia odtworzyć tożsamość wspólnoty Janowej i następnie wnioskować o tym, jak postrzegała ona tożsamość i aktywność Ducha Parakleta.

Do spojrzenia socjologicznego na postać Ducha Parakleta w mowach pożegnalnych Jezusa w J 13 – 17 zastosujemy dwa modele. Pierwszy z nich to statyczny model Bryana Wilsona ukazujący mechanizmy funkcjonowania grup, drugi zaś to dynamiczny model transformacji

zachodzących w grupach, zaproponowany przez brytyjsko-amerykańską antropolog Mary Douglas. Chcemy zastosować te modele do zbadania tego, jak wspólnota Janowa postrzegała tożsamość i funkcję Ducha Parakleta.

Bryan Wilson zaproponował podział grup religijnych na siedem typów w zależności od przejawianych przez nie zachowań w odniesieniu do świata zewnętrznego oraz członków grupy do siebie nawzajem¹⁹. W zaproponowanej przez niego typologii znajdują się następujące typy grup: konwersjonistyczna, rewolucjonistyczna, introwersjonistyczna, gnostycko-manipulacyjna, taumaturgiczna, reformistyczna i utopijna²⁰. Nie miejsce tutaj na szczegółową prezentację charakterystycznych cech każdej z nich. Wydaje się, że wspólnota Janowa, której charakterystyczne cechy można określić na podstawie analizy pozostawionych przez nią pism – Ewangelii wg św. Jana i trzech listów Jana, najbardziej odpowiada cechom grupy introwersjonistycznej oraz w jakimś stopniu konwersjonistycznej.

Członkowie grupy introwersjonistycznej uważają, że świat jest zły i aby osiągnąć zbawienie, należy wycofać się z udziału w nim²¹. Nie można świata po prostu stopniowo zreformować, lecz aby móc żyć wartościami, w które wspólnota wierzy, należy się ze świata wyalienować. Bóg objawia członkom grupy prawdę, która jest niedostępna dla świata zewnętrznego. Grupa nie dąży do zdobywania jak największej liczby różnorodnych doświadczeń duchowych, lecz do pogłębiania tych, które członkowie grupy uważają za najistotniejsze. Członkowie grupy są przekonani o swoim szczególnym wybraniu i nie są nastawieni na nawracanie innych poprzez działalność misyjną. Doceniają

¹⁹ Zob. B.R. Wilson, *A Typology of Sects*, w: *Sociology of Religion*, ed. R. Robertson, Baltimore 1969, s. 361–383. Zob. też: B.R. Wilson, *An Analysis of Sect Development*, „*American Sociological Review*” 24 (1959) no.1, s. 3–15; B.R. Wilson, *Religious Sects. A Sociological Study*, London 1970; B.R. Wilson, *Sects and Society*, London 1978.

²⁰ Bardziej szczegółowe omówienie owych typów grup oraz aplikacja modelu Wilsona do Listu Jakuba znajduje się w: D. Muszytowska, *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016, s. 202–314.

²¹ Zob. też: J.A. Draper, *The Sociological Function of the Spirit/Paraclete in the Farewell Discourses in the Fourth Gospel*, „*Neotestamentica*” 26 (1992) issue 1, s. 13–29.

jednak rolę świadectwa. W perspektywie zasad funkcjonowania grupy introwersjonistycznej można zrozumieć lepiej funkcje, które Jezus przypisuje Duchowi Parakletowi wobec członków wspólnoty uczniów w mowach pożegnalnych. Paraklet ma być dla nich objawicielem, nauczycielem i świadkiem Prawdy, którą jest Jezus. Zagadnienie to rozwiniemy szerzej nieco później.

Wspólnota Janowa, według tego jako ukazuje siebie w Ewangelii Jana i w listach Janowych, nosi w sobie także pewne cechy grupy konwersjonistycznej. Członkowie takich grup religijnych uważają, że świat jest z gruntu zepsuty i nie można go uzdrowić poprzez reformowanie struktur społecznych i politycznych. Reforma świata możliwa jest jedynie dzięki moralnej i duchowej odnowie człowieka, która dokonuje się poprzez osobisty kontakt z rzeczywistością transcendentną. Działalność misyjna grupy zmierza do odnowy duchowej świata, a nie do reformy struktur społecznych. Duch Paraklet ma z jednej strony stymulować kontakt wspólnoty Kościoła Janowego z rzeczywistością transcendentną, z drugiej zaś strony pomagać budować tożsamość owej grupy ludzi dystansujących się wobec wrogiego świata i dążących do wewnętrznej duchowej odnowy.

Zanim głębiej spojrzymy na postać Ducha Parakleta w pięciu wypowiedziach Jezusa w mowach pożegnalnych z perspektywy socjologicznej, przedstawimy podstawowe etapy rozwoju wspólnoty Janowej w perspektywie modelu zaproponowanego przez Mary Douglas²². W odróżnieniu od przedstawionego powyżej modelu Bryana Wilsona, który klasyfikował grupy religijne w aspekcie synchronicznym, model zaproponowany przez Mary Douglas ukazuje w sposób diachroniczny węzłowe etapy rozwoju każdej ludzkiej zbiorowości uniezależniającej się od innej i stopniowo kształtującej swoją własną tożsamość. Procesy formułowania się ludzkich zbiorowości można zaobserwować, stosując

²² Zob. M. Douglas, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London 1996, zwłaszcza s. 57–71. By lepiej zrozumieć antropologiczną koncepcję M. Douglas, warto skonsultować także: M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, London 1966; M. Douglas, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London 1994.

jako kryterium dwie zmienne, mianowicie *group*, tzn. grupa, oraz *grid*, czyli sieć/kratownica. Zmienna *group* analizuje poziom zintegrowania badanej grupy z szerszą grupą społeczną, stanowiącą dla niej matrycę²³. Jeżeli członkowie są mocno związani z grupą matką, to ma ona charakter kolektywistyczny, jeżeli zaś nie, to indywidualistyczny. Zmienna *grid* analizuje natomiast stopień zaangażowania członków grupy w wartości wyznawane przez członków szerszej grupy społecznej oraz dzielenie z nią wspólnych egzystencjalnych doświadczeń.

Przykładając te proste zmienne do procesu ewoluowania wspólnoty Janowej, łatwo zauważyć, że na początkowym etapie osoby, które uwierzyły w Jezusa jako Mesjasza, przynależały do judaizmu synagogałnego, tzn. do swoich własnych lokalnych wspólnot, z którymi były mocno kolektywistycznie zintegrowane (mocna grupa) oraz dzieliły z nimi wspólne tradycje i wierzenia (wysoki *grid*)²⁴. Wiara w Jezusa jako Mesjasza powodowała w nich pierwotnie pragnienie zreformowania swojej własnej wspólnoty matki – judaizmu synagogałnego. Wyznawane wartości, związane z osobą Jezusa jako Mesjasza, integrowały owych ludzi coraz bardziej ze sobą i stały coraz bardziej w sprzeczności z wartościami wyznawanymi przez grupę matkę, co osłabiało ich sieć powiązań z judaizmem synagogałnym (coraz niższy *grid* z grupą matką). W ten sposób grupa coraz bardziej zdobywa swoją własną tożsamość – coraz mocniejszy czynnik *group* (poziom zintegrowania członków wspólnoty, która coraz mocniej integruje się wewnątrznie) i coraz wyższy *grid* (wartości, które wyznają i sposób działania coraz bardziej oddalają ich od grupy matki). Ludzie ci przynależą jeszcze instytucjonalnie do judaizmu synagogałnego, ale coraz bardziej zastępują tradycje żydowskie przez swoje własne, związane z osobą Jezusa Mesjasza. W miejsce, które w judaizmie synagogałnym zajmowała Tora,

²³ Zob. diagram zależności między *group* and *grid* w: M. Douglas, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, dz. cyt., s. 64.

²⁴ Zob. rezultaty szczegółowych analiz historii wspólnoty Janowej w perspektywie modelu M. Douglas w: J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc ekologicznej releksji J 1 – 20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia*, Warszawa 2008, s. 322–328 (Rozprawy i Studia Biblijne, 33).

pojawia się kult Jezusa jako Mesjasza. Doprowadziło to do krytycznego momentu, gdy grupa ta dzieliła już z judaizmem synagogałnym tak mało wspólnych wartości, a jej poczucie zintegrowania z grupą matką było tak słabe, że skutkowało to formalnym usunięciem jej z niej – *birkat hamminim*. Spowodowało to kryzys w owej konstytuującej się wspólnocie Kościoła Janowego. Niektórzy zdecydowali się wrócić na łono grupy matki, inni wybrali drogę w kierunku gnozy. Natomiast ci, którzy pozostali we wspólnocie Umiłowanego Ucznia, jeszcze mocniej zintegrowali się wewnętrznie – mocny wskaźnik *group* i wysoki *grid*. Jest to etap umacniania własnej tożsamości, któremu towarzyszy poczucie wyalienowania ze środowiska judaizmu synagogałnego i ze świata. Po okresie wewnętrznego scalania rodzi się w grupie Kościoła Janowego potrzeba integracji z tzw. wielkim Kościołem, uznającym Piotra za swego przywódcę. Proces ten znajduje odzwierciedlenie w 21 rozdziale czwartej Ewangelii²⁵.

Spojrzawszy na wspólnotę Janową w świetle owych dwóch modeli socjologicznych, zapytajmy teraz o tożsamość i funkcję Ducha Parakleta w tej wspólnocie i szerzej w Kościele wszystkich czasów według tego, jak ujmuje to Jezus w pięciu obietnicach w mowach pożegnalnych.

Sam kontekst mów pożegnalnych sygnalizuje dwie zasadnicze wartości, którymi ma żyć wspólnota po odejściu Jezusa do Ojca. Pierwszy kontekst (na poziomie tekstu Ewangelii wg św. Jana) wynika z faktu, że uczniowie są zamkniętą grupą społeczną, znajdującą się w zamkniętej przestrzeni wieczernika. Jest tu idea oddzielenia od świata – pomiędzy wspólnotą a światem jest nieprzekraczalna dla niego granica²⁶. To Jezus decyduje, kto jest z Nim w owej przestrzeni wspólnoty. Jest to wyraźnie grupa introwersjonistyczna według przedstawionej powyżej klasyfikacji Wilsona. Drugi istotny element to fakt, że podstawową wartością, którą ma żyć wspólnota, jest miłość – całe opowiadanie J 13 – 17 rozpoczyna się od Jezusowego gestu/rytuału obmycia

²⁵ Por. J. Kręcidło, *Nowe życie uczniów Jezusa...*, dz. cyt., s. 345–368.

²⁶ Różne odcienie koncepcji granic w antropologii dobrze pokazują np. M. Lamont, V. Molnár, *The Study of Boundaries in the Social Sciences*, „Annual Review of Sociology” 28 (2002), s. 167–195.

nóg uczniom, będącego wyrazem Jego najwyższej miłości do nich²⁷. Wspólnota uczniów ma pielęgnować przykazanie wzajemnej miłości wzorowanej na Jego relacji z Ojcem.

Spójrzmy teraz kolejno na obietnice Jezusa w J 13 – 17, dokonujących ich analizy w perspektywie pytania: Jaka ma być rola Ducha Parakleta w konstituowaniu i przeżywaniu swojej tożsamości przez wspólnotę uczniów?

14, 16–17

W pierwszej obietnicy 14,16–17 Duch Święty jest nazwany ἄλλος παράκλητος – inny/drugi Paraklet. Pierwszym Parakletem, czy też Parakletem *par excellence*, jest więc sam Jezus²⁸. Zatem Duch Paraklet, posłany przez Ojca, ma być Jego uobecnieniem, ma pełnić we wspólnocie rolę, jakie pełnił w niej Jezus. Ma być niejako *alter Jesus*. Ma być z członkami wspólnoty na zawsze jako Duch Prawdy, a Prawdą w Ewangelii Jana jest sam Jezus²⁹. Natomiast świat, czyli wszyscy, którzy są poza wyznaczoną granicą wspólnoty, nie są w stanie ani Ducha Parakleta rozpoznać, ani tym bardziej znać Go, tzn. nawiązać z Nim relację. Widać tu wyraźnie, że Duch Paraklet ma za zadanie nieustannie stymulować członków owej introwersjonistycznej grupy i upewniać ich o prawdziwości Jezusa wobec wrogiego świata. Ma On im zrekompensować fizyczną nieobecność Jezusa. Z punktu widzenia dynamicznego modelu Douglas odpowiada to samoświadomości grupy Kościoła Janowego, która została już poza nawiasem judaizmu synagogałnego i zмага się z kształtowaniem swojej własnej tożsamości, pozycjonując się wobec innych.

²⁷ Por. B.J. Malina, R.L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998, s. 219.

²⁸ Zob. szerzej: R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Bd. 4, Freiburg 1971, s. 46 (Herders theologischer Kommentar); H. Witczyk, *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14, 15–17)*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 77–91.

²⁹ Więcej na ten temat zob. I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, t. 1–2, Rome 1977 (Analecta Biblica); U. Schnelle, *Johannes als Geisttheologe*, „Novum Testamentum” 40 (1998) fasc. 1, s. 17–31 (zwłaszcza s. 19).

14, 25–26

Owej introwersjonistycznej grupie brakuje pewności siebie, gdyż zмага się w walce o zachowanie wiary w Jezusa jako jedynej Prawdy. Podobnie jak wielokrotnie w Ewangelii Jana oraz w pierwszej obietnicy, Jezus powołuje się tutaj na autorytet Ojca. To On autoryzował całą Jego ziemską działalność. To On również ma posłać wspólnocie uczniów Ducha Parakleta. Ma to jednak zrobić w imieniu Jezusa. Zadaniem Parakleta ma być duchowe i intelektualne umacnianie uczniów. Ma im przypominać wszystko, co Jezus im powiedział i wszystkiego ich uczyć³⁰. Wspólnota nie ma mieć ziemskiego autorytetu, który miałby nią kierować i wyznaczać konkretne reguły codziennego postępowania jako realizacji przykazania miłości. Jedynym autorytetem ma być dla niej zawsze Jezus, komunikowany wspólnocie uczniów przez Ducha Parakleta, którego zadaniem jest „przypominanie” wszystkiego, co On powiedział³¹. Duch Święty Paraklet nie ma zatem wprowadzać do wspólnoty nowych wartości, dostosowujących nauczanie Jezusa do ducha czasów. Jego zadaniem jest uobecnianie Jezusa we wspólnocie – Jego osoby i nauki. Nie ma tu mowy o jakiegokolwiek modernizacji czy też *aggiornamento*.

15, 25–26

Obietnica ta kontynuuje i wyjaśnia treści zawarte w dwóch poprzednich. Inaczej jednak niż w 14, 16–17 i 14, 25–26, Jezus stwierdza, że to On sam pošle uczniom Parakleta od Ojca. Nie ma tutaj sprzeczności, gdyż Jezus wielokrotnie podkreśla w Ewangelii swoją jedność z Ojcem – najmocniej wybrzmiewa to w stwierdzeniu: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30)³². Ojciec i Syn są jedno także w działaniu wobec wspólnoty uczniów. Zadaniem Ducha Parakleta wobec uczniów (ale nie wobec

³⁰ Por. A.M. Kothgasser, *Die Lehr-, Bezeugungs-, und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christus-Offenbarung*, „Salesianum” 33 (1971), s. 590nn; A. Jankowski, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982, s. 41; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 366.

³¹ Por. I. de la Potterie, *Le Paraclet...*, dz. cyt., s. 90.

³² Por. I. de la Potterie, *Le Paraclet...*, dz. cyt., s. 98.

świata, sic!) będzie świadctwo o Jezusie (czasownik μαρτυρέω)³³. Oznacza to, że uczniowie będą nieustannie potrzebowali umacniania w wierze poprzez świadctwo Parakleta o Jezusie³⁴. Oni również mają dawać świadctwo o Nim wobec siebie. Świadctwo to dają poprzez fakt przynależności do wspólnoty – bycia z Jezusem od początku. Są to wyraźne cechy grupy introwersjonistycznej, która nie jest nastawiona na działalność misyjną, lecz na przeżywanie obecności Jezusa w wspólnocie, życie wartościami, które są tego pochodną, i umacnianie wzajemnych więzi poprzez trwanie we wspólnocie i dawanie w ten sposób sobie nawzajem świadctwa o tym, że Jezus jest Prawdą.

16, 7–11

Z punktu widzenia wspólnoty, która przekazała te słowa Jezusowej obietnicy, mogą one odzwierciedlać dylematy, czy też kryzysy wiary, przeżywane przez członków grupy introwersjonistycznej, związane ze skandalem krzyża oraz faktem, że nie było już z nimi historycznego Jezusa, który stanowił sens ich życia. Widać wyraźnie, że wspólnota zмага się z konstytuowaniem swojej własnej tożsamości, bywa zagubiona odnośnie do pewnych podstawowych prawd: grzech, sprawiedliwość, sąd. W odpowiedzi na to padają słowa Jezusa, które mają ich przekonać, że Jego odejście do Ojca było dla nich pożyteczne, gdyż dzięki temu może/mógł być im dany Duch Paraklet, który jest/będzie z nimi już na zawsze i będzie aktywnie działał jako *Leader* ich wspólnoty w imię i w zastępstwie Jezusa. Jezus przekonuje, że wartości, które wyznają, są prawdziwe, i że Paraklet zatroszczy się, by przekonać świat – czyli wszystkich, którzy są poza granicami introwersjonistycznej wspólnoty – że grupa ta ma rację odnośnie do prawdy o Jezusie, w kwestii grzechu, sprawiedliwości i sądu³⁵. To działanie

³³ Por. G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 1970, s. 135n; U. Schnelle, *Johannes als Geisttheologe...*, dz. cyt., s. 21n.

³⁴ Szerzej zob. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii św. Jana...*, dz. cyt., s. 301n.

³⁵ Por. H.S. Benjamin, *Pneuma in John and Paul. A Comparative Study of the Term with Particular Reference to the Holy Spirit*, „Biblical Theology Bulletin” 6 (1976) issue 1, s. 34.

Parakleta ma być skuteczne³⁶, tzn. ma przekonać innych do wiary w Jezusa, przekonać o tym, że było czymś sprawiedliwym i potrzebnym, by odszedł do Ojca, oraz o tym, że zło zostanie ostatecznie pokonane i osądzone³⁷. Z perspektywy modelu Douglas wypowiedź ta może odzwierciedlać moment kryzysu we wspólnocie, kiedy to wyznawcy Jezusa Mesjasza zostali wykluczeni z judaizmu synagogalnego, a wielu zdecydowało się na wyrzeczenie się tych wartości i powrót do wspólnoty matki lub na drogę w kierunku gnozy. Nauka o Paraklecie ma ich zapewnić, że są na dobrej drodze i że prawda, którą wyznają, ostatecznie zatryumfuje. Paraklet ma być dla nich niezawodnym przewodnikiem na tej drodze.

16, 13–15

Obietnica ta jest kontynuacją poprzedniej, a jednocześnie rekapiitulacją całej argumentacji odnośnie do tożsamości oraz roli Ducha Świętego we wspólnocie Kościoła Janowego. Paraklet ma prowadzić wspólnotę w całej Prawdzie, którą jest sam Jezus³⁸. Jest to nie tylko prowadzenie do pogłębienia wiary w Jezusa, lecz prowadzenie w Nim samym. W obietnicy tej widać staranie, by członkowie wspólnoty nie stali się twórczymi i samodzielnymi interpretatorami osoby i nauki Jezusa. Paraklet nie ma mówić od siebie – tzn. nie ma samodzielnie interpretować Jego Osoby i pozostawionej przez Niego nauki, lecz ma mówić jedynie to, co usłyszy od Jezusa³⁹. Ma być komunikatorem,

³⁶ Por. J. Szłaga, *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16, 8–11*, w: *Duch Święty – Duch Boży* (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, 7, red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1984, s. 106.

³⁷ Por. I. de la Potterie, *Le Paraclet...*, dz. cyt., s. 103.

³⁸ Więcej na ten temat zob. B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42*, Lund 1974, s. 270; F. Genyut, *Le passage de Jésus et la venue du Paraclet. Analyse sémiotique du ch. 16 de l'Évangile de Jean*, „Sémiotique et Bible” 34 (1984), s. 1–14.

³⁹ Zob. też: A.M. Kothgasser, *Die Lehr-, Bezeugungs-, und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christus-Offenbarung...*, dz. cyt., s. 19–27; G. Ferraro, *Lo Spirito della Verità nel Vangelo di Giovanni*, „Parola, Spirito e Vita” 4 (1981), s. 138.

a nie interpretatorem prawdy o Nim⁴⁰. Nauczanie Parakleta o Jezusie ma przydawać Mu chwały, tzn. uświadamiać członkom wspólnoty Jego Boskość i jedyność, poprzez nieustanne przypominanie im prawdy, że Syn stanowi jedno z Bogiem Ojcem.

Podsumowanie

W niniejszym artykule postawiliśmy sobie zadanie spojrzenia na postać Ducha Parakleta w mowach pożegnalnych Jezusa w Ewangelii wg św. Jana (rozdz. 13–17) w perspektywie socjologicznej i antropologiczno-kulturowej. Realizację tego zadania poprzedziliśmy ukazaniem wyników badań współczesnej egzegezy historyczno-krytycznej odnośnie do tożsamości i funkcji Parakleta w czwartej Ewangelii. W aspekcie antropologiczno-kulturowym ukazaliśmy postać Ducha Parakleta jako Brokera/Pośrednika, który ma być reprezentantem i kontynuatorem misji Jezusa – Pośrednika *par excellence* po Jego powrocie do Ojca. Posługując się socjologicznymi modelami Bryana Wilsona i Mary Douglas, przeanalizowaliśmy pięć wypowiedzi Jezusa w J 13 – 17, aby ukazać aktywność Ducha Parakleta w introwersjonistycznej wspólnotcie Kościoła Janowego.

Bibliografia

- A Greek-English Lexicon of the New Testament. Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, trans. and revised by J.H. Thayer (BibleWorks 10 electronic version), 4001.
- Benjamin H.S., *Pneuma in John and Paul. A Comparative Study of the Term with Particular Reference to the Holy Spirit*, „Biblical Theology Bulletin” 6 (1976) issue 1, s. 27–48.

⁴⁰ Por. J. Zumstein, *Le processus de relecture dans la littérature johannique*, „Etudes Théologiques et Religieuses” 78 (1998) núm. 2, s. 175.

- Brown R.E., *The Paraclete in the Fourth Gospel*, „New Testament Studies” 13 (1967) issue 2, s. 113–132.
- Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes*, Tübingen 1968.
- de la Potterie I., *La Vérité dans Saint Jean*, t. 1–2, Rome 1977 (Analecta Biblica).
- de la Potterie I., *Le Paraclet*, w: I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit*, Paris 1965.
- Douglas M., *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London 1996.
- Douglas M., *Purity and Danger. An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, London 1966.
- Douglas M., *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, London 1994.
- Draper J.A., *The Sociological Function of the Spirit/Paraclete in the Farewell Discourses in the Fourth Gospel*, „Neotestamentica” 26 (1992) issue 1, s. 13–29.
- Ferraro G., *Lo Spirito della Verità nel Vangelo di Giovanni*, „Parola, Spirito e Vita” 4 (1981), s. 130–141.
- Franck E., *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John*, Lund 1985.
- Gates Brown T., *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective*, London 2004.
- Genuyt F., *Le passage de Jésus et la venue du Paraclet. Analyse sémiotique du ch. 16 de l'Évangile de Jean*, „Sémiotique et Bible” 34 (1984), s. 1–14.
- Iwański D., *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Toruń 2011 (Scripta Theologica Thoruniensia, 15).
- Jankowski A., *Paraklet*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 183–206.
- Jankowski A., *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*, Kraków 1982.
- Johnston G., *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge 1970.
- Kothgasser A.M., *Die Lehr-, Bezeugungs-, und Einführungsfunktion des johanneischen Geist-Parakleten gegenüber der Christus-Offenbarung*, „Salesianum” 33 (1971), s. 557–598.
- Kręcidło J., *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana. Funkcja pneumatologii w chrystologicznej strukturze czwartej Ewangelii*, Częstochowa 2006 (Series Biblica Paulina, 2).
- Kręcidło J., *Honor i wstyd w interpretacji Ewangelii. Szkice z egzegezy antropologicznokulturowej*, Warszawa 2013 (Lingua Sacra. Monografie, 1).
- Kręcidło J., *Nowe życie uczniów Jezusa. J 21 jako owoc eklezjologicznej reлектury J 1 – 20 we wspólnocie Umiłowanego Ucznia*, Warszawa 2008 (Rozprawy i Studia Biblijne, 33).

- Kuhl J., *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannes-Evangelium*, Siegburg 1967.
- Lamont M., Molnár V., *The Study of Boundaries in the Social Sciences*, „Annual Review of Sociology” 28 (2002), s. 167–195.
- Liddell H.G., Scott R., *A Greek-English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented Throughout*, Oxford 1996 (BibleWorks 7 Version, 32560).
- Malina B.J., Rohrbaugh R.L., *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis 1998.
- Mowinckel S., *Die Vorstellung des Spätjudentums vom Heiligen Geist als Fürsprecher und der Johanneische Paraklet*, „Zeitschrift für die neutestaamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältern Kirche” 32 (1932), s. 97–130.
- Muszytowska D., *Etos chrześcijańskiej wspólnoty. Socjoretoryka Listu Jakuba*, Warszawa 2016.
- Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle, K. Aland, wyd. 28, Stuttgart 2012.
- Olsson B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42*, Lund 1974.
- Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.
- Patron and Clients in Mediterranean Societies*, ed. E. Gellner, J. Waterbury, London 1977.
- Santos N.F., *Family, Patronage, and Social Context. Narrative Reversals in the Gospel of Mark*, „Scripture and Interpretation” 2–3 (2008), s. 200–224.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium*, t. 4, Freiburg 1971 (Herders theologischer Kommentar).
- Schnelle U., *Johannes als Geisttheologe*, „Novum Testamentum” 40 (1998) fasc. 1, s. 17–31.
- Szlaga J., *Historiozbawcza misja Ducha Świętego według J 16, 8–11*, w: w: *Duch Święty – Duch Boży* (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, 7, red. S. Łach, M. Filipiak), Lublin 1984.
- Wilson B.R., *A Typology of Sects*, w: *Sociology of Religion*, ed. R. Robertson, Baltimore 1969, s. 361–383.
- Wilson B.R., *An Analysis of Sect Development*, „American Sociological Review” 24 (1959) no. 1, s. 3–15.
- Wilson B.R., *Religious Sects. A Sociological Study*, London 1970.
- Wilson B.R., *Sects and Society*, London 1978.

Witczyk H., *Paraklet Duchem Nowego Przymierza (J 14, 15-17)*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) nr 1, s. 77-91.

Zumstein J., *Le processus de relecture dans la littérature johannique*, „Etudes Théologiques et Religieuses” 78 (1998) núm. 2, s. 161-176.

Streszczenie

Artykuł ma na celu analizę postaci Ducha Parakleta w mowach pożegnalnych Jezusa w J 13 – 17 w perspektywie antropologicznokulturowej i socjologicznej. Analizy te zostały poprzedzone przedstawieniem wyników współczesnych badań nad tożsamością i funkcją Parakleta w czwartej Ewangelii prowadzonych metodą historyczno-krytyczną. W perspektywie antropologicznokulturowej zostało wykazane, że Duch Paraklet w J 13 – 17 jawi się jako Pośrednik (Broker), który ma być reprezentantem i kontynuatorem misji Jezusa po Jego powrocie do Ojca. Natomiast przy użyciu modeli socjologicznych Bryana Wilsona i Mary Douglas zastosowanych do J 13 – 17 została ukazana aktywność Ducha Parakleta w introwersjonistycznej wspólnotcie Janowego Kościoła.

Słowa kluczowe mowy pożegnalne Jezusa J 13 – 17, Paraklet, pneumatologia, socjologia, podejście socjologiczne, podejście antropologicznokulturowe

Summary

The Spirit Paraclete in Jesus' farewell discourses (John 13 – 17) from social-scientific and sociological perspectives

The article aims at analyzing the figure of the Spirit Paraclete in Jesus' farewell discourses in John 13 – 17 in a social-scientific and sociological perspectives. We preceded this task by presenting the results of research regarding the identity and function of the Paraclete in the Fourth Gospel in contemporary historical-critical exegesis. In a social-scientific aspect, we showed the figure of the Spirit Paraclete in John 13 – 17 as a Broker who is to be the representative and continuator of the mission of Jesus after his return to the Father. Using the sociological models of Bryan Wilson and Mary Douglas,

we analyzed the five statements of Jesus in John 13 – 17 to show the activity of the Spirit Paraclete in the introversionist community of the Johannine Church.

Keywords Jesus' farewell discourse John 13 – 17, Paraklete, pneumatology, sociology, social-scientific approach

„Duch Prawdy
doprowadzi was do całej prawdy”

Hermeneutica et Judaica 9

doi: [http://dx.doi.org/
10.15633/9788374389426.04](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426.04)

Anna Maria Wajda¹
ORCID: 0000-0002-0005-0652

Gołębica jako symbol Ducha Świętego

Kenoza Ducha Świętego jest jeszcze większa od dobrowolnego, zbawczego uniżenia się Syna Bożego. Chrystus – Syn Boży – w tajemnicy swojego Wcielenia przyjął z Maryi ciało ludzkie i stał się prawdziwym człowiekiem. Człowiek zaś od momentu stworzenia różni się od innych istot żywych tym, że nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże: „A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, 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, 26–27)². Natomiast Duch Święty, gdy się objawia, opisywany jest za pomocą odwołania do postaci zwierzęcia – gołębic (por. Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 32), a nawet konglomeratu zjawisk towarzyszących ruchowi powietrza czy reakcji spalania, bo tekst biblijny mówi o szumie

¹ Anna Wajda, dr inż. nauk rolniczych i dr nauk teologicznych, pracownik Instytutu Nauk Biblijnych UPJPII w Krakowie.

² Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty biblijne podano za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia), opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000⁵.

wiatru i językach ognistych (por. Dz 2, 2–3). Jego osoba (hipostaza), podobnie jak w przypadku Boga Ojca, jest niewidoczna. Obecność Ducha Świętego możemy poznać po owocach Jego działania, na co wskazuje w swoich listach św. Paweł (por. m.in. Rz 8, 2–26; 1 Kor 2, 10–15; Ga 5, 22–23). W niniejszym opracowaniu, jak sygnalizuje jego tytuł, podjęta zostanie próba zastanowienia się nad tym, co mogło stać u podstaw tego, że Duch Święty został przywołany w opisie teofanii podczas chrztu Jezusa w Jordanie jako gołębnica. W związku z tym w kolejnych podpunktach zostaną zaprezentowane następujące kwestie. Jako pierwsze omówione będą zagadnienia dotyczące biologii tego ptaka oraz jego znaczenia w otoczeniu człowieka na przestrzeni dziejów, bo niewątpliwie już w antyku rola gołębnicy, w porównaniu do innych ptaków udomowionych i hodowanych przez człowieka, była szczególna. Był to bowiem ptak kultowy. W niektórych religiach zyskał także miano posłańca niebios i towarzysza bogów. Stanowił również symbol cnót godnych pożądania przez ludzi, był ponadto źródłem smacznego mięsa oraz przydatnego w uprawie roli i garbarstwie naturalnego nawozu. Informacje te nie tylko w swoisty sposób wprowadzą i naświetlą tło biblijnych wzmianek o gołębnicy, lecz także pozwolą zrozumieć, dlaczego zarówno dziś, jak i w przeszłości, ludzie fascynowali się gołębnicami, z jakiego powodu darzyli je szacunkiem, podziwiali oraz czerpali radość z ich obserwacji i hodowli. Kwestie te będą składać się przede wszystkim na krótki zarys historii hodowli gołębnicy w starożytnym Izraelu. Omówiona zostanie także symbolika i znaczenie religijne gołębnicy w obszarze basenu Morza Śródziemnego. Następnie na kanwie tych biblijnych i kulturowych wzmianek o gołębnicy podjęta zostanie próba ukazania przesłanek, które najprawdopodobniej wpłynęły na wybór postaci gołębnicy jako symbolu (metafory, obrazu) zstępującego Ducha Świętego.

Historia hodowli i charakterystyka zoologiczna gołębnicy

Gołąb domowy (*Columba livia* f. *domestica*) należy do rzędu gołębnicy (*Columbiformes*), liczącego około 300 gatunków. Jego

przodkiem jest gołąb skalny (*Columba livia*), którego zasięg występowania obejmuje północną Europę (od duńskich Wysp Owczych, przez Sztetlandy, Irlandię, Nowe Hybrydy i Wyspy Kanaryjskie), skaliste wybrzeża i wyspy Morza Śródziemnego, Bliski i Daleki Wschód, aż po Japonię oraz północną Afrykę. Ze względu na rozległy zasięg występowania tego gatunku pod wpływem różnych warunków środowiska powstały jego liczne podgatunki i odmiany geograficzne, które krzyżując się sobą, dają płodne potomstwo. W związku z powyższym przyjmuje się, że gołębie udomowiono w różnych miejscach na obszarach ich występowania, a jednym z ważniejszych była szeroko rozumiana strefa śródziemnomorska. Specjaliści zajmujący się historią domestykacji tego gatunku wskazują zwłaszcza na wschodnie rejony Morza Śródziemnego, Azję Mniejszą oraz na południe kontynentu azjatyckiego, czyli na tereny dzisiejszego Iranu, Afganistanu, Pakistanu oraz Indii. Dzięki domestykacji gołębie uzyskały wiele nowych cech. Obecnie szacuje się, że powstało 850 ras tych ptaków, które różnią się wielkością, kształtem ciała, wysokością nóg, długością szyi, naroślami skórnymi i upierzeniem³.

Gołębica skalnego (*Columba livia*) charakteryzuje słabo zaznaczony dymorfizm płciowy. Barwa jego upierzenia jest na ogół szaro-siną z następującymi odcieniami barw: głowa w całości jasno-szaro-niebieska, szyja ciemno-szaro-niebieska z metalicznym połyskiem zielonym i czerwonym, grzbiet szary, pióra pokrywowe skrzydeł jasno-szaro-niebieskie z dwoma czarnymi pasami, nadogonie białe, brzuch ciemnopopielaty, ogon jasno-szaro-niebieski z ciemnoszarą lub czarną pręgą na końcach sterówek. Dziób ciemnoniebieski, tęczęwka oka czerwono-pomarańczowa, nogi malinowoczerwone. Jak wskazuje sama nazwa tego gatunku, żyje on na skalistych wybrzeżach, w pobliżu ścian skalnych z niszami i jaskiniami, w których urządza swoje gniazda. Zamieszkuje też gliniaste urwiska o krajobrazie stepowym lub tereny nad rzekami, sporadycznie suche tereny pustynne. Omija natomiast zwarte obszary leśne. Wiedzie on osiadły tryb życia i gniazduje w koloniach.

³ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, Warszawa 2005, s. 255–257.

Żywi się pokarmem roślinnym, zwłaszcza nasionami⁴ i zielonymi częściami roślin uprawnych, jak i dziko rosnących⁵. W skład jego pożywienia wchodzi także ślimaki bez muszli, owady i dżdżownice. Natomiast źródłem mikroelementów jest dla niego glina, wapno, zaprawa murarska czy słona ziemia. Gołębie skalne zamieszkujące oazy żywią się nasionami roślin pustynnych. Na poszukiwanie pożywienia ptaki te wylatują wcześniej rano gromadą, liczącą zazwyczaj około 100 osobników⁶.

Gołąb skalny jest bardziej płochliwy niż inne dzikie gołębie. Ma charakterystyczny kołyszający chód i choć biega jak wszystkie gołębie słabo, to w poszukiwaniu pokarmu może chodzić bez znużenia przez wiele godzin. Chętnie wchodzi do wody, nie tylko po to, aby zaspokoić pragnienie, lecz także by brodzić i kąpać się w niej. Osiąga prędkość lotu do 100 km na godzinę⁷. Lęgi odbywa trzy, cztery razy w roku, a dwa złożone jaja wysiadują na przemian obydwój rodzice. Samica nocą, a samiec w ciągu dnia. Po 16–18 dniach lęgną się młode, typowe gniazdowniki – ślepe, nieopierzone i bezradne. Po czterech tygodniach wylatują z gniazda i usamodzielniają się⁸.

Znamienne dla gołębi jest to, że oboje rodzice w pierwszym tygodniu życia piskląt karmią je tzw. ptasim mleczkiem, czyli wydzieliną z wola, powstającą pod wpływem działania hormonu, jakim jest prolaktyna.

⁴ Budowa anatomiczna wola gołębi charakteryzuje się tym, że składa się ono z dwóch kieszeni, w których połknięte w całości ziarno ulega zmiękczeniu. Dlatego ptak ten musi dużo pić: zanurza dziób w wodzie i zasysa ją, jak przez rurkę. Zwykle zaspakaja pragnienie w kilka sekund i odlatuje. Natomiast w roztrąceniu nasion w żołądku pomagają połknięte wraz z ziarnem kamyki. Por. F. Sauer, *Ptaki lądowe*, przekład i adaptacja E. Turyn i B. Urbańska, Warszawa 1995, s. 94 (Leksykon Przyrodniczy).

⁵ Por. S. Péterfi, *Hodowla gołębi*, przeł. K. Urbański, Warszawa 1977, s. 48; A. Lasota-Moskałewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 255–256.

⁶ Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, przeł. A. Różańska, Warszawa 2012, s. 6–7.

⁷ W czasie „lotu ucieczkowego”, pozwalającego umknąć przed drapieżnikiem może rozwijać prędkości nawet do 185 km/h. Pojedynczy osobnik może ją osiągnąć w locie nurkowym ze złożonymi skrzydłami. Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 7.

⁸ Por. M. Huszcz, *Gołębie*, Warszawa 1990, s. 6–7.

Po upływie tego czasu młode otrzymują coraz więcej rozmiękczo-nych ziaren. Rodzice karmią je jeszcze przez kolejnych dziesięć dni, od chwili gdy młode opuszczą gniazdo⁹.

Domestykacja gołębia jest uzasadniana przez badaczy w różny sposób. Jedna z hipotez opiera się na poglądzie, że gnieźdzące się w rozpadlinach i załomach skalnych, pieczarach i ruinach gołębie skalne (*Columba livia*) były chętnie łowione przez starożytnych myśliwych, bowiem stanowiły źródło smacznego mięsa. Podbierali oni także z gniazd pisklęta, których hodowla prowadzona w zamknięciu doprowadziła z czasem do uzyskania form udomowionych gołębia. Dodać warto, że jako pierwsze prawdopodobnie zauważone i udomowione zostały trafiające się stosunkowo często wśród gołębi skalnych osobniki białe lub bardzo jasne, jednak bez cech albinotycznych¹⁰.

Zakłada się, że ten sposób udomowienia gołębi skalnych rozpoczął się prawdopodobnie w dwunastym tysiącleciu przed Chr. Powyższą hipotezę potwierdza znalezisko archeozoologiczne z terenu Izraela. W grocie Hayonim, znajdującej się w zachodniej Galilei, odkryto obok kości ludzkich także kości gołębi, które datowane są na okres neolitycznej kultury natufijskiej (10,5 – 8,5 tys. lat przed Chr.).

Z kolei hipoteza synantropii należy do jednych z najstarszych prób wyjaśnienia przyczyn domestykacji gołębi skalnych. Sformułował ją w 1805 roku Johann Matthäus Bechstein, w 1973 roku potwierdził Brian Carey Goodwin, a w 1994 Norbert Benecke. Mówi ona o tym, że towarzyszenie człowiekowi dawało tym ptakom możliwość łatwiejszego zdobywania pokarmu. Do udomowienia gołębi skalnych doszło zatem w czasie, kiedy ludzie przechodzili z koczowniczo-myśliwskiego trybu życia na osiadło-rolniczy. Wówczas dzikie gołębie skalne nie tylko zaczęły trzymać się w bliskości pól uprawnych, obsiewanych różnymi gatunkami zbóż, lecz także gnieździć się w rozsypujących się, starych domostwach ludzkich, zbudowanych z gliny zmieszanej ze słomą. Rychło też ludzie spostrzegli, że można wybudować dla

⁹ Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 7.

¹⁰ Por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, Warszawa 1987, s. 246; M. Huszcz, *Gołębie*, dz. cyt., s. 5, 7.

gniazdujących gołębi imitujące skały pomieszczenia z licznymi półkami i zagłębieniami, rozpoczynając tym samym proces domestykacji gołębia skalnego.

Ciekawa jest również tzw. hipoteza świątynna domestykacji omawianego gatunku. Związana jest ona z tym, że w naturalnych siedliskach występowania gołębia skalnego – skalne wybrzeża z jaskiniami i góry – znajdowały się miejsca kultu niektórych bóstw, które poprzez swą architekturę zapewniały tym ptakom bezpieczne miejsca lęgowe oraz dostęp do pokarmu, jaki stanowiły resztki składanych w ofierze zbóż i chleba¹¹.

Specyficzna wersja hipotezy świątynnej udomowienia gołębia skalnego wiązana jest również z Sumerami, którzy pod koniec czwartego tysiąclecia przed Chr. stworzyli wysoko rozwiniętą cywilizację w południowej Mezopotamii. Ten starożytny lud nieznanego pochodzenia osiedlił się w dorzeczu Eufratu i Tygrysu, budując m.in. wysokie wieże w formie piramid schodowych (zikkuraty), na szczycie których znajdowały się świątynie. Zikkuraty budowane z suszonych na słońcu cegieł doskonale nadawały się do gniazdowania gołębi skalnych, zapewne już wtedy częściowo udomowionych. A to z kolei przypuszczalnie sprawiło, że w kulturze Sumerów i ludów Bliskiego Wschodu utrwaliło się przekonanie, iż gołębie są ptakami świętymi.

Udomowienie i oswojenie gołębia skalnego, jak już zostało wcześniej powiedziane, niekoniecznie musiało mieć miejsce jedynie w Mezopotamii, w dorzeczu Tygrysu i Eufratu, ale także na innych terenach Bliskiego Wschodu, co zdają się potwierdzać rysunki i prymitywne figurki gołębi odkrywane w ruinach starożytnych miast na terenie Syrii i Egiptu. Nie jest wykluczone, że do udomowienia gołębia doszło także na Wyżynie Irańskiej oraz w Indiach czy Chinach. Nie można też wykluczyć możliwości udomowienia gołębi przed erą neolityczną, a więc w czasie, w którym ludzie nieustannie przynosili się z miejsca na miejsce w poszukiwaniu pożywienia. Plemiona zajmujące się myślistwem mogły bowiem hodować gołębie w klatkach, jako pewnego

¹¹ Przywołane w niniejszym opracowaniu hipotezy domestykacji gołębia skalnego podano za: H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 7.

rodzaju rezerwuuar pożywienia. Być może najpierw zabierano odpowiednio odchowane młode gołębie ich rodzicom do siedzib ludzkich, tak jak to czynią mieszkańcy lasów tropikalnych z pisklętami papug, a następnie rozpoczęła się ich systematycznie prowadzona hodowla i selekcja. Być może udomowienie gołębia skalnego miało miejsce w świątyniach, gdzie ptaki te chętnie się gnieździły. Prawdopodobnie drogi do jego udomowienia były różne. Ciągłe przebywanie w bliskości człowieka powodowało zmiany w eksterierze udomawianych zwierząt. Natomiast świadoma selekcja, celowe krzyżowanie, wykorzystywanie samorzutnych mutacji doprowadziły do powstania wielu odmian udomowionych gołębi, a w konsekwencji wielu ras, znacznie różniących się od gołębia skalnego.

Jednym z ośrodków wczesnego udomowienia gołębi był Egipt w okresie Starego Państwa (XXVII–XXII wiek przed Chr.¹²). Ptaków tych używano w kraju nad Nilem przeważnie w celach pocztowych¹³, co potwierdzają starożytny reliefy na tablicach kamiennych oraz malowidła. Gołębie wyraźnie można też rozpoznać na przedstawieniach zagród dla bydła w mastabie Gem-ni-kei, datowanych na około 2300 rok przed Chr. Również spis majątkowy jednej z „oaz solnych”¹⁴,

¹² Niniejsze ramy czasowe za: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 2: D–H, red. nac. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1995, s. 198.

¹³ Używanie gołębi do przekazywania wiadomości opiera się na silnym u nich instynkcie powracania do rodzinnych gołębników, nawet z odległości 100–150 km. W celu lepszego wyćwiczenia tej naturalnej umiejętności gołębie trenuje się od pierwszego miesiąca życia. Sprawia to, że jako dorosłe latają z szybkością kilometra na minutę. Przeciętny zasięg lotu gołębia pocztowego wynosi 100 km, a u wybitnych pocztowców może dochodzić nawet do 1000 km. Po drodze ptak ląduje tylko w razie wyczerpania swych sił, wskutek pragnienia i głodu, by wypocząć nocą. Największe niebezpieczeństwo dla gołębia pocztowego powracającego do rodzinnego gniazda (gołębnika) stanowią drapieżne ptaki i burze. Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 256.

¹⁴ We wspomnianych oazach uprawiano drzewa owocowe, hodowano zwierzęta, produkowano natron, czyli tzw. sodę naturalną używaną do mumifikacji zwłok, oraz sól. Minerale ty to pozyskiwano zwłaszcza w okolicy Wadi an-Natrum. Por. *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 4: M–P, red. nac. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1996, s. 405.

pochodzący prawdopodobnie z około 2100 roku przed Chr., wymienia te ptaki i pozwala wnioskować o upowszechnieniu ich hodowli lub wykorzystywaniu gołębi w kraju nad Nilem w tym czasie. Z kolei gołębie jako ptaki ofiarne znaleziono w komorze grobowej datowanej na 1500 rok przed Chr. Natomiast z czasów Ramzesa III (1184–1153 przed Chr.) pochodzą przedstawienia gołębi posłańców wypuszczanych przez kapłanów. Warto zauważyć, że trzy gołębie przedstawione na malowidle mają kolorowe całe skrzydła, zaś jeden tylko lotki. Być może hodowlę gołębi nad Nilem rozpowszechnili Hyksosi, którzy opanowali ten kraj około XVII wieku przed Chr. Byli oni w części Semitami i w pewnej części Hurytami z Mezopotamii i Syrii. Mogli przywieźć z sobą znad Tygrysu i Eufratu gołębie, które służyły im do przekazywania wiadomości. Po wypędzeniu Hyksosów z Egiptu¹⁵ faraonowie dalej posługiwali się gołębią pocztą¹⁶. Ptaki te były szybszymi posłańcami niż piechurzy i jeźdźcy, dlatego za ich pomocą rozsyłano wiadomości o koronacjach i uroczystościach na dworze faraonów. Również starożytni egipscy marynarze zabierali gołębie na pokłady swych statków. Dzięki nim przesyłali wiadomości o swoim powrocie. O pochodzeniu tych ptaków z hodowli pozwala ponadto wnioskować jądłospis starożytnych Egipcjan, w skład którego wchodziły m.in. pieczone gołębie¹⁷. Sugerowana niepewność, czy chodzi w przywołanych wyżej przypadkach o zwierzęta dzikie, czy już udomowione wynika z faktu, że w starożytnym Egipcie dzikie turkawki (*Streptopelia turtur*) występowały masowo, zwłaszcza w zimie, gdyż są to ptaki wędrowne, co pozwalało na ich odławianie i niewątpliwie spowalniało proces domestykacji gołębi skalnych. Dopiero w Nowym Państwie (lata 1551–1070 przed Chr.), a zwłaszcza za panowania Ptolemeusza (306–30 rok przed Chr.) upowszechniła się hodowla gołębi

¹⁵ W 1550 r. przed Chr. Ahmose I pokonał Hyksosów i rozpoczął w Egipcie rządy XVIII dynastii. Por. T. Podgórski, *Słynni faraonowie: Ramzes XIII i inni*, Kraków–Nowy Sącz 2019, s. 85–87.

¹⁶ Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 10.

¹⁷ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 257.

jako źródła smacznego mięsa i nawozu potrzebnego do użyźniania pól oraz garbowania skór¹⁸.

Ciekawą informacją jest również to, że miejsca do hodowli gołębi domowych urządzano w Egipcie w winnicach. Natomiast z II wieku przed Chr. pochodzą informacje o istnieniu w kraju nad Nilem zawodu hodowcy gołębi. Jego obecności niewątpliwie wymagały duże hodowle gołębi, które – jak podają źródła – mogły w owym czasie liczyć nawet do pięciu tysięcy ptaków¹⁹.

Innym miejscem domestykacji gołębi, jak już wspomniano, była Azja Mniejsza, zwłaszcza teren dzisiejszych Libanu i Syrii, który pod koniec drugiego tysiąclecia przed Chr. stanowił terytorium Fenicji. Związane to było zapewne z tym, że Fenicjanie uważali tego ptaka za symbol Asztarte, bogini płodności i miłości. W pierwszym tysiącleciu przed Chr., wraz z ekspansją kolonizacyjną, którą podjął ten lud, kult Asztarte i poświęconego jej gołębia rozszerzył się na kraje wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Potwierdzają to wykopaliska archeologiczne, zwłaszcza na Cyprze, gdzie przy świątyniach poświęconych bogini miłości i płodności odkryto gołębniki o charakterystycznej konstrukcji przeznaczone do hodowli „świętych gołębi”. Podobny kult tych ptaków rozwinął się także w starożytnej Asyrii, państwie położonym w północnej Mezopotamii, z centrum w okolicy obecnego Mosulu. Wzmiankowane są one również w legendzie asyryjskiej o Semiramidzie, córce bogini Derketo, która została przez nią urodzona i porzucona w szczerym polu, gdzie żywiły ją gołębie i pasterze. Została potem królową Asyrii. Jednak po klęsce wojennej poniesionej przez Asyryjczyków, gdy syn Semiramidy nastawał na jej życie, zmieniła się w gołębia i odleciała ze stadem tych ptaków²⁰.

¹⁸ Nawóz gołębi zawiera 5% azotu, 2,25% fosforu, 2,7% wapnia oraz 30,8% substancji organicznej i znakomicie nadaje się do przygotowania gleby pod uprawę warzyw dyniowatych (melonów, ogórków). Por. H. Schmidt, *Gołębica. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 11.

¹⁹ Por. H. Schmidt, *Gołębica. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 10–11.

²⁰ Por. S. Péterfi, *Hodowla gołębi*, dz. cyt., s. 11–12; S. Borowicz, *Paphiaequ columbae – święte ptaki Cypru*, w: *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszevska, Kielce 2006, s. 21.

W Aszkelonie, świętym mieście Derketo, jak podają starożytne źródła, trzymano liczne stada świętych, białych gołębi, które uosabiały córkę bogini-ryby – Semiramidę. Ptaki te hodowano także w Hierapolis, gdzie znajdował się kultowy posąg Atargatis z gołębiem na głowie oraz w innych ośrodkach kultu jej fenicko-kananejskiej odpowiedniczki, którą z kolei w okresie hellenistycznym utożsamiano z Afrodytą w obszarze basenu Morza Śródziemnego²¹. Służyły do tego specjalne gołębniki, których wygląd znamy z zachowanych do naszych czasów wotywnych kolumbariów. Co więcej, na Cyprze gołębie były na tyle święte, że jeśli zostało się wtajemniczonym w misteria ku czci Afrodyty, to pod żadnym pozorem nie wolno było ich zabijać i spożywać ich mięsa. Tyko kapłani mogli ofiarować bogini prawdziwego ptaka. Inni składali jedynie wota w postaci terakotowych wyobrażeń gołębi²².

Jak już wcześniej wspomniano, omawiając tzw. hipotezę świątynną domestykacji gołębia skalnego, w obszarze dorzecza Tygrysu i Eufratu przypisuje się ten proces Sumerom²³. Potwierdzają to także pisemne świadectwa z początku trzeciego tysiąclecia przed Chr. Jedno z nich mówi o kapłanie Gudea, który ofiarował gołębie bogini Bau. Natomiast na okres pomiędzy 2334 z 2279 rokiem przed Chr. datowane są psalmy pokutne zawierające opisy gołębników. Na dobrą znajomość zachowania gołębi wskazuje również postrzeganie szybkości lotu tych ptaków jako symbolu chwały królów sumeryjskich czy obrazu uciekających wrogów. Płochliwość gołębi uchodziła z kolei za synonim lęku bogini ukrywającej się przed wrogami. Gołębie wykorzystywano ponadto jako pomoc do orientacji w terenie. Swoiste świadectwo o tym daje babiloński *Epos o Gilgameszu*, w którym znajduje się opis potopu ze wzmianką o wypuszczaniu gołębia, jaskółki i kruka, czyli ptaków uposażonych przez naturę w bardzo dobry zmysł orientacji²⁴. Gołębie

²¹ Por. *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 2016, kol. 70–71.

²² Por. S. Borowicz, *Paphiaequae columbae – święte ptaki Cypru*, dz. cyt., s. 21–22.

²³ Udomowili oni również turkawki, ale ich domestykacja nie była pełna.

²⁴ *Epos o Gilgameszu*, red. A. Serwa, W. Kot, przeł. A. Lange, Sandomierz 2010, s. 51.

były także towarzyszami babilońskiej bogini Isztar. Była ona boginią miłości cielesnej i płodności. Do przejawów jej kultu należała prostytucja sakralna i religijne kastracje. Natomiast syryjska bogini Asztarte posługiwała się gołębiami w celu wymiany miłosnej korespondencji z Baalem²⁵. Gołębie uważano również za pośredników między danym bóstwem a wiernymi²⁶.

W V wieku przed Chr. gołębie były znane w Atenach. Uważano je za ptaki święte, zwłaszcza rasy o białych piórach, i hodowano w świątyniach poświęconych bogini Afrodycie. Okoliczności, w jakich białe gołębie trafiły z Syrii do Grecji, opisuje Herodot (484–428 przed Chr.). Według niego Asyryjczycy, Babilończycy i Presowie przywozili je do Aten razem z posążkami bogini, której te ptaki były poświęcone. Gołębie wykorzystywano także do szybkiego przekazywania wiadomości o wynikach igrzysk sportowych lub wieści z wypraw wojennych i handlowych²⁷.

Za pośrednictwem Greków gołąb domowy rozpowszechnił się po całej ówczesnej Italii. Wzmianki starożytnych pisarzy rzymskich pozwalają wnioskować o powszechności ich hodowli. Marek Terencjusz Warron, żyjący na przełomie II i I wieku przed Chr., w trzecim tomie swojej pracy pt. *Rerum rusticarum* (O gospodarstwie rolnym), opisuje chów gołębi za swoich czasów. Rozróżnia gołębie polne, gołębie skalne i gołębia półdzikiego, który powstał ze skrzyżowania gołębia skalnego z gołębiami domowymi. Z jego pracy dowiadujemy się także, że ptaki te trzymano zarówno w małych gospodarstwach, jak i w dużych fermach, gdzie znajdowały się gołębniki przeznaczone do hodowli nawet pięciu tysięcy gołębi. Omawia on wychów tych ptaków, żywienie, tucz²⁸ i użytkowanie, przytacza nawet ich cenę rynkową. Podaje także,

²⁵ W Starym Testamencie Asztarte nazywa się Aszerą, którą uważano za żonę Baala i łączono jej kult ściśle z kultem tego bóstwa. Por. *Praktyczny słownik biblijny*, dz. cyt., kol. 69.

²⁶ Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 10–11.

²⁷ Por. S. Péterfi, *Hodowla gołębi*, dz. cyt., s. 12; M. Huszcz, *Gołębie*, dz. cyt., s. 4.

²⁸ Zagadnienie tuczu gołębi wiąże się zwłaszcza z rasami mięsnymi, które cechuje szybkie tempo przybierania masy mięśni i tłuszczu, szybki wzrost piskląt, duża masa

że gołębie pocztowe służyły do przekazywania wiadomości o wynikach wyścigów konnych, o zwycięstwach gladiatorów oraz do wysyłania zaproszeń. Inny pisarz rzymski – Pliniusz Starszy (23–79 po Chr.) w swej *Naturalis historia* (Historia naturalna) drobiazgowo opisuje chów gołębi. Charakteryzuje między innymi hodowlę gołębi pocztowych, podkreślając, że w niektórych ważnych wypadkach używano ich do przesyłania wiadomości lub poleceń i jako przykład podaje oblężenie miasta Mutiny (dziś Modeny) w 43 roku przed Chr., którego obrońca – Decimus Brutus – wysyłał do konsula listy przymocowane do nóg tych ptaków. Pozostając w zakresie tematyki militarnej, warto także dodać, że legiony rzymskie dysponowały specjalnymi wozami, na których transportowano gołębniki z gołębiami pocztowymi. Ptaki te służyły bowiem podczas działań wojennych do szybkiego przekazywania wiadomości. Przewoźne gołębniki instalowano również na statkach, w tym na kutrach rybackich, z których wysyłano gołębie z wiadomością o pojawieniu się ławic ryb²⁹.

Spośród gatunków należących do rodziny gołębiowatych oswojono lub udomowiono także sierpówkę, zwaną też synogarlicą turecką (*Streptopelia decaocto*). Jej hodowla powszechna była w starożytnym Izraelu, bowiem Hebrajczycy wykorzystywali ją jako ptaka ofiarnego, nadającego się na żertwę miłą Bogu³⁰. Warto dodać, że synogarlice różni to od gołębi skalnych, że gnieźdzą się na drzewach. Ptaki te charakteryzuje smukła i zgrabna sylwetka. Długość ich tułowia wynosi 30–35 cm. Upierzenie mają szare w różnych odcieniach, skrzydła i ogon brązowe, a na szyi wyraźny, czarny półksiężyc³¹.

końcowa (800–1200 g) i znaczna wydajność mięsna. Obecnie hodowane rasy gołębi mięsnych charakteryzuje brak zdolności latania oraz ozdób. Zabija się je w 28–35 dniu życia, gdy osiągną wagę 600–800 g. Ich mięso uchodzi za bardzo smaczne. Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 256.

²⁹ Por. S. Péterfi, *Hodowla gołębi*, dz. cyt., s. 12–13, 132; A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 256–257.

³⁰ Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 258.

³¹ Por. M. Huszcz, *Gołębie*, dz. cyt., s. 6.

Symbolika i znaczenie religijne gołębi w obszarze basenu Morza Śródziemnego

Hodując gołębie w gołębnikach, zaobserwowano, że ptaki te chętnie żyją gromadnie, ale równocześnie monogamicznie łączą się w pary i towarzyszą sobie nieustannie, często aż do śmierci. Zauważono, iż czule odnoszą się nawzajem do siebie, „całują się” dzióbkami w głowy i szyje, a samczyk często karmi samicę. Widać to zwłaszcza w okresie wiosenno-letnim, kiedy samiec rozpoczyna zaloty. Demonstruje on wtedy wybrance wszystkie swe wdzięki i zdolności taneczno-akrobatyczne³², gruchając przy tym czule i zachęcająco³³. Obserwacja ta sprawiła, że na całym Bliskim Wschodzie, a potem także w Grecji i Rzymie, gołębie stały się symbolami miłości. Co więcej, samczyk, stanowczo zapędzający samiczkę znudzoną wysiadywaniem jaj z powrotem do gniazda, zaczął uchodzić za symbol szczytnych cnót małżeńskich. Przez to gołębie stały się atrybutami bogiń miłości i płodności, takich jak babilońsko-asyryjska Isztar, kananejsko-fenicka Asztarte, grecka Afrodyta i rzymska Wenus³⁴. Zaowocowało to tym, że we wszystkich świątyniach dedykowanych tym bóstwom hodowano gołębie, preferując zwłaszcza osobniki o białym upierzeniu³⁵.

Od najdawniejszych czasów uważano gołębie za symbol wszystkiego, co boskie i dobre. „Boskość” tych zwierząt zrodziła się niewątpliwie na kanwie następującej zależności – skoro w jaskiniach oraz grotach

³² U tokujących gołębi skalnych (*Columba livia*) jest to charakterystyczny lot z klaskaniem, który ma zaimponować samicy. Samiec wzbija się w powietrze i 3–5-krotnie uderza o siebie skrzydłami nad plecami, co daje charakterystyczny dźwięk. Następnie ślizga się w powietrzu przez kilka kolejnych metrów z wysoko podniesionymi skrzydłami. Z kolei tokujący na ziemi samiec kręci się wokół osi pionowej, grucha i od czasu do czasu krótko uderza skrzydłami o siebie. Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 31.

³³ Por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, dz. cyt., s. 246; M. Huszcz, *Gołębie*, dz. cyt., s. 5, 7.

³⁴ Por. W. Kopaliński, *Opowieści o rzeczach powszednich*, dz. cyt., s. 246.

³⁵ Por. S. Kobieltus, *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 103.

skalnych mieszkają bogowie i równocześnie gnieźdzą się w nich gołębie, to ptaki te muszą być miłe bogom i pozostawać pod ich szczególną opieką. Dlatego, aby zapewnić sobie przychylność bogów, zaczęto te ptaki dokarmiać. Dzięki temu z czasem nabrały one zaufania do ludzi, oswajały się i wreszcie udomowiły, co nastąpiło prawdopodobnie pod koniec epoki kamienia łupanego we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego³⁶. Jak sygnalizowano w poprzednim podrozdziale, taką drogę domestykacji gołębi określa się mianem hipotezy świątynnej.

Do innych przyczyn, które doprowadziły do czczenia gołębia jako ptaka świętego, należy zaliczyć dużą płodność tych ptaków, zwłaszcza gołębi skalnych (100 dorosłych gołębi może dać rocznie do 250 młodych), równouprawnienie płci w zachowaniach rozrodczych oraz delikatność i czułą opiekę nad potomstwem³⁷.

Starożytna wiedza przyrodnicza wyróżniała następujące cechy gołębi: prostotę, miłość, łagodność, nieskazitelność, czystość, ale także naiwność. Obserwując zgodne i pokojowe usposobienie tych ptaków, sugerowano nawet, że nie mają one żółci³⁸.

Biblijne wzmianki o gołębiach

Pierwsza biblijna wzmianka o gołębiu pojawia się w Księdze Rodzaju (8, 8–12) w perykopie opisującej potop. Stanowi ona wyraźne odwołanie do charakterystycznego dla tych ptaków, zwłaszcza dla gołębi skalnych (*Columba livia*), zmysłu orientacji w terenie, wykorzystywanego przez te zwierzęta do znalezienia drogi powrotnej do miejsc gnieźdzenia się czy do gołębników, co zachodzi w przypadku gołębi hodowanych przez człowieka, a będących potomkami wymienionego wyżej gatunku. Biblia nie jest podręcznikiem zoologii i nie rozróżnia

³⁶ Por. *Album gołębi pocztowych i rasowych*, red. T. Kisiel, Katowice 2006, s. 7.

³⁷ Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 8.

³⁸ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 229.

pomiędzy gołębiem skalnym i domowym, podaje jedynie, że chodzi o gołębicę (hebr. *jônāh*³⁹): „Potem wypuścił z arki gołębicę, aby się przekonać, czy ustąpiły wody z powierzchni ziemi” (Rdz 8, 8)⁴⁰. Ptak ten został wypuszczony z arki jako drugi, przed nim do rozeznania sytuacji wykorzystany został kruk, który również posiada dobrze rozwinięty zmysł orientacji w terenie⁴¹.

³⁹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1: *Słownik hebrajsko-polski* א – ז, red. nauk. wyd. pol. P. Dec, przeł. K. Madaj i in., Warszawa 2008, s. 381 (Prymasowska Seria Biblijna).

⁴⁰ Zachowanie Noego jest typowym zachowaniem starożytnych marynarzy, stosowanym w celu znalezienia suchego lądu. Por. Pliniusz, *Hist. Nat.* VI, 24.83 (Gajusz Pliniusz Sekundus, *Historia naturalna*, t. 1: *Kosmologia i geografia*, Księgi II–VI, red. nauk. I. Mikołajczyk, Toruń 2017, s. 463). Takich żeglarzy miał na pokładzie Utnapisztim. Noe nie ma takiej specjalistycznej ekipy, ma do pomocy jedynie najbliższą rodzinę, co sugeruje, że może liczyć tylko na pomoc Boga. Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1 – 11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2013, s. 398 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, t. 1, cz. 1).

⁴¹ Bardzo przydatne w odtworzeniu kontekstu kulturowego i ocenie oryginalności biblijnej perykopy o potopie jest jej porównanie z odpowiednimi fragmentami mezopotamskiego *Eposu o Gilgameszu*. W nim również jest mowa o wypuszczaniu ptaków w celu zorientowania się w sytuacji. Wymienia się tutaj gołębia, jaskółkę i kruka. Wszystkie te ptaki charakteryzuje doskonale rozwinięty zmysł orientacji w terenie, dlatego były one wykorzystywane przez starożytnych żeglarzy, jako „przyrządy nawigacyjne”, pozwalające dotrzeć do lądu. Potwierdza to między innymi *Epos o Gilgameszu*, w którym czytamy:

„A gdy nadszedł siódmy dzień,
Wypuściłem gołębia, dałem mu polecieć –
Poleciał gołąb – i powrócił,
Że nie znalazł miejsca – powrócił.
Wypuściłem jaskółkę, dałem jej polecieć.
Poleciała jaskółka, powróciła,
Że nie znalazła miejsca – powróciła –
Wypuściłem kruka, dałem mu polecieć.
Poleciał kruk – i widział opadanie wód –
Kruk je, brodzi, kracze, nie powraca,

Wypuściłem z arki wszystko – odprawiłem ofiarę” (*Epos o Gilgameszu*, red. A. Serwa, W. Kot, przeł. A. Lange, Sandomierz 2010, s. 51).

W eposie mezopotamskim opisującym podobną sytuację jest mowa o wypuszczeniu trzech różnych ptaków, a tym, który nie wraca, gdyż znalazł suchy łąd, jest kruk. Należy przypuszczać, że trzykrotne przywołanie w tekście biblijnym gołębia – zaliczanego do ptaków czystych, w przeciwieństwie do nieczystego kruka – jest zamierzonym zabiegiem redakcyjnym autora. Kontrast ten jest widoczny nie tylko na poziomie zasygnalizowanego biblijnego podziału zwierząt na czyste i nieczyste, ale także w odniesieniu do wyglądu tych ptaków⁴². Kruki cechuje bowiem czarne upierzenie, zaś w odniesieniu do gołębi trzeba podkreślić, że preferencje hodowlane starożytnych skłaniały się wyraźnie w kierunku posiadania osobników o białych piórach.

Pismo Święte ukazuje nam także przedstawicieli rodziny gołębiowatych (*Columbiformes*) jako zwierząt przeznaczonych na żertwę miłą Bogu. W Księdze Rodzaju taka ofiara wzmiankowana jest w opisie przymierza, jakie Bóg zawarł z Abrahamem: „Wtedy Pan rzekł: «Wybierz dla Mnie trzyletnią jałowicę, trzyletnią kozę i trzyletniego barana, a nadto synogarlicę i gołębicę»” (Rdz 15, 9). Przekład Biblii Tysiąclecia, przywołując tutaj nazwę „synogarlica”, odsyła myśl czytelnika do gatunku gołębia, który był dobrze znany mieszkańcom terenów biblijnych, ponieważ pierwotny zasięg jego występowania obejmował południowo-wschodnią część basenu Morza Śródziemnego. Nomenklatura zoologiczna określa tym terminem synogarlicę turecką (*Streptopelia decaocto*), zwaną także sierpówką⁴³. W Izraelu dogodne miejsce do gniazdowania znajdował ten gatunek w dolinie Jordanu, a z czasem w wyniku synantropizacji zaczął się gnieździć w miastach, w tym w Jerozolimie⁴⁴. Trzeba jednak zaznaczyć, że tekst hebrajski przywołuje tu hebrajskie słowo *ttôr*, które jest onomatopeją i niemalże jednoznacznie wskazuje na inny gatunek gołębia, a mianowicie turkawkę

⁴² Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1 – 11...*, dz. cyt., s. 397–398.

⁴³ Por. F. Sauer, *Ptaki łądowe*, dz. cyt., s. 96.

⁴⁴ Por. F.S. Bodenheimer, *Animal Life of Palestine. An Introduction to the Problems of Animal Ecology and Zoogeography*, Jerusalem 1935, s. 171.

(*Streptopelia turtur*)⁴⁵. Jest to gatunek wędrowny i letni gość w Izraelu, bo jego obecność na tym terenie odnotowuje się od kwietnia⁴⁶.

Powyższa informacja z kolei mocno koresponduje z tłem przyrodniczym Pieśń nad Pieśniami, gdzie czytamy: „Na ziemi widać już kwiaty, nadszedł czas przycinania winnic, i głos synogarlicy już słyhać w naszej krainie” (Pnp 2, 12)⁴⁷. Pozwala ona między innymi dosyć dokładnie określić czas (porę roku, miesiąc), w jakim rozgrywają się opisywane wydarzenia. Co więcej, w tekście oryginalnym niniejszego cytatu również występuje hebrajski termin *ttôr*, który należałoby raczej tłumaczyć jako „turkawkę”, a nie „synogarlicę”. Poniższe wyjaśnienie niewątpliwie będzie w pewnym stopniu uzasadnieniem niniejszej propozycji.

Hebrajska nazwa turkawki w swoisty sposób pokazuje, że ludzi w starożytności cechowała doskonale rozwinięta zdolność obserwacji. Musieli oni bowiem zauważyć, że samiec tego gatunku gołębia w okresie godowym przywabia samiczkę charakterystycznym „turr-turr-turr”. Poza nim jest milczący i nie rzuca się w oczy. Zwykle ukrywa się wśród liści, nie jest jednak zbyt bojaźliwy. Z kolei wspomniana wyżej sierpówka w czasie toków oznacza teren trzysylabowym odgłosem „gru-gruu-gru” z akcentem na drugą sylabę. Co więcej, dorosłe sierpówki posiadają na karku czarną pręgę, obramowaną na białą, przez co łatwo odróżnić je od turkawek, które jej nie mają⁴⁸.

Trzeba również dodać, że przekład Septuaginty (LXX) oddaje hebrajski termin *tôr* za pomocą greckiego słowa τρυών, oznaczającego

⁴⁵ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2: *Słownik hebrajsko-polski ט – ת. Słownik aramejsko-polski*, red. nauk. wyd. pol. P. Dec, przeł. K. Madaj i in., Warszawa 2008, s. 644 (Prymasowska Seria Biblijna).

⁴⁶ Por. F.S. Bodenheimer, *Animal Life of Palestine...*, dz. cyt., s. 171; P. France, *An Encyclopedia of Bible Animals*, Tel Aviv 1986, s. 54.

⁴⁷ Cytat za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. 4, Poznań–Warszawa 1984.

⁴⁸ Por. *Ptaki Europy. Przewodnik obserwatora i wskazówki do identyfikacji*, red. D. Mitchell, przeł. J. Czekał, Warszawa 2003, s. 107, 130; F. Sauer, *Ptaki lądowe*, dz. cyt., s. 96–97.

turkawkę⁴⁹. Dzięki temu pozostaje on wierny tekstowi oryginalnemu. Natomiast hebrajski termin *gôzāl*, także występujący w cytacie wymieniającym zwierzęta, które Abraham ma złożyć w ofierze (Rdz 15, 9), oznacza „młodego ptaka”, w tym również „młodego gołębia” przeznaczonego na żertwę miłą Bogu⁵⁰.

W związku z powyższym nasuwa się kilka pytań, którym byłoby warto poświęcić kiedyś więcej uwagi. Po pierwsze, czy autorzy biblijni, mimo że używali jednego terminu *tôr*, rozróżniali pomiędzy tymi dwoma gatunkami gołębi przynależącymi do rodzaju *Streptopelia*? Po drugie, jeśli założymy, że synogarlica była gatunkiem, który starożytni Izraelici oswoili⁵¹, to w jakim stopniu ten fakt wskazuje, że właśnie ten przedstawiciel rodziny gołębiowatych był przedmiotem ofiar, a nie turkawka, o której świadczy onomatopieczna nazwa hebrajska użyta w przepisach liturgicznych odnoszących się do tej kwestii? Dlaczego szerszy kontekst niektórych perykop, odniesiony do współczesnej wiedzy ornitologicznej na temat omawianych gatunków, pozwala wskazać, którego gołębia miał na myśli autor biblijny?

W Księdze Kapłańskiej i Księdze Liczb zawarte są z kolei szczegółowe uwagi na temat rodzaju i sposobu składania ofiar z gołębi (patrz: Kpł 1, 14; 5, 7–10; 12, 6; 14, 22. 30; 15, 29; Lb 6, 10). Jedna z nich mówi o tym, że ptaki te stanowiły przede wszystkim ofiarę składaną przez ludzi ubogich: „Jeżeli zaś ktoś jest tak ubogi, że nie może przynieść owcy, to jako ofiarę zadośćuczynienia za grzech, który

⁴⁹ Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965, s. 369.

⁵⁰ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, dz. cyt., s. 173; G. Cansdale, *Animals of Bible Lands*, Sydney–Toronto–Auckland–Cape Town 1970, s. 170.

⁵¹ Zwierzę oswojone to takie, które zatraciło właściwy dla gatunku dystans między nim a człowiekiem, czy też agresję wobec niego. Brak dystansu objawia się np. tym, że zwierzę nie ucieka, pozwala się karmić, głaskać, nie gryzie. Oswajanie i wydanie potomstwa w niewoli to pierwszy etap domestykacji. O udomowieniu można bowiem mówić dopiero, gdy po wielu pokoleniach oswojenia i rozrodu w niewoli i pod kontrolą człowieka (m.in. selekcji) pojawiają się u zwierząt nowe cechy dziedziczne, zwane cechami udomowieniowymi. Por. A. Lasota-Moskalewska, *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, dz. cyt., s. 16–19.

popęłnił, przyniesie dwie synogarlice albo dwa młode gołębie dla Pana, jednego jako ofiarę przebłągalną, drugiego jako ofiarę całopalną” (Kpł 5, 7). Ofiarowały je także ubogie kobiety na znak oczyszczenia po porodzie: „Jeżeli zaś ona jest zbyt uboga, aby przynieść baranka, to przyniesie dwie synogarlice albo dwa młode gołębie, jednego na ofiarę całopalną i jednego na ofiarę przebłągalną. W ten sposób kapłan dokona przebłągania za nią, i będzie oczyszczona” (Kpł 12, 8). Do tej starotestamentowej tradycji nawiązuje Ewangelia wg św. Łukasza, gdzie czytamy o Józefie i Maryi, którzy w wyznaczonym ku temu czasie przybyli do Świątyni w Jerozolimie, aby wywiązać się z tego obowiązku: „Mieli również złożyć w ofierze parę synogarlic albo dwa młode gołębie, zgodnie z przepisem Prawa Pańskiego” (Łk 2, 24).

Sposób składania ofiar z gołębi również został w Biblii szczegółowo opisany: „Kapłan przyniesie go do ołtarza, ukręci mu główkę i zamieni go w dym na ołtarzu. Krew jego wycisnie na ścianę ołtarza. Potem oddzieli jego wole wraz z piórami i wyrzuci je na popielisko, na wschód od ołtarza. Następnie kapłan naderwie jego skrzydła, jednak nie oddzielając ich całkowicie, i zamieni w dym na ołtarzu, na drwach leżących na ogniu. To jest całopalenie, ofiara spalana, miła woń dla Pana” (Kpł 1, 15–17; por. także Kpł 5, 8–10)⁵².

Powyższe wzmianki o ofiarach z gołębi pokazują, że zapotrzebowanie na te ptaki było w Izraelu bardzo duże. W związku z tym w pobliżu Jerozolimy budowano specjalne gołębniki⁵³. Wychodowane w nich gołębie sprzedawano następnie na straganach i stołach handlowych w przedsiönku Świątyni Jerozolimskiej. Potwierdzeniem takiego stanu

⁵² Por. R.A. Sikora, *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 193–203.

⁵³ U Józefa Flawiusza (Bell. Iud. V, 12, 2) czytamy, że koło Góry Oliwnej w Jerozolimie znajdowała się skała zwana Gołębnikiem. Były w niej prawdopodobnie wykute nisze przeznaczone do hodowli gołębi. Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. i kom. J. Radożycki, Warszawa 2016, s. 346. Natomiast w es-Sûg koło Tel Sandahanah, w Araq el-Emir i Petrze odkryto gołębniki przeznaczone do masowej hodowli tych ptaków. Szacuje się, że liczyły one nawet do dwóch tysięcy otworów lęgowych. Por. Z. Kaperka, *Przetwórstwo zwierzęce*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L.W. Stefaniak, Poznań–Warszawa–Lublin 1973, s. 496.

rzeczy jest zapis w Nowym Testamencie, mówiący o przepędzeniu świątynnych handlarzy przez Jezusa: „I przyszedli do Jerozolimy. Wszedłszy do świątyni, zaczęli wyrzucać tych, którzy sprzedawali i kupowali w świątyni, powywracał stoły tych, co zmieniali pieniądze i ławki sprzedawców gołębi” (Mk 11, 15; por. Mt 21, 12; J 2, 14, 16).

Biblijne perykopy odwołują się także do wyglądu i zachowania gołębi. Dla przykładu w Psalmie 68, 15 czytamy: „Gdy odpoczywali między zagrodami trzody, skrzydła gołębiczy srebrem się lśniły, a jej pióra zielonkawym odcieniem złota”. Z kolei w Psalmie 55, 7 do zobrazowania tęsknoty za spokojem, jaką daje bliskość z Bogiem, użyto następujących słów: „I mówię sobie: gdybym miał skrzydła jak gołąb, to bym uleciał i spoczął”.

W odróżnieniu od swych sąsiadów Żydzi nie czcili bogini miłości, której atrybutem był gołąb, jednak liczne wzmianki odnoszące się do tego ptaka zawarte w Pieśni nad Pieśniami pokazują, że w kontekście miłości i erotyki odwołania do niego stanowiły popularny motyw literacki. W przywołanej księdze biblijnej używany jest on zarówno w odniesieniu do prezentacji przymiotów oblubienicy, jak i oblubieńca. Rozkochany oblubieniec tak mówi o swej wybrance: „O jak piękna jesteś, przyjaciółko moja, jak piękna, oczy twe jak gołębicę!” (Pnp 1, 15, por. także 4, 1) lub wprost nazywa ją swoją gołąbką: „Gołąbko ma, ukryta w zagłębieniach skały, w szczelinach przepaści, ukazaż mi swą twarz, daj mi usłyszeć swój głos! Bo słodki jest głos twój i twarz pełna wdzięku»” (Pnp 2, 14; por. 5, 2; 6, 9). Również w usta oblubienicy autor tego pięknego poematu wkłada słowa kunsztownego porównania, w którym odwołuje się do tego ptaka: „Oczy jego jak gołębicę nad strumieniami wód. Zęby jego wymyte w mleku spoczywają w swej oprawie” (Pnp 5, 12).

Wzmianki o gołębiu są również częstym motywem literackim w księgach prorockich. U proroków daje się przede wszystkim zauważyć utożsamienie Izraela z gołębiem i jego losem, charakteryzującym się ciągłym umykaniem nieustającym prześladowaniom ze strony wrogów⁵⁴ oraz powracaniem do swego gołębnika pomimo różnorodnych

⁵⁴ Gołębie cechuje szereg przystosowań do obrony przed wrogami. Jednym z nich jest specjalny rodzaj ucieczki. Gołąb, gdy dostrzeże drapieżnika, składa skrzydła

przeciwności. Przykład tego znajdujemy u Izajasza, który tak pisze o Izraelitach wracających z niewoli babilońskiej: „Kim są ci, co lecą jak chmury i jak gołębie do swego gołębnika?” (Iz 60, 8)⁵⁵. Z kolei prorok Jeremiasz tak charakteryzuje tych, którzy w obliczu zagrożenia powinni ratować się ucieczką: „Opuszczajcie miasta i zamieszkajcie wśród skał, mieszkańcy Moabu, stańcie się podobni do gołębic, która się gnieździ na ścianach gardzieli urwiska” (Jr 48, 28; por. Ez 7, 16).

Prorocy nawiązują również do charakterystycznego głosu gołębia, który w języku angielskim jest scharakteryzowany słowem „moan”, oznaczającym „jęczeć”, „stękać”, „lamentować”. Odnosi się to przede wszystkim do wabiącego nawoływania gołębi w gnieździe⁵⁶. Władysław Kopaliniński stwierdza natomiast, że gruchanie samców brzmi jak bolesne jęki duszącego się człowieka⁵⁷. W związku z tym staje się jasne, dlaczego prorok Izajasz wykorzystał to spostrzeżenie do zbudowania

i w specjalnym locie nurkowym, niczym kamień, spada w dół. W skalistym terenie kieruje się w stronę jakiejś szczeliny skalnej, zaś w zadrzewionym w środek korony najbliższego drzewa. Stwierdzono także, że chociaż poszczególne gołębie latające w stadzie rzadziej przeszukują wzrokiem okolice, uzyskują w nim wyższy stopień bezpieczeństwa. Zbiorowa czujność w grupie jest wyższa, bowiem wiele oczu widzi więcej. Dlatego gołębie w stadzie zauważają drapieżnika, np. jastrzębia, z większej odległości, co daje im możliwość wcześniejszej ucieczki. Por. B. Szczepanowicz, A. Mrozek, *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007, s. 175; H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁵ W pozabiblijnej symbolice judaistycznej przykładem utożsamiania gołębicą z narodem wybranym – Izraelem, jest następujący opis zawarty w apokryficznej 4 Księdze Eздраsza: „Panujący Panie, w wszelkiego lasu ziemi i wszystkich jego drzew wybrałeś jedną winnicę, i z całego okręgu ziemi wybrałeś sobie jedno wolne miejsce, i z wszystkich kwiatów świata wybrałeś sobie jedną lilię, i z wszystkich głębin morza napelniłeś sobie jedną rzekę, i z wszystkich miast wybudowanych poświęciłeś sobie Syjon, i z wszystkich stworzonych ptaków mianowałeś sobie jedną gołębicę, i z wszystkiego bydła stworzonego upatrzyłeś sobie jedną owcę, i z wszystkich rozmnożonych narodów nabyłeś sobie jeden naród i dałeś temu ludowi, którego zapragnąłeś, uznane przez wszystkich prawo” (4 Ezd 5, 23–27) – S. Mędala, *Ewangelia według św. Jana rozdziały 1 – 12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2010, s. 305 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. 4, cz. 1).

⁵⁶ Por. H. Schmidt, *Gołębie. Poradnik hodowcy*, dz. cyt., s. 11.

⁵⁷ Por. W. Kopaliniński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 99.

następującej wypowiedzi: „Jak pisklę jaskółcze, tak kwilę, wzdycham jak gołębicą. Oczy me słabną, patrząc ku górze. Panie, cierpię ucisk: Stań przy mnie!” (Iz 38, 14). Deutero-Izajasz z kolei pisze tak: „Wszyscy ryczymy jak niedźwiedzie i jak gołębie ciągle jęczymy. Spodziewaliśmy się prawa, ale go nie ma, i wybawienia, ale dalekie jest od nas” (Iz 59, 11). Do głosu gołębi odwołuje się także prorok Nahum: „Piękność została obnażona, usunięta, jej służebnice lamentują jak kwilące gołębicę i biją się w piersi” (Na 2, 8).

Ponieważ zaobserwowano, że gołębie dobierają się w pary i tworzą zgodne stadła, zaczęto je uznawać za symbol czystości i powściągliwości. W takim kluczu trzeba zapewne interpretować pouczenie, które Jezus kieruje do swoich uczniów: „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie!”

Liczne biblijne wzmianki o przedstawicielach rodziny *Columbiformes* wynikają nie tylko z wykorzystywania tych ptaków jako zwierząt ofiarnych, lecz także z wnikliwej obserwacji ich zachowań, wykorzystywanych w charakterze motywu literackiego. Znajomość życia gołębi wpłynęła również na powstanie bogatej symboliki związanej z tym ptakiem. Przejęła ją tradycja związana z Nowym Testamentem, która wpisała go w treść ewangelicznych pouczeń, a przede wszystkim powiązała z Duchem Świętym. Dlatego ostatniej z zasygnalizowanych kwestii poświęcony zostanie kolejny podrozdział niniejszego opracowania.

Zstąpienie Ducha Świętego pod postacią gołębicę

Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa w postaci gołębicę (gr. περιστέρα⁵⁸) podczas Jego chrztu w Jordanie (por. Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Łk 3, 21–22; J 1, 29–34) jest elementem teofanii – objawienia Jezusa jako Syna Bożego. Wszystkie relacje ewangeliczne są z sobą zgodne

⁵⁸ Grecka nazwa gołębia wskazuje na powiązanie tego ptaka z boginią Isztar, bo dosłownie oznacza „ptak Isztar”. Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, dz. cyt., s. 100.

i mówią o tym ptaku. Różnią się natomiast formułą używaną na określenie Ducha Świętego. W Ewangelii wg św. Marka oraz w Ewangelii wg św. Jana jest mowa o „Duchu” – gr. τὸ πνεῦμα (Mk 1, 10; J 1, 32), u św. Mateusza o „Duchu Boga” – gr. τὸ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ (Mt 3, 16), zaś św. Łukasz używa sformułowania „Duch Święty” – gr. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Łk 3, 22)⁵⁹.

Gołębica, pod której postacią zstąpił Duch Święty, już od pierwszych wieków intrygowała egzegetów; wielu Ojców Kościoła uważało ją za rzeczywistego, żywego ptaka. Większość jednak utrzymywała i do dziś utrzymuje, że chodzi tu tylko o gołębicę pozorną, postać, kształt gołębicę. Roman Bartnicki zaznacza, że starożytni komentatorzy nie rozumieli niniejszej wzmianki o gołębicę dosłownie, lecz poszukiwali jej ukrytego sensu. Na taką interpretację wskazuje sam tekst analizowanej perykopy – obecność przysłówka ὥς (Mk i Łk) lub ὡσεὶ (Mt) każe tu widzieć porównanie. Dlatego też nie można tych słów odczytywać dosłownie, stwierdzając, że Duch Święty ukazał się jako gołębica. Egzegeci, starając się odpowiedzieć, dlaczego Duch Święty przedstawiony jest w tej formie, odwołują się zazwyczaj do pojęcia metafory lub symbolu⁶⁰.

W związku z powyższym Franciszek Mickiewicz w swym komentarzu do Ewangelii wg św. Łukasza stwierdza, iż zstąpienie Ducha Świętego po chrzcie jest aktem, w którym Bóg ukazuje światu, że Jego Syn ma wypełnić dzieło zbawcze⁶¹. Dlatego też w Łukasowym podkreśleniu „cielesnego” charakteru gołębicę nie chodzi o to, że Duch Święty przyjął postać materialną, „wcielając się” w tego ptaka, ale o Jego rzeczywistą działalność. Mamy tutaj zatem do czynienia z obrazowym

⁵⁹ Starotestamentalnymi tekstami, w których Duch otrzymuje miano „Świętego”, są Mdr 1, 5 i Iz 63, 10–11, a wyprowadza się je z faktu Jego uczestnictwa w życiu Boga.

⁶⁰ Por. R. Bartnicki, *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbawczej*, w: *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 102–104.

⁶¹ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1 – 11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2011, s. 232 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. 3, cz. 1).

sposobem mówienia, którego zadaniem jest zilustrowanie rzeczywistości duchowej i przybliżenie jej czytelnikowi poprzez porównanie do rzeczywistości znanej z doświadczenia⁶².

Stąd rodzi się pytanie, dlaczego gołębicą symbolizuje Ducha Świętego. Jest to jedyny przykład takiej symboliki w Nowym Testamencie. Analizowaną wzmiankę o gołębicę egzegeci wiążą zazwyczaj z dwoma starotestamentalnymi obrazami, a mianowicie z unoszeniem się Ducha Bożego nad pierwotnym chaosem przed uporządkowaniem nieba i ziemi (por. Rdz 1, 2), oraz z gołębicą, którą Noe wypuścił z arki, i która po jakimś czasie powróciła, niosąc gałązkę oliwną i zapowiadając tym samym nowe życie po klęsce potopu oraz wybawienie z niszczycielskiego żywiołu (por. Rdz 8, 8–12)⁶³.

Powiązanie zstąpienia Ducha Świętego pod postacią gołębicę z Duchem Bożym unoszącym się nad pierwotnymi wodami (Rdz 1, 2) ma związek z tradycją rabiniczną, która utożsamiała Go z tym ptakiem (por. b. Chag. 15a⁶⁴)⁶⁵. Porównanie tych opowiadań pozwala wyróżnić trzy elementy wspólne. Stanowią je: Duch Boży, woda oraz idea znajdowania się w powietrzu. W związku z tym można wnioskować, że symbol Ducha Świętego jako gołębicę wskazuje na ideę nowego stworzenia. Obraz Ducha Świętego zstępującego niczym gołębicą służy zatem do rekapitulacji w życiu Mesjasza wydarzeń zawartych w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Wzmiankowana tu gołębicą jest więc znakiem budującym wymowną paralelę między początkiem

⁶² Z takim samym obrazowym językiem wypowiedzi spotykamy się w Łukasowym opisie zstąpienia Ducha Świętego na apostołów na kształt widzialnych języków ognia: „I ukazały się im rozdzielone języki na kształt ognia, który usiadł na każdym z nich” (Dz 2, 3).

⁶³ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1 – 11...*, dz. cyt., s. 232.

⁶⁴ b. Chag. 15a = Talmud babiloński, porządek Moed (Święto), traktat Chagiga (Ofiara świąteczna) 15a. Por. *Talmud babiloński. Traktat Chagiga*, tłum. i kom. G. Zlatkes, red. naukowa K. Pilarczyk, wyd. II, Kraków 2010, s. 137–140.

⁶⁵ Por. R. Bartnicki, *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbowczej*, dz. cyt., s. 104–105. Trzeba zauważyć jednak, że tylko nieliczne teksty rabinackie, komentujące Rdz 1, 2, mówią o gołębicę; dużo częściej powraca w nich obraz orła.

czasów – pierwszym stworzeniem, a inauguracją eschatologicznych czasów mesjańskich. Impuls do konstytuowania się stworzenia eschatologicznego stanowi wydarzenie chrztu Jezusa w Jordanie, podczas którego głos z nieba potwierdza, że jest On Synem Bożym posłanym przez Ojca⁶⁶.

Zaproponowana wyżej interpretacja zakłada zatem wyraźną relację między pierwszym stworzeniem, opisanym w Księdze Rodzaju, a stworzeniem drugim, czyli nowym, zainaugurowanym przez Chrystusa⁶⁷. Gołębica zstępująca z nieba na Jezusa oznacza tu początek nowego stworzenia. Na taki wniosek pozwala występowanie swoistej analogii pomiędzy tzw. pierwszym stworzeniem i nowym stworzeniem. Pierwsze stworzenie kreowane jest bowiem pod znakiem Ducha Bożego, który unosi się nad wodami. Podobny obraz widzimy i teraz, Duch Boży pod postacią gołębicy zstępuje na stojącego w wodach Jordanu Jezusa i stanowi znak inauguracji nowego stworzenia, którego zasadą i twórcą jest Mesjasz, napełniony Duchem Świętym. To nowe stworzenie nie dokonuje się w osobie Mesjasza, lecz podobnie jak w Księdze Rodzaju realizuje się „nad wodami”, dając im nową moc uświęcającą. Zatem chrzest w Jordanie oznacza początek misji Chrystusa i początek ery chrześcijańskiej.

Do takiego ujęcia powyższej kwestii w swoisty sposób uprawniają ją teksty biblijne ukazujące eschatologiczną rzeczywistość wylania Ducha na Izrael, którego celem jest przemiana i obdarzenie życiem (Iz 32, 15; Ez 36, 26; Jl 3, 1nn), a także ukonstytuowanie nowego stworzenia i odnowienie wszystkiego (Iz 32, 16; Ps 143, 10). Duch sprawia również, że Izrael na nowo odradza się do relacji z Bogiem (Ez 39, 28–29). Co więcej, Księga Mądrości 11, 24 – 12, 1 ukazuje

⁶⁶ Por. J. Marcus, *Mark 1 – 8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2000, s. 164–166 (The Anchor Bible 27); A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza, rozdziały 1 – 13. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2005, s. 167–168 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. 1, cz. 1).

⁶⁷ Zob. Ap 21, 25: „I rzekł Zasiadający na tronie: «Oto czynię wszystko nowe»”.

Go jako uniwersalną moc Boga, która podtrzymuje i ożywia całe stworzenie⁶⁸.

Natomiast poprzez powiązanie Janowego opisu, ukazującego „Ducha, który jak gołębicą zstępował z nieba i pozostał na Nim” (J 1, 32) z perykopą mówiącą o gołębiczy trzykrotnie wypuszczanej z arki przez Noego obraz ten jawi się nam jako znak nowego przymierza, rozpatrywanego w kategoriach pierwotnego przymierza zawartego w stworzeniu i odnowionego po grzechu poprzez przymierze z Noem, a teraz jeszcze piękniejszego niż było na początku, bo uświęconego ofiarą Baranka Bożego i ożywionego Duchem Bożym. Z tego też powodu ewangeliczna perykopa mówiąca o zstąpieniu Ducha Świętego pod postacią gołębiczy zawiera w sobie odniesienie do radości, jaka następuje po ustąpieniu wód potopu. Koniec potopu to potwierdzenie, że Bóg nadal troszczy się o swoje stworzenie. Symbolem tego jest właśnie powrót do arki ptaka wypuszczonego przez Noego, który niesie w dziobie świeży listek oliwny, znak zwycięstwa życia nad śmiercią i pokoju⁶⁹. Dlatego też gołębicą jest zwiastunem nadziei⁷⁰.

Trzeba dodać, że nie bez znaczenia jest tu wyraźne podkreślenie, że gołębicą przynosi **świeży** listek (Rdz 8, 11). Określenie to wyklucza ewentualność, że mogłaby być to jakaś pozostałość po starym świecie. Jest to znak, że ziemia znowu jest płodna. Potwierdzeniem trwałości tego procesu oraz tego, iż wody potopu z pewnością ustąpiły, jest to, że trzecia z wypuszczonych przez Noego gołębic nie powraca na arkę⁷¹.

Przywołany tu starotestamentowy tekst daje możliwość jeszcze jednej interpretacji. Gołębicą Noego po ustąpieniu wód potopu przyniosła gałązkę oliwną jako znak zakończenia czasu kary (Rdz 8, 11), a zatem była zwiastunem pojednania, pokoju i nowych czasów. Podobnie

⁶⁸ Por. M.S. Wróbel, *Uniwersalizm zbawczej ekonomii: Słowo, Mądrość, Duch*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 134–135.

⁶⁹ Por. S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1 – 12...*, dz. cyt., s. 306.

⁷⁰ Por. *Biblia i jej kultura. Stary Testament*, red. M. Quesnel, P. Gruson, przeł. A. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Ząbki 2008, s. 64.

⁷¹ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1 – 11...*, dz. cyt., s. 399.

gołębicą nad wodami Jordanu zwiastowała koniec czasu oczekiwania i początek zbawienia. Nie niosła już gałązki oliwnej, lecz wskazywała na samego Zbawcę, który jako „prawdziwy Noe” uratuje swój lud od zatracenia. Trudność tej interpretacji polega na tym, że gołębicą Noego nie była symbolem Ducha Świętego, dlatego też interpretacja ta nie wyjaśnia relacji gołębicę do Ducha.

Dystansowanie się od wiązania gołębicę z wód Jordanu z ptakiem z gałązką oliwną wzmiankowanym w Księdze Rodzaju cechuje choćby Xaviera Léona-Dufoura, który sugeruje, że najprawdopodobniej w analizowanej perykopie nie chodzi o aluzję do gołębicę powracającej na arkę Noego (Rdz 8, 8–12) i stwierdza, iż w Biblii, podobnie jak u licznych poetów, ptak ten może symbolicznie oznaczać miłość. Dlatego też poddaje pod dyskusję, czy wzmianka o niej nie odnosi się raczej do miłości Boga, zstępującej w ten symboliczny sposób na ziemię⁷².

Analizując tekst Mk 1, 10, mówiący o rozwarciu się nieba i zstąpieniu Ducha Świętego, w kontekście wzmianek Rdz 1, 2 i Rdz 8, 9, można stwierdzić, że w jednym i drugim przypadku motyw ten wskazuje na Boże działanie. Można także w tym miejscu próbować wykazać, że wybór gołębicę mógł być motywowany skrypturystycznie (Ps 56, 1; 68, 12–14) jako symbol więzi miłości (w tym wypadku łączącej Ojca i Jezusa). Jednak najbardziej wskazane jest, aby poprzestać na stwierdzeniu, że Marek Ewangelista mówi o gołębicę z tego tylko powodu, iż pragnie przedstawić całe wydarzenie w kategoriach „widzenia”. W przypadku chrztu Jezusa zstąpienie Ducha Świętego wydaje się być zapowiedzią i przygotowaniem do ziemskiej misji głoszenia słowa Bożego. Po preambule „mój Syn umiłowany” następuje wskazanie na Jego autorytet nauczania: „Jego słuchajcie”. Jest jednocześnie potwierdzeniem zapowiedzi Janowej, że Jezus chrzcicę będzie Duchem Świętym: będzie więc udzielał Ducha, którego sam posiada.

Z kolei w Ewangelii wg św. Mateusza (3, 16) można zauważyć przedstawienie kolejności słów: „jak gołębicę” i „zstępującego” w porównaniu

⁷² Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 295.

do paralelnego wersetu u Marka (1, 10). W ten sposób, jak zaznacza Antoni Paciorek, u Mateusza porównanie nie odnosi się do postaci gołębiczy, ale do jej zstępowania i przychodzenia⁷³.

Należy także zwrócić uwagę na występujące w Ewangelii wg św. Łukasza zestawienie chrztu Duchem Świętym i chrztu ogniem: „on [Jan] tak przemówił do wszystkich: «Ja was chrzczę wodą; lecz idzie mocniejszy ode mnie, któremu nie jestem godzien rozwiązać rzemyka u sandałów. On będzie was chrzczył Duchem Świętym i ogniem» (Łk 3, 16). W domyśle występuje tu obok siebie łagodność wiązana z Duchem Świętym zstępującym jakby pod postacią gołębiczy i potęgą ognia, który także jest wiązany z tą Osobą Boską (por. Dz 2, 3). W tradycji biblijnej, i nie tylko, ogień – podobnie jak woda – uznawany był za narzędzie oczyszczenia, uświęcenia, a także ukonstytuowania przymierza i przygotowania do wypełnienia jakiejś misji (por. Rdz 15, 17; Iz 6, 7; Za 12, 10).

W związku z powyższym warto uświadomić sobie również to, że studium wierzeń i praktyk religijnych w obszarze basenu Morza Śródziemnego dostarcza nam przykładu swoistego powiązania gołębi z ogniem. Rzecz dotyczy symbolicznej wymowy czynności kultowej, jaką było gwałtowne spłonienie żywych gołębi w płomieniach ofiarnego stosu. Przywołany obrzęd był znamienny dla kultu niektórych bóstw, a przede wszystkim związanych z nim praktyk misteryjnych, odbywających się w sanktuariach zlokalizowanych we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Charakterystyczny był on zwłaszcza dla obrzędów sprawowanych na Cyprze ku czci Adonisa (króla-kapłana). Zwieńczeniem obchodów ku czci tego boga była bowiem specyficzna ceremonia ofiarowania gołębi. Polegała ona na tym, że ptaki te wypuszczano z klatek w taki sposób, aby na drodze swej ucieczki niespodziewanie wlatywały w płomień ofiarnego stosu i w nim spłonęły. Analogiczne praktyki były również typowe dla Adonidiów obchodzonych w Byblos, w syryjskim Hierapolis, ale także w Tyrze i jego koloniach oraz w cylicyjskim Tarsie. Co więcej, dla cypryjskich

⁷³ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza, rozdziały 1 – 13...*, dz. cyt., s. 167.

Adonidiów charakterystyczne było powiązanie symboliki wody i ognia, bowiem w nich się to bóstwo uobecniało zarówno na płaszczyźnie mitu, jak i obrzędów. W pierwszym dniu misteriiów ku czci Adonisa bóstwo to oddawane było toni wodnej, której władczynią była Afrodyta-Atargatis, czczona w Aszkelonie pod postacią ryby. Natomiast w drugim dniu, dzięki ofierze z gołębi trawionych przez płomień uzyskiwał on boskość i łączył się z Afrodytą Niebiańską. Obrzęd ten jest zatem językiem religijnej metafory Adonisa, na boskość którego wskazuje ulatujące i umierające w płomieniach stado gołębi⁷⁴.

Z synoptycznego opisu wydarzenia chrztu Jezusa w Jordanie wyrażenie wyłania się intencja trynitarna, bowiem Ojciec objawia się w głosie z nieba i proklamuje Syna. Z nieba, siedziby Boga przybywa także Duch Święty. Jest Osobą różną od Jezusa, bo na Niego zstępuje, i zarazem różną od Ojca, bo jest posłany w tym samym czasie, w którym słychać głos z nieba. Co więcej, jest różną Osobą także z tego powodu, że jest widoczny „w postaci cielesnej” (Łk 3, 22).

Biorąc pod uwagę swoiste tło zoologiczne tej biblijnej wzmianki o zstępowaniu Ducha Świętego, w mniemaniu autorki niniejszego opracowania należy dodać, że ptaki z racji umiejętności poruszania się wysoko w powietrzu, w obszarze niedostępnym dla ówczesnych ludzi, musiały być postrzegane jako stworzenia będące bliżej świata bogów. Z tego powodu w wielu religiach starożytnych określone gatunki tych zwierząt (np. orzeł) stały się atrybutami bóstw uranicznych, zwłaszcza solarnych i lunarnych. Postrzegano je także jako pośredników między światem bogów i ludzi oraz zwiastunów ważnych wydarzeń. Funkcję taką spełniały również gołębie. Dla przykładu, w Egipcie, jednym z elementów ceremonii intronizacji faraona było wypuszczenie gołębi, które miały lecieć we wszystkich kierunkach, by zwiastować to zdarzenie. Również swoistą intronizację, w czasie której przywoływany jest także ten gatunek ptaka, jako symbol Ducha Świętego, stanowi wydarzenie chrztu Jezusa w Jordanie, podczas którego głos z nieba potwierdza, że jest On Synem Bożym posłanym przez Ojca.

⁷⁴ Por. S. Borowicz, *Paphiaequ columbae – święte ptaki Cypru*, dz. cyt., s. 15–19.

Podsumowanie

Gołębica niezaprzeczalnie jawi się jako przedstawiciel fauny jak najbardziej odpowiedni na symbol Ducha Świętego. Jak inne ptaki, przekracza ona barierę między niebem a ziemią, ale tylko jej przypisano tak szeroki wachlarz znaczeń pozytywnych. Jej symbolika pozbawiona jest ambiwalencji. Nigdy nie utożsamiano jej z czymś złym. Spośród licznych biblijnych odniesień do tego ptaka jedynie prorok Ozeasz przedstawia gołębia jako przykład naiwności i głupoty: „Efraim jest jak gołąb naiwny i głupi: wzywają Egipt, idą do Asyrii” (Oz 7, 11).

Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa 1965.
- Album gołębi pocztowych i rasowych*, red. T. Kisiel, Katowice 2006.
- Bartnicki R., *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbowczej*, w: *Verbum caro factum est. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Tomasza Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. R. Bogacz, W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 99–109.
- Biblia i jej kultura. Stary Testament*, red. M. Quesnel, P. Gruson, przeł. A. Domańska-Gruszka, A. Loba, P. Tomczak, Ząbki 2008.
- Bodenheimer F.S., *Animal Life of Palestine. An Introduction to the Problems of Animal Ecology and Zoogeography*, Jerusalem 1935.
- Borowicz S., *Paphiaequ columbae – święte ptaki Cypru*, w: *Zwierzę jako sacrum w pradziejach i starożytności*, t. 2, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Kielce 2006, s. 11–23.
- Cansdale G., *Animals of Bible Lands*, Sydney–Toronto–Auckland–Cape Town 1970.
- Epos o Gilgameszu*, red. A. Serwa, W. Kot, przeł. A. Lange, Sandomierz 2010.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990.
- France P., *An Encyclopedia of Bible Animals*, Tel Aviv 1986.
- Huszcz M., *Gołębie*, Warszawa 1990.

- Kapera Z., *Przetwórstwo zwierzęce*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L.W. Stefaniak, Poznań–Warszawa–Lublin 1973, s. 49–502.
- Kobielus S., *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1: *Słownik hebrajsko-polski*, א – ז, red. nauk. wyd. pol. P. Dec, przeł. K. Madaj i in., Warszawa 2008 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2: *Słownik hebrajsko-polski* ז – ת. *Słownik aramejsko-polski*, red. nauk. wyd. pol. P. Dec, przeł. K. Madaj i in., Warszawa 2008 (Prymasowska Seria Biblijna).
- Kopaliński W., *Opowieści o rzeczach powszednich*, Warszawa 1987.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Lasota-Moskalewska A., *Zwierzęta udomowione w dziejach ludzkości*, Warszawa 2005.
- Lemański J., *Księga Rodzaju, rozdziały 1 – 11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, t. 1, cz. 1).
- Marcus J., *Mark 1 – 8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 2000 (The Anchor Bible, 27).
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana, rozdziały 1 – 12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. 4, cz. 1).
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza, rozdziały 1 – 11. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2011 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. 3, cz. 1).
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 2: *D–H*, red. nac. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1995.
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 4: *M–P*, red. nac. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1996.
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Mateusza, rozdziały 1 – 13. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. 1, cz. 1).

- Péterfi S., *Hodowla gołębi*, przeł. K. Urbański, Warszawa 1977.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia), opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2000⁵.
- Ptaki Europy. Przewodnik obserwatora i wskazówki do identyfikacji*, red. D. Mitchell, przeł. J. Czekaj, Warszawa 2003.
- Sauer F., *Ptaki lądowe*, przekład i adaptacja E. Turyn i B. Urbańska, Warszawa 1995 (Leksykon Przyrodniczy).
- Schmidt H., *Gołębie. Poradnik hodowcy*, przeł. A. Różańska, Warszawa 2012.
- Sikora R.A., *Rytuał składania ofiar w Starym Testamencie*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 193–203.
- Szczepanowicz B., Mrozek A., *Atlas zwierząt biblijnych. Miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków 2007.
- Wróbel M.S., *Uniwersalizm zbawczej ekonomii: Słowo, Mądrość, Duch*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 134–135.

Streszczenie

Gołębia jest przedstawicielem fauny biblijnej jak najbardziej odpowiednim na symbol Ducha Świętego. Jak inne ptaki, przekracza ona barierę między niebem a ziemią, ale tylko jej przypisano tak szeroki wachlarz znaczeń pozytywnych. Jej symbolika pozbawiona jest ambiwalencji. Nigdy nie utożsamiano jej z czymś złym. Spośród licznych biblijnych odniesień do tego ptaka jedynie prorok Ozeasz przedstawia gołębia jako wzór naiwności i głupoty: „Efraim jest jak gołąb naiwny i głupi: wzywają Egipt, idą do Asyrii” (Oz 7, 11). Pierwsza wzmianka o tym ptaku znajduje się w Księdze Rodzaju. Zgodnie z biblijną historią (Rdz 8, 11), po potopie Noe wypuścił gołębicę, aby znalazła ziemię; wróciła, niosąc świeżo zerwany liść oliwny, znak życia po potopie i nowych początków. Odtąd gołębicę uważano za zwiastun pokoju oraz symbol nadziei. W systemie ofiarniczym Prawa Mojżeszowego gołębie i synogarlice były jedyne ptakami, które można było składać jako akceptowalne ofiary ze względu na postrzeganie ich jako zwierząt czystych (Rdz 15, 9, Kpł 12, 6, Łk 2, 24). Były też często kupowane i używane przez tych, których nie było stać na jedną z droższych ofiar, jak na przykład na jagnię bez skazy (Kpł 5, 7). W Starym

Testamencie gołębica i synogarlica są również używane jako poetycki symbol czystości, łagodności i łaski (np. Pnp 1, 15; Ps 68, 13; Ps 55, 6). Uwzględniając całą tę symbolikę gołębicy z opowieści i nauk Starego Testamentu, trzeba zauważyć, że zstąpienie Ducha na Jezusa w postaci gołębicy podczas chrztu w Jordanie było nie tylko publiczną manifestacją boskości Chrystusa, potwierdzeniem Jego namaszczenia, lecz także ukazaniem związku między Jego służbą a tym, co ukazywały poprzednie symbole tego ptaka (Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3, 22; J 1, 32). W Jezusie znalazło wypełnienie wiele cech charakterystycznych dla wcześniejszej biblijnej symboliki gołębicy, ponieważ jest On: Księciem Pokoju (Iz 9, 6), obietnicą nowego życia (2 Kor 5, 17), czystą i doskonałą ofiarą za grzechy (Hbr 10, 14–24). Gołębica symbolizuje zatem Ducha Świętego, wypełnienie się Pisma Świętego przez życie i posługę Jezusa oraz pokój, czystość i przebłaganie za grzechy.

Słowa kluczowe Duch Święty, symbol, gołębica

Summary

Dove as a symbol of the Holy Spirit

The biblical fauna is offering an undeniably suitable symbol of the Holy Spirit – a dove. Like other birds it is able to cross the border between heaven and earth. But it is the only one being assigned with a wide range of positive meanings. Its symbolism is lacking any ambivalence. It was never identified or symbolize any bad reality. Within numerous biblical references to this bird only the prophet Hosea is presenting it as a template of naivety and stupidity: Ephraim also is like a silly dove without heart: they call to Egypt, they go to Assyria (Ho 7:11). This bird is first mentioned in the Book of Genesis. According to the biblical story (Gen 8:11), a dove was released by Noah after the flood in order to find land, she was came back carrying a freshly plucked olive leaf, a sign of life after the Flood and new beginnings. From then on, the dove was regarded as a harbinger of peace and the symbol of hope. In the sacrificial system of the Mosaic law doves and turtledoves were the only birds that could be offered as acceptable sacrifices because of their perceived purity (Gen 15:9, Lev 12:6, Luke 2:24). They were also often purchased and used by those who could not afford one of the more expensive offerings, such as a spotless lamb

(Lev 5:7). In the Old Testament the dove and the turtledove are also utilized as a poetically symbol of purity, gentleness and grace (e.g. Cant 1:15; Ps 68:13; Ps 55:6). Taking all of these symbolism of the dove from Old Testament stories and teachings, for the Spirit to descend upon Jesus in the form of a dove at His baptism was not only public display of Christ's divinity, a confirmation of His anointing and also showing a connection between His ministry and previous symbols of the dove (Matt 3:16, Mark 1:10, Luke 3:22, John 1:32). Jesus would fulfill much of the earlier symbolism of the dove in the Holy Scripture because He is: the Prince of Peace (Is 9:6), the promise of new life (2 Cor 5:17), the pure and perfect sacrifice for sin (Heb 10:14-24). The dove therefore symbolizes the Holy Spirit, the fulfillment of Scripture through the life and ministry of Jesus, and the peace, purity and propitiation for sin.

Keywords Holy Spirit, symbol, dove

„Duch Prawdy
doprowadzi was do całej prawdy”

Hermeneutica et Judaica 9

doi: [http://dx.doi.org/
10.15633/9788374389426.05](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426.05)

ks. Tomasz Białoń¹

ORCID: 0000-0003-3865-7772

Znaczenie stopniowego uzdrowienia niewidomego w Mk 8, 22–26

Działalność Jezusa dotycząca uzdrowień i czynienia innych znaków jest obficie poświadczona przez wszystkie ewangelie. W ten sposób Jezus potwierdzał i uwiarygodniał swoją misję. W niniejszym artykule przeprowadzona zostanie analiza perykopy znajdującej się w centrum Ewangelii Marka, która ukazuje uzdrowienie niewidomego z Betsaidy (Mk 8, 22–26). Jest ono wyjątkowe wśród wielu uzdrowień przede wszystkim z tego powodu, że nie dokonuje się natychmiast, ale stopniowo, w dwóch etapach. Stawiamy zatem pytanie o powód takiego przedstawienia tego znaku Jezusa, a także o wynikające z tego przesłanie teologiczne.

Pominięta zostanie tutaj szczegółowa analiza historyczno-krytyczna, która jest wystarczająco opracowana i udokumentowana². Po określeniu granic perykopy (delimitacja) wyszczególnione zostaną mniejsze

¹ Kapłan archidiecezji krakowskiej, doktorant w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki UPJPII w Krakowie.

² Zob. E.P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Edinburgh 1869, s. 147–151; C.E.B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge 1959, s. 263–265; T. Bąk, *Guarigione di un cieco (Mc 8, 22–26) nel contesto del Vangelo di Marco*, „Biblical Annals” 8 (2018) no. 3, s. 319–361.

jednostki tekstu (segmentacja), zgodnie z którymi przedstawię własne tłumaczenie perykopy. Następnie przez elementy analizy narracyjnej wyłonione zostaną działania bohaterów epizodu, aby później prześledzić przebieg uzdrawiania niewidomego, ukazując czynności dokonane przez Jezusa i sposób przedstawienia przez ewangelistę procesu odzyskiwania wzroku.

Granice i struktura perykopy Mk 8, 22–26

Nie ma wątpliwości odnośnie do precyzyjnego wytyczenia granic analizowanej perykopy. Biorąc pod uwagę kryterium miejsca, czasu, osób i tematu³, zauważamy, że w 8, 22 następuje zmiana topograficzna (καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδᾶν – „i przyszedł do Betsaidy”). Równocześnie ma miejsce wyraźna zmiana tematu wobec perykopy poprzedzającej (8, 14–21), a także pojawiają się nowe osoby, które nie brały udziału w wcześniejszym wydarzeniu. Perykopa kończy się werselem 26, w którym Jezus kieruje ostatnie pouczenie do uzdrowionego człowieka. Od 8, 27 następuje już zmiana miejsca akcji. Jezus wyrusza ze swoimi uczniami w okolice Cezarei Filipowej, a głównym tematem staje się kwestia opinii na temat Jezusa i wiara w Niego (8, 27–30).

Badaną przez nas perykopę możemy podzielić na sześć jednostek tematycznych: wprowadzenie w wydarzenie (8, 22), działanie Jezusa (8, 23), częściowe uzdrowienie (8, 24), drugie działanie Jezusa (8, 25a), pełne uzdrowienie (8, 25b-d) i zakończenie wydarzenia (8, 26).

We wprowadzeniu pojawia się informacja o przyjsciu Jezusa z uczniami do Betsaidy (8, 22a), następnie o przyprowadzeniu do Niego niewidomego człowieka (8, 22b) oraz prośba o jego uzdrowienie (8, 22c). Działanie Jezusa jest przedstawione bardzo dokładnie, od przyjęcia niewidomego (8, 23a), przez wyprowadzenie go w inne miejsce (8, 23b), posłużenie się śliną (8, 23c), nałożenie rąk (8, 23d), aż po zapytanie o skutek Jego poczynañ (8, 23e). Kolejna część perykopy zawiera

³ Por. R. Bartnicki, K. Klósek, *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków 2014, s. 58–59.

informację o uzdrowieniu i jakości wzroku po czynie dokonanym przez Jezusa (8, 24). Drugie działanie Jezusa ograniczone jest do nałożenia rąk (8, 25a). Ostateczny efekt Jezusowej interwencji przedstawiony jest jako pełne przejrzanie niewidomego (8, 25b), określone jako uzdrowienie (8, 25c), które umożliwiło swobodne używanie wzroku (8, 25d). Wydarzenie kończy się odesłaniem uzdrowionego (8, 26).

Kolejne jednostki perykopy tworzą następującą strukturę: A B C B' C' A⁴. Tak określonym jednostkom odpowiadają następujące wersety: A – 8, 22; B – 8, 23; C – 8, 24; B' – 8, 25a; C' – 8, 25b-d; A' – 8, 26). Zwraca uwagę fakt, że wersety 8, 22 oraz 8, 26 stanowią inkluzję w ten sposób, że w pierwszym z nich jest mowa o przyprowadzeniu (φέρουσιν) niewidomego do Jezusa, natomiast w ostatnim o odesłaniu (ἀπέστειλεν) uzdrowionego.

Tłumaczenie na użytek analizy zostało dokonane z krytycznego wydania *Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle, K. Aland, Stuttgart 2012 (wyd. 28). Zapis graficzny uwydatnia strukturę i odzwierciedla przyjętą segmentację analizowanej perykopy:

Mk 8, 22a	I przychodzą do Betsaidy.
Mk 8, 22b	I przynoszą Mu niewidomego
Mk 8, 22c	i błagają Go, żeby go dotknął.
Mk 8, 23a	I chwyciwszy niewidomego za rękę
Mk 8, 23b	wyprowadził go poza wieś.
Mk 8, 23c	I plunąwszy w jego oczy śliną,
Mk 8, 23d	położywszy na jego ręce
Mk 8, 23e	i pytał go: «Czy coś widzisz?»
Mk 8, 24a	A on, spojrzawszy do góry,
Mk 8, 24b	powiedział: «Widzę ludzi, bo dostrzegam niby drzewa chodzących».
Mk 8, 25a	Potem znowu położył ręce na jego oczy.
Mk 8, 25b	I przejrzał,

⁴ Por. T.B. Bąk, *Guarigione di un cieco (Mc 8, 22–26)...*, dz. cyt, s. 323–324; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26*, Częstochowa 2013, s. 463 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. 2, cz. 1).

Mk 8, 25c	i stał się jak wcześniej;
Mk 8, 25d	wszystko widział jasno.
Mk 8, 26a	I odesłał go do domu,
Mk 8, 26b	mówiąc: «Tylko do wsi nie wstępuj!» ⁵

Po uwyrażnieniu struktury przetłumaczonej perykopy ewangelijnej możemy przejść do analizy narracyjnej tekstu⁶.

Analiza narracyjna perykopy Mk 8, 22–26

Należy wpieryw zauważyć, że opisywane w Ewangelii wydarzenie ma miejsce w Betsaidzie (8, 22a), która określona jest przez narratora jako wieś (8, 23b. 26b). Okolicznością, która doprowadziła ostatecznego uzdrowienia i do odesłania uzdrowionego, było spotkanie Jezusa z osobami, które wstawiały się za niewidomym (8, 22b-c). Ostatecznie powodem interwencji Jezusa jest sytuacja życiowa ślepcy, na którą wskazują interweniujący.

W analizowanym przez nas tekście możemy wyodrębnić trzy rodzaje działań⁷:

1. czynności: *przychodzą* (ἔρχονται) do Betsaidy (8, 22a), *przynoszą* (φέρουσιν) Mu niewidomego (8, 22b), *chwyciwszy* (ἐπιλαβόμενος) niewidomego za rękę (8,2 3a), *wyprowadził* (ἐξήνεγκεν) go poza wieś (8, 23b), *plunąwszy* (πτύσας) w jego oczy (8, 23c), *położywszy* (ἐπιθεῖς) na niego ręce (8, 23d), *położył* (ἐπέθηκεν) ręce na jego oczy (8, 25a); *odesłał* (ἀπέστειλεν) go do domu (8, 26a).

⁵ Podobna segmentacja w: A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1–8, 26*, dz. cyt., s. 463.

⁶ W analizie narracyjnej korzystam ze wskazań zawartych w: J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997, s. 181–223, W. Rakocy, *Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) nr 3, s. 161–168 i S. Szymik, *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49 (1996) nr 2, s. 90–103.

⁷ Według: J. Czerski, *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 189–192.

2. akty wyrażalne słowami: *blagają* (παρακαλοῦσιν – 8, 22c), *pytał* (ἐπηρώτα) go (8, 23d), *powiedział* (ἔλεγεν – 8, 24b), *mówiąc* (λέγων – 8, 26b).

3. akty niewyrażalne słowami: *spojrzawszy* do góry (ἀναβλέψας – 8, 24a), *widzę* (βλέπω – 8, 24b), *przejrzał* (διέβλεψεν – 8, 25b), *stał się* jak wcześniej (ἀπεκατέστη – 8, 25c), *widział* (ἐνέβλεπεν) jasno (8, 25d).

W powyższej klasyfikacji zauważamy, że Jezus jest osobą, która podejmuje ogromną większość czynności (sześć samodzielnie oraz jedną razem z uczniami, czyli łącznie siedem z ośmiu). Obejmują one głównie poszczególne elementy postępowania, zmierzające do przywrócenia wzroku niewidomemu. Działanie pozostałych protagonistów polegało tylko na przyprowadzeniu niewidomego do Jezusa i na wyrażeniu prośby o dotknięcie przyprowadzonego.

W narracji zawarte są cztery akty wyrażone słowami. Dwa z nich to wypowiedzi Jezusa, który za pierwszym razem zadaje pytanie, a za drugim wydaje polecenie. Pozostałe dwa akty werbalne to wypowiedzi innych postaci, również odniesione do Jezusa. Ci, którzy przyprowadzili niewidomego, zwrócili się do Jezusa z błaganem, natomiast sam ślepiec jedyne odpowiada na pytanie Nauczyciela.

Akty niewyrażalne słowami to pięć spojrzeń niewidomego, który doświadcza uzdrawiającego działania Jezusa. Są to akty dokonane za pomocą oczu, które wcześniej były zupełnie nieprzydatne, gdyż nie spełniały swojej roli. Po uzdrowieniu akt widzenia jest skomentowany pięć razy, za każdym razem innym słowem wyrażającym możliwość widzenia.

Całe wydarzenie jest więc skoncentrowane na osobie Jezusa i Jego działaniu na korzyść ślepcy. Działanie pozostałych osób polega na wejściu z Nim w relację i zgodzie na wszystko, co zechce uczynić. Kiedy bierze go ze sobą poza wieś, nie protestują ani nie idą za nimi.

Biorąc pod uwagę udział poszczególnych protagonistów wydarzenia, możemy podzielić tekst na dwie części. Pierwsza część obejmuje początek perykopy (8, 22–23a), druga pozostałą, większą partię materiału (8, 23b–26). Początkowa aktywność miała miejsce w Betsaidzie. Obecni byli tam: Jezus, uczniowie, niewidomy i jego towarzysze. W tej części niewidomy zostaje przyprowadzony do Jezusa przez

ludzi proszących o to, aby go dotknął. Widać tu wiarę osób, które zwracają się do Jezusa, ufając, że ma On moc dokonać uzdrowienia wzroku przez sam dotyk. Nie wiemy nic o wierze ani odniesieniu do Jezusa samego niewidomego. Druga część wydarzenia rozgrywa się poza Betanią, między Jezusem a niewidomym, który stopniowo odzyskuje wzrok. Jezus czyni wobec niego gesty, przez które nawiązuje z nim intymny kontakt (8, 23c–d) oraz werbalną komunikację (8, 23e–24).

Narracja analizowanego tekstu przedstawiona jest w porządku chronologicznym. Jest ona zwięzła, ale zarazem bogata w treść. Tylko raz występuje wymiana słów między Jezusem a uzdrawianym człowiekiem, polegająca na zadaniu pytania o stan zmian w zdolności widzenia przez niewidomego oraz odpowiedzi na zadane pytanie. Szerzej potraktowane jest przedstawienie działania Jezusa, zmierzającego do uzdrowienia, oraz jego skutek dla ślepcy: odzyskanie wzroku. Autor tekstu tworzy układ pięciu poczynań Jezusa, którymi oddziałuje On na przyprowadzonego do niego człowieka, oraz pięciu określeń widzenia przez uzdrowionego po doświadczeniu Jego interwencji.

Czyny Jezusa:

- chwycenie za rękę (ἐπιλαβόμενος – 8, 23a),
- wyprowadzenie (ἐξήνεγκεν – 8, 23b),
- plunięcie w oczy (πτύσας – 8, 23c),
- położenie rąk na niego (ἐπιθείς – 8, 23d),
- położenie rąk na oczy (ἐπέθηκεν – 8, 25a);

Doświadczenie niewidomego:

- spojrzawszy do góry (ἀναβλέψας – 8, 24a),
- widzę (βλέπω – 8, 24b),
- przejrzał (διέβλεψεν – 8, 25b),
- stał się jak wcześniej (ἀπεκατέστη – 8, 25c),
- widział (ἐνέβλεπεν) jasno (8,25d).

Czyny Jezusa

Pierwszym działaniem, którego podejmuje się Jezus, jest chwycenie niewidomego za rękę (ἐπιλαβόμενος)⁸. Jednak w tym momencie dotyk nie przyniósł uzdrowienia, a więc skutku, którego proszący chcieli natychmiast. Oczekiwali od Jezusa jedynie tego, aby go dotknął (ἄψηται) w sposób uzdrawiający. To uchwycenie za rękę jest wyrazem życzliwości wobec ludzi, którzy przychodzą do Niego, oraz okazaniem troski i współczucia dla ślepeca. Jezus nie chce realizować ich pomysłu, ale podejmuje działanie według własnego rozeznania, które doprowadzi niewidomego do pełni uzdrowienia. Wobec świadków Jezus przemawia do niego nie słowem, ale wymową gestu.

Chwycenie za rękę miało na celu okazanie wsparcia podczas drogi do miejsca wybranego przez Jezusa na ostateczne rozstrzygnięcie sytuacji niewidomego. Ewangelista Marek zauważa, że Jezus wyprowadza go (ἐξήνεγκεν) poza Betsaidę, co oznacza, że nie chciał dokonać tego uzdrowienia na oczach świadków⁹. Innym powodem mogła być też niewiara ludzi zamieszkujących miejscowość¹⁰. Nie czyni z tego wydarzenia znaku przeznaczonego dla wszystkich, przez który mógłby zostać odebrany z podziwem i uznaniem¹¹. Wybiera taki sposób obdarowania wzrokiem mężczyzny, który pozwoli mu doświadczyć intymności i głębi dokonującej się w nim przemiany. Jezus nie czyni cudów zawsze i wszędzie, ale dba o okoliczności, które takim działaniom winny towarzyszyć. Odchodzi od gwaru obecnych osób i od spojrzeń wynikających z ciekawości, jaka wiązała się z Jego aktywnością, przekraczającą naturalne zjawiska i możliwości zwykłego człowieka.

Kolejnym czynem Jezusa w procesie uzdrawiania niewidomego było plunięcie mu w oczy (πτύσας). O użyciu śliny przez Jezusa św. Marek

⁸ Por. M.R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, 4 vol., 2004, paragraph 1587 (Accordance electronic ed.).

⁹ Por. R. Cole, *Mark, New Bible Commentary: 21st Century Edition*, ed. D. A. Carson i in., Downers Grove 1994, s. 963 (Accordance electronic ed.).

¹⁰ Por. J.R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 2002, s. 242.

¹¹ Por. A.T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament*, vol. 1, Altamonte Springs: OakTree Software 2001, paragraph 1103 (Accordance electronic ed.).

pisze już w 7, 33, w opisie uzdrowienia głuchoniemego¹². W czasach starożytnych nie był to gest nadzwyczajny, ponieważ ślinę stosowano jako terapeutyczny środek w leczeniu objawów stanów zapalnych oczu, co poświadcza Pliniusz Starszy, a także historia uzdrowienia niewidomego przez Wespazjana, opisana przez Tacyta¹³. Jednak w przypadku działania Jezusa ślina z pewnością nie jest wykorzystana jako lekarstwo, lecz ma znaczenie symboliczne. Po pierwsze, ukazuje ślepcowi, że zbliża się jego uzdrowienie. Po drugie, staje się znakiem bardzo mocnego zbliżenia się Jezusa do człowieka potrzebującego pomocy i dania mu czegoś z siebie. Jezus nie posługuje się znakami, które można byłoby oglądać, ponieważ sam zainteresowany nie zdołałby ich odczytać. Wykorzystuje więc gesty, które ślepiec może poczuć oraz przygotować się na przyjęcie oczekiwanego daru. Potrzebuje kontaktu fizycznego, który oddziałuje na zdrowe bodźce w jego organizmie. Co ciekawe, na określenie oczu Marek posłużył się słowem ὄμματα. Innym słowem mającym to samo znaczenie jest ὀφθαλμοί. W Nowym Testamencie ὄμματα pojawia się tylko dwa razy i tylko na oznaczenie oczu niewidomych (Mk 8, 23c; Mt 20, 34). Staje się więc terminem wyrażającym martwe oczy, które Jezus czyni żywymi oczami (ὀφθαλμοί), służącymi patrzeniu i widzeniu¹⁴.

Po plunięciu w oczy niewidomego Jezus nakłada na niego ręce (ἐπιθεῖς). Nałożenie rąk (5, 23; 7, 32; 8, 23d.25a) czy dotyk Jezusa (1, 41; 3, 10; 5, 27–31; 6, 56; 8, 22c) u Marka pojawia się częściej niż u pozostałych ewangelistów. W Biblii nałożenie rąk zawsze miało ważne

¹² Niektórzy egzegeci sugerują, że podobieństwo między gestami wykorzystanymi przez Jezusa przy uzdrowieniu niewidomego (Mk 8, 22–26) oraz głuchoniemego (Mk 7, 31–37) mogą sugerować, że są to opisy jednego wydarzenia, które później zostały przekazane w dwóch różnych wersjach. Jednak Marek o uzdrowieniu niewidomego po raz pierwszy pisze w 8, 22–26, zatem hipotezę tę uznać trzeba za wątpliwą. Jezus mógł przecież posługiwać się tymi samymi znakami przy różnych uzdrowieniach. Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2007.

¹³ Por. J.R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, dz. cyt., s. 242; A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26*, dz. cyt., s. 465.

¹⁴ Por. T.B. Bąk, *Guarigione di un cieco (Mc 8, 22–26)...*, dz. cyt., s. 334.

znaczenie. W Starym Testamencie wyrażało ono błogosławieństwo, poświęcenie Bogu lub wprowadzenie lewitów w czynności kapłańskie¹⁵. Działanie Jezusa nie jest więc wykonywaniem czynności lekarza, który przez zabiegi medyczne prowadzi do odzyskania zdrowia przez człowieka chorego, ale jest działaniem mocy Bożej, która stopniowo objawia się w życiu niewidomego¹⁶.

Ostatnim działaniem Jezusa na drodze do pełnego uzdrowienia ślepcy było nałożenie na niego (ἐπέθηκεν) rąk¹⁷. To drugie nałożenie rąk zostało przez ewangelistę bardziej sprecyzowane. W 8, 23d notuje tylko sam gest nałożenia rąk (ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας αὐτῷ), natomiast w 8, 25a precyzuje, że swoimi rękami Jezus dotknął jego oczu (ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς). Jak już było wcześniej wspomniane, określając oczy słowem ὀφθαλμοί, ewangelista zwraca uwagę, że po pierwszym dotyku były to już oczy ożywione¹⁸, nie tak jak wcześniej – ὄμματα. Nałożenie rąk jest jedynym powtórzonym gestem, a więc trzeba uznać go za ten akt Jezusa, który jest najważniejszy w całym procesie uzdrowienia. To ostatecznie drugie położenie rąk na oczy jeszcze niedowidzącego człowieka dokonuje pełnego przywrócenia im sprawności widzenia. Możemy zobaczyć tu analogię do uzdrowienia paralytyka (2, 1–12), gdzie pierwaj Jezus odpuścił mu grzechy (2, 5), a dopiero potem dokonał pełnego fizycznego uzdrowienia (2, 11). To dwuetapowe uzdrowienie mogło pełnić podobną rolę w życiu niewidomego: najpierw oczyszczającą dla jego wiary¹⁹, a dopiero później uzdrawiającą.

¹⁵ Por. J.R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, dz. cyt., s. 242.

¹⁶ Por. K. Siwek, *Guarigione di un cieco a Betsaida (Mk 8, 22–26). Lettura sincronica*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) nr 2, s. 130.

¹⁷ Zob. ἐπιτίθημι, w: *Strong's Greek Dictionary of the New Testament*, paragraph 2018 (Accordance electronic ed.).

¹⁸ Uzdrowiany człowiek nie był już wtedy niewidomym, lecz niedowidzącym.

¹⁹ Por. A. Cole, *Mark, New Bible Commentary: 21st Century Edition*, dz. cyt., s. 963.

Doświadczenie niewidomego

Ewangelista Marek posługuje się szeroką gamą terminów wyrażających wzrokową sprawność uzdrowionego przez Jezusa człowieka. Cztery z nich posiadają w sobie rdzeń βλέπ-. Pierwszy to participium ἀναβλέψας, który pojawia się w 8, 24a. Autor Ewangelii posługuje się nim jako narrator, który wskazuje, że niewidomy, odzyskując sprawność widzenia, może podnieść oczy, aby patrzeć²⁰. Słowo ἀναβλέψας pochodzi od czasownika złożonego ἀναβλέπω, składającego się z czasownika βλέπω oraz przedrostka ἀνά. Jako przedrostek może wyrażać powtarzanie, intensywność, odwrócenie; ἀναβλέπω może więc oznaczać: „wznieść wzrok”, „widzieć na nowo”, „widzieć w nowy sposób”, „odzyskać wzrok”. W ten sposób pojawia się sugestia, że mógł on widzieć zanim stracił wzrok²¹.

Czasownik βλέπω pojawia się w odpowiedzi uzdrawianego na pytanie Jezusa: „Czy coś widzisz?” (8, 23e). Następuje relacja człowieka, który odzyskuje wzrok i stara się dokładnie opisać to, co widzi²². Jego wzrok okazuje się mętny, ponieważ, choć dostrzega ludzi, widzi ich bardzo niewyraźnie. To jedyne miejsce, gdzie ślepiec zabiera głos. Uzdrawienie będzie przedstawione przez narratora, a sam zainteresowany nie wypowiada już żadnego słowa. Cała uwaga narracji skupia się na czynnościach odzyskania wzroku (8, 25).

Kolejnym słowem jest διέβλεψεν, które pochodzi od czasownika διαβλέπω składającego się z βλέπω oraz przedrostka διά. Należy do słów bardzo rzadkich, w Nowym Testamencie występuje zaledwie trzy razy (Mt 7, 5; Mk 8, 25; Łk 6, 42). Może przybierać znaczenie: „patrzeć uważnie” lub „patrzeć/widzieć jasno”²³. W pierwszym znaczeniu

²⁰ „Spojrzawszy do góry” będzie pierwszym tłumaczeniem, na jakie wskazuje użyty przedrostek. Por. J. R. Edwards, *The Gospel According to Mark...*, dz. cyt., s. 242; T. B. Bąk, *Guarigione di un cieco (Mc 8, 22–26)...*, dz. cyt., s. 337.

²¹ Odpowiadając na pytanie Jezusa, dotyczące stanu jego wzroku (8, 23e), niewidomy porównuje ludzi do drzew, co sugeruje, że musiał je kiedyś widzieć.

²² Zob. βλέπω, w: *Strong's Greek Dictionary of the New Testament*, paragraph 999 (Accordance electronic ed.).

²³ Por. T.B. Bąk, *Guarigione di un cieco (Mc 8, 22–26)...*, dz. cyt., s. 343; K. Siwek, *Guarigione di un cieco a Betsaida (Mc 8, 22–26)...*, dz. cyt., s. 128.

odnosiłby się do poprzedzającego tę formę widzenia, działania Jezusa (8, 25a), natomiast sens wyrażony w drugim tłumaczeniu mówiłby już o skutku nałożenia rąk i dokonanym cudzie oraz nawiązywałby do następujących po nim wyrażen ukazujących otrzymany dar (8, 25c–d).

Powrót do poprzedniego stanu, w jakim znajdował się ślepiec przed utratą wzroku, wyraża słowo ἀπεκατέστη. Pochodzi od czasownika ἀποκαθίστημι, składającego się z dwóch przedrostków: ἀπό i κατά oraz czasownika ἵστημι. Tłumaczy się go jako „stać się jak wcześniej”²⁴, ponieważ wyraża powrót do wcześniejszego stanu²⁵. Również ten czasownik potwierdza, że uzdrowiony nie był niewidomy od urodzenia.

Ostatni czasownik – ἐνέβλεπεν, wyrażony w czasie przeszłym, ukazuje konsekwencje całej aktywności Jezusa, przejaw Jego mocy oraz wypełnienie prośby, którą w imieniu niewidomego przedstawili jego znajomi (8, 22c). Pochodzi od czasownika ἐμβλέπω składającego się z przedrostka ἐν i podstawowego czasownika βλέπω. Oznacza: „wzrzeć całkowicie”, „dostrzegać wyraźnie” czy „patrzeć w głąb”²⁶. Z pewnością tym słowem ewangelista chce ukazać pełnię możliwości odzyskanego wzroku uzdrowionego ślepca, który już dostrzega wszystkie szczegóły otaczającego go świata, nie tylko materialnego, ale również tego, na które Jezus otworzył mu oczy. Uzdrawienie dokonane przez Jezusa jest już nie tylko powrotem do stanu sprzed utraty wzroku, ale czymś o wiele go przewyższającym.

Podsumowanie

Proces etapowego uzdrowienia niewidomego ukazuje pedagogię Jezusa, który przez kolejno następujące po sobie gesty prowadzi człowieka, by udzielić mu upragnionego daru. Choć mógłby uzdrowić go od razu, nie czyni tego, ponieważ zależy Mu nie tylko na fizycznym uzdrowieniu, ale na pełnym uzdrowieniu jego osoby.

²⁴ Por. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26*, dz. cyt., s. 466.

²⁵ Por. T.B. Bąk, *Guarigione di un cieco (Mc 8, 22–26)*..., dz. cyt., s. 344.

²⁶ Por. K. Siwek, *Guarigione di un cieco a Betsaida (Mc 8, 22–26)*..., dz. cyt., s. 128.

Jezus posługuje się takimi gestami, które człowiek doświadczający określonej niemocy jest w stanie przyjąć. Nie podejmuje działań nie-receptywnych dla zainteresowanego. Nie dokonuje ich na zasadzie spektakularnych znaków w obecności tłumów, ale w odosobnieniu. Ani On sam, ani i chory człowiek nie jest przedmiotem obserwacji, lecz podmiotem wzajemnej komunikacji. Jezus, zanim dokona uzdrowienia, przez gesty i słowa wchodzi w relację z człowiekiem, któremu ma odmienić życie.

Narracja ukazująca etapowe uzdrowienie niewidomego umiejscowiona jest w centrum Ewangelii Marka. W kompozycji ewangelicznej staje się ona obrazem drogi wychodzenia z duchowej ślepoty, którą przemierzają także uczniowie Jezusa²⁷. Wydarzenia, opisane w pierwszej połowie Ewangelii, w których uczniowie towarzyszyli Jezusowi, słuchali Jego nauczania i byli świadkami czynionych przez Niego cudów, nie doprowadziły do poznania Jezusa i dojrzałej wiary w Niego. Druga część Ewangelii pokaże, jak wiele Jezus musiał jeszcze uczynić, aby uczniowie przejrzel i widzieli jasno i wyraźnie²⁸. Ma On moc otworzyć oczy nie tylko ciała, ale i duszy²⁹. Prowadzi swoich uczniów do pełni jasności wiary, nie zostawiając ich samych, tak jak nie pozostawił ślepcą, dopóki ten w pełni nie odzyskał wzroku.

Etapowe uzdrowienie niewidomego znalazło się w Ewangelii tuż po opowiadaniu o cudach rozmnożenia i rozmowie Jezusa z uczniami, w której wypomina im, że nie zrozumieli prawdziwego znaczenia tych znaków (8, 14–21). Jezus, przypominając im te wydarzenia oraz obfitość pokarmu, którym mogli się wtedy posilić, próbuje ukierunkować ich spojrzenie nie na to, co drugorzędne, ale na rzeczy najistotniejsze. Droga uczniów do pełnego poznania prawdy o osobie Mistrza, w kontekście etapowego uzdrowienia niewidomego, jawi się jako trudna wędrówka duchowych ślepców za Jezusem, w której On sam przez konkretne działania stopniowo przywraca im wzrok³⁰. Ostatecznie wiara i uzdrowienie

²⁷ Por. A. Cole, *Mark, New Bible Commentary: 21st Century Edition*, dz. cyt., s. 963.

²⁸ Por. R.E. Brown, *An introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 138.

²⁹ Por. T.B. Bąk, *Guarigione di un cieco (Mc 8, 22–26)*..., dz. cyt., s. 334.

³⁰ Por. A. Malina, *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26*, dz. cyt., s. 463.

są darami darowanymi przez Jezusa w procesie, w którym człowiek pozwala Mu się dotknąć, poprowadzić i stopniowo przemieniać.

Bibliografia

- Bąk T.B., *Guarigione di un cieco (Mc 8,22–26) nel contesto del Vangelo di Marco*, „Biblical Annals” 8 (2018) no. 3, s. 319–361.
- Bartnicki R., Klósek K., *Metody interpretacji Nowego Testamentu. Wprowadzenie*, Kraków 2014.
- Brown R.E., *An introduction to the New Testament*, New York 1997.
- Cole A., *Mark, New Bible Commentary: 21st Century Edition*, ed. D. A. Carson i in., Downers Grove 1994 (Accordance electronic ed.).
- Cranfield C.E.B., *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge 1959.
- Czerski J., *Metody interpretacji Nowego Testamentu*, Opole 1997.
- Edwards J.R., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 2002.
- Gould E.P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Edinburgh 1869.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 2007.
- Malina A., *Ewangelia według św. Marka, rozdziały 1, 1 – 8, 26*, Częstochowa 2013 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. 2, cz. 1).
- Rakocy W., *Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) nr 3, s. 161–168.
- Robertson A.T., *Word Pictures in the New Testament*, vol. 1, Altamonte Springs: OakTree Software 2001 (Accordance electronic ed.).
- Siwek K., *Guarigione di un cieco a Betsaida (Mc 8, 22–26). Lettura sincronica*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011) nr 2, s. 121–144.
- Szymik S., *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 49 (1996) nr 2, s. 90–103.
- Vincent M.R., *Word Studies in the New Testament*, 4 vols., 2004 (Accordance electronic ed.).
- ἀνά, *Strong’s Greek Dictionary of the New Testament*, paragraph 303 (Accordance electronic ed.).

βλέπω, *Strong's Greek Dictionary of the New Testament*, paragraph 999 (Accordance electronic ed.).

ἐπιτίθημι, *Strong's Greek Dictionary of the New Testament*, paragraph 2018 (Accordance electronic ed.).

Streszczenie

Perykopa, która ukazuje dwuetapowe uzdrowienie niewidomego znajduje się wyłącznie w Ewangelii Marka (8, 22–26). Celem niniejszego artykułu jest analiza poszczególnych elementów procesu uzdrawiania, by odpowiedzieć na pytanie, czemu służył tak rozbudowany sposób dokonywania cudu. Elementy analizy narracyjnej pozwoliły ukazać działania bohaterów epizodu oraz prześledzić przebieg uzdrawiania niewidomego. Czynności Jezusa i sposób przedstawienia przez ewangelistę procesu odzyskiwania wzroku sugerują podwójny sens tego znaku: fizyczny i duchowy.

Słowa kluczowe Ewangelia św. Marka, niewidomy, uzdrowienie, Mk 8, 22–26

Summary

The significance of gradual healing of the blind man in Mk 8:22–26

In the Gospel according to Mark only we find a pericope that reveals the two-stage healing of the blind (Mark 8:22–26). The aim of this article is the analysis of this healing process in order to answer why such extended way of performing a miracle was done. After the classical steps of the analysis I followed the steps of narrative analysis. The actions of the characters emerged in order to show the course of healing the blind. The activities performed by Jesus and the way the Evangelist presents the process of recovering eyesight.

Keywords Gospel according to Mark, blind, healing, Mk 8:22–26

ks. Piotr Kosakowski¹
ORCID: 0000-0002-7686-7394

Stosunek legalizmu prawnego do Bożej sprawiedliwości w świetle Mt 5, 20

Prawodawstwo izraelskie poprzez wieki ulegało różnym zmianom i modyfikacjom. Szeroko rozpowszechnione zostały zwyczajowe przepisy, obecne także w zbiorach prawnych innych ludów starożytnych. Kodeks prawny Izraela różnił się jednak od pozostałych reguł starożytnych tym, że regulował głównie stosunki narodu względem JHWH. Można wyraźnie zauważyć, że prawodawstwo narodu wybranego odnosi się o wiele bardziej do życia religijnego niż cywilnego. Ponadto cała legislacja pochodziła od Boga². Kodeks Prawa w Izraelu, zwany Torą, stanowił Przymierze Boga i człowieka oraz regulował stosunki ludzi między sobą.

Przestrzeganie Prawa w Izraelu było równoważne z uznaniem podmiotu prawnego za sprawiedliwy. Pojawiały się jednak spory o interpretację reguł lub wzajemne zobowiązania ludzi wobec siebie. Potrzeba więc było administratorów sprawiedliwości. Już w Księdze Wyjścia przeczytamy, jak to sam Mojżesz stawał się sędzią w sporach międzyludzkich (Wj 18, 13–27). Z czasem normy religijne stały się także

¹ Kapłan archidiecezji krakowskiej, doktorant w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki UPJPII w Krakowie.

² Por. R. de Voux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1 i 2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 169.

kodeksem królewskim i za panowania Artakserksesa Prawo Boże, które przyniósł Ezdrasz, ustanowiono równocześnie jurydycznym porządkiem państwa (Ezd 7, 26).

Normy były niestety wielokrotnie przekraczane przez lud. Sprawiedliwość Boża nie pozwoliła się jednak ograniczyć ludzką niesprawiedliwością. Łamanie przez ludzi Przymierza nie spowodowało wyrzeczenia się ludu przez Boga ani bezpowrotnego odrzucenia go, choć z punktu widzenia legalizmu stanięcie w opozycji wobec Prawa powodowało zerwanie umowy. Ten, kto przekraczał normy, mógł zostać ukarany, równocześnie powinny mu zostać odebrane wszystkie przywileje związane z zawartym paktem. Sprawiedliwość Boża przekroczyła jednak legalizm prawny, a winny wykroczeń przeciw Prawu zostawał poddany pod „sąd miłosierdzia”. Należy pamiętać, że pojęcie „sprawiedliwość” staje „ramię w ramię” z miłością, która niepomniernie przewyższa normatywne rozumienie sprawiedliwości³.

Znaczenie rdzenia קִדְּשׁ w Biblii hebrajskiej

Zarówno termin „sprawiedliwość”, jak i pojęcie „prawość” pochodzą od tego samego hebrajskiego rdzenia קִדְּשׁ ⁴. Różne jego formy, zarówno rzeczownikowe, jak i czasownikowe, w swoim podstawowym znaczeniu określają tego, kto okazał się wierny i prawdziwy, sprawdził się. Takie znaczenie dotyczy przede wszystkim kontekstu prawnego. Właśnie dlatego synonimem sprawiedliwości staje się niewinność wobec Prawa, która ma charakter moralny⁵. Biblijne określenie „sprawiedliwy” oznacza więc tego, kto wypełnia Prawo. Stąd wniosek, że mówienie

³ Por. A. M. Sicari, *Sprawiedliwość Boża w Starym Testamencie*, „Communio” 1 (1981) nr 1–2, s. 50.

⁴ Ideę sprawiedliwości w Biblii hebrajskiej najlepiej oddają słowa pochodzące od rdzenia קִדְּשׁ (šdq), które pojawiają się 523 razy w Starym Testamencie. Por. W. Węgrzyniak, *Niesprawiedliwy Bóg w Psalmach?*, „Verbum Vitae” 26 (2014), s. 16.

⁵ Por. J. Ziesler, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 2004, s. 715.

o sprawiedliwości w judaizmie należy odnosić do porządku normatywnego⁶. Administratorami „sprawiedliwości” ustanowieni zostają sędziowie, od których wymaga się uczciwego wykonywania swojej funkcji. Wzorem sędziego jest sam Prawodawca⁷. Poprzez sprawiedliwe sądy zostaje przywrócona utracona przez pogwałcenie Prawa sprawiedliwość⁸.

Kodeksy prawne, jakie możemy znaleźć na kartach Starego Testamentu, regulują bardzo wiele aspektów życia wspólnoty ludu wybranego. Jest to często zbiór luźno ze sobą powiązanych ustaw, gdzie mieszają się przepisy świeckie i religijne. Powoduje to nierzadko zatarcie granicy między prawem karnym i cywilnym a nakazami moralnymi i kulturowymi. W związku z tym, że normom prawnym nadano Boży autorytet, nie było potrzeby ich rozdzielania⁹. Konsekwencją takiego zabiegu jest uznanie absolutnego i wiążącego charakteru Prawa. W odróżnieniu od praw innych ludów kodeksy starożytnego Izraela prezentowane są jako pochodzące od Boga w sposób bezpośredni, spisane „palcem JHWH”¹⁰. Prawo nadane narodowi staje się darem, który pozwala mu poznać wymagania Boga. Tę prawdę wyraża dobrze tekst Księgi Barucha w słowach: „Szczęśliwi jesteśmy, o Izraelu, że znane nam to, co się Bogu podoba” (Ba 4, 4).

Aktem nadania Prawa Bóg zaprasza Izraela do udziału w sprawiedliwości. Samo poznanie woli Bożej to jednak zbyt mało, aby nazwać

⁶ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 505–506.

⁷ Por. S. Rabiej, *Sprawiedliwość miarą Prawa. Judaistyczne rozumienie sprawiedliwości*, w: *Wobec sprawiedliwości. Księga dedykowana Janowi Pawłowi II z okazji pobytu Jego Świątobliwości na ziemi gliwickiej*, red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 45. Ustawodawstwo izraelskie domagało się od sędziów uczciwości podczas wykonywania funkcji (Pwt 1, 16; 16, 18, 20; Kpł 19, 15, 36).

⁸ Por. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 897–898.

⁹ Por. A. Tronina, *Prawo i sądownictwo*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 138.

¹⁰ Por. E. Zawiszewski, *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968) nr 3, s. 139.

człowieka „sprawiedliwym”. Nie wystarczy poznanie i przyjęcie za-
rządzeń. Potrzebne jest również ich respektowanie, które objawia się
przez posłuszeństwo wobec zaleceń. Wykroczenie wobec Prawa nie
tylko staje się niesprawiedliwością, lecz jest także winą przeciwko
świętości Boga będącego prawodawcą. Dlatego właśnie karą za prze-
kroczenie norm nie jest tylko sąd ludzki, lecz przede wszystkim gniew
Boży. Termin „sprawiedliwość” ma więc znaczenie etyczno-religijne.
Oznacza postępowanie człowieka, które jest zgodne z wolą Bożą, oraz
tego, kto spełnia wymagania Bożych przykazań. Krytykę rzeczywistej
drogi Izraela widać wyraziście w pismach prorockich¹¹.

Obraz Bożej sprawiedliwości w Biblii

Nie można rozumieć Bożej sprawiedliwości czysto normatywnie czy
stawić jej na równi z legalizmem prawnym¹². Takie pojmowanie pro-
wadziłoby do wniosku, że przekroczenie normy prawnej musiałoby
zostać osądzone i poddane odpowiedniej dla tego przewinienia karze.
Fenomenem wyroków ferowanych przez Boga jest zawarta w nich
idea usprawiedliwienia. Pomimo tego, że Jahwe jako prawodawca,
wymierzając sprawiedliwość, jest sędzią, to orzeczenia przez Niego
wydane mają charakter przede wszystkim pedagogiczny, a nie tylko
karny. Bóg bowiem, który jest dobry, nie będzie szukał pomsty. Według
zasad czysto prawnych wyroki sądowe, które ujawniają winę oskarżo-
nego, powinny prowadzić do wymierzenia kary¹³. Boża sprawiedliwość
przekracza legalizm prawny i dlatego wyrok dla każdego, kto łamie

¹¹ Por. M. I. Alves, *Przymierze, Dekalog i Ewangelia*, „Communio” 13 (1973) nr 1, s. 64–65.

¹² Por. A. M. Sicari, *Sprawiedliwość Boża w Starym Testamencie*, dz. cyt., s. 50.

¹³ Kodeksy prawne pokazują, jak prawo Izraela ulegało modyfikacjom, kształtowało się w zależności od środowiska i epoki oraz jaki miało związek z religijnym narodem. Prócz dwóch wersji Dekalogu (Wj 20, 2–17; Pwt 5, 6–21) w Pięcioksięgu znajduje się także: Kodeks przymierza (Wj 20, 22–23, 33; zawiera sekcję sądów prawa cywilnego i karnego, dotyczy społeczności pasterzy i wieśniaków), Kodeks deuteronomiczny (Pwt 12–26; wydaje się być kompilacją praw z różnych epok), Prawo świętości (Kpł 17–26;

Prawo, jest łaskawy, usprawiedliwiający tego, kto w skrusze wyzna swoją winę¹⁴. Choć Boża sprawiedliwość ma często związek z karą i gniewem, dużą rolę odgrywa w niej także miłosierdzie¹⁵. W ten sposób Boża sprawiedliwość staje się sprawiedliwością zbawczą¹⁶. Gniew i sprawiedliwość Boża wcale nie wyznaczają dwóch kolejnych epok w dziejach ludzkości, ukazują raczej ideę działania Boga, który jest zawsze wierny, zbliża się do prawych i pozwala odejść tym, którzy nie chcą przyjąć i pełnić Jego nakazów¹⁷.

Obraz Boga miłosiernego można dostrzec wielokrotnie na kartach Starego Testamentu. Pomimo tego, że Bóg Starego Przymierza, jak się wydaje, bardziej ukazuje swoje oblicze sędziego, który karze, nierzadko można dostrzec przekraczającą Prawo postawę Boga litościwego. Przykładem może być postać Salomona, który prosi o okazanie miłosierdzia i wychwala przymioty Boże w słowach: „O Panie, Boże Izraela! Nie ma takiego Boga jak Ty, ani w górze na niebie, ani na dole na ziemi, tak zachowującego przymierze i łaskę względem twoich sług [...]” (1 Krl 8, 22–53), podobnie Micheasz: „Któryż Bóg podobny Tobie, co oddalasz nieprawość, odpuszczasz występki reszcie dziedzictwa Twego? Nie żywi On gniewu na zawsze, bo upodobał sobie miłosierdzie” (Mi 7, 18–20). Warto także zwrócić uwagę na słowa Izajasza (Iz 51, 4–16) czy Barucha (Ba 2, 11 – 3, 8). W czasie, kiedy Bóg odnawia Przymierze z Izraelem, który po powrocie z wyganiania prosi o przebaczenie, także zauważamy motyw miłosierdzia (Ne 9). Pisma prorockie szczególnie akcentują sprawiedliwość i miłość jako przymiot Boga (Iz 28, 6; 51, 4–5; 61, 8; Jr 9, 23; 21, 12; Ez 34, 16). On miłuje

teksty odwołują się do świętości Boga i Jego ludu, a dominuje obrzędowość i funkcja kapłaństwa) i Kodeks kapłański (Kpł 1 – 7: dotyczy prawa ofiarniczego).

¹⁴ Por. A. Descamps, *Sprawiedliwość*, dz. cyt., s. 904.

¹⁵ Por. *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 937–938.

¹⁶ Por. M. Borda, *Prawdziwa sprawiedliwość*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 10 (2011), s. 317–320.

¹⁷ Por. X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1986, s. 577.

swój lud miłością szczególnego wybrania. Można ją porównać do miłości oblubieńczej (Oz 2, 21–25; Iz 54, 6–8). Bóg przebacza i pozwala człowiekowi na powrót do łaski w momencie, gdy ten przyzna się do swej niewierności. Taka postawa poprowadzi go do nawrócenia (Jr 31, 20; Ez 39, 25–29). Miłosierdzie jest więc potęgą Boga większą niż wykroczenie przeciw Prawu. Lud zwraca się do Boga w poczuciu winy, prosząc o zmiłowanie, ma bowiem przekonanie, że Boża sprawiedliwość przewyższa normatywne rozumienie prawości (2 Sm 11, 12; 24, 10; Ba 3, 2). Miłosierdzie Boga objawiło się również w uwolnieniu ludu z Egiptu (Wj 3, 7–8). Księgi Starego Testamentu zawierają wypowiedzi, z których wyraźnie wynika, że ludzie w sprawiedliwości Bożej dopatrywali się bardziej miłosierdzia niż kary¹⁸.

Wydaje się, że miłosierdzie Boże najwymowniej zostało przedstawione w Księdze Wyjścia (Wj 34, 6–7), gdzie ukazano różne jego aspekty: „Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: „Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz niepozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia”. Jest to jedyne miejsce w Starym Testamencie, gdzie sam Bóg mówi o swoim miłosierdziu¹⁹.

W Nowym Testamencie Jezus jest tym, który wypełnia wszystko, co sprawiedliwe (Mt 3, 15). W ten sposób doprowadza On do szczytu „dawną sprawiedliwość”, wynikającą z legalizmu prawnego. Udział w sprawiedliwości Bożej będzie możliwy dla każdego, kto przekroczy, tak jak Chrystus, normatywne rozumienie Prawa. W ten sposób można powiedzieć, że najwyższym stopniem sprawiedliwości będzie łaska i miłosierdzie, których Bóg udziela człowiekowi. Jezus wielokrotnie krytykuje sprawiedliwość uczonych w Piśmie (oficjalnych

¹⁸ Por. K. Romaniuk, *Sprawiedliwość i miłość jako przymioty Boże*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17 (1964) nr 1, s. 21.

¹⁹ Por. M. Szmajdziński, *Miłosierny i łaskawy... Funkcjonowanie synajskiego wyznania wiary (Wj 34, 6–7) w zbiorze dwunastu proroków*, w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. Jaromin, Wrocław 2016, s. 72.

interpretatorów norm prawnych) i faryzeuszcy (przestrzegających Prawa ściśle co do litery), nazywając ich obłudnikami. Wydaje się, że dezaprobata dotyczy czysto zewnętrznego przestrzegania Prawa oraz dodawania własnych uszczegółowień prawnych, aby być chwalonym przez ludzi (por. Mt 6, 2). Kodeks zawierający dodatkowe nakazy liczył 613 punktów, w których mieściły się przepisy dotyczące rytuałów i zachowań. Przestrzeganie tych praw pozwalało na nazwanie człowieka doskonałym. Jezusowa krytyka nie dotyczyła samych norm: „Czyńcie więc i zachowujcie wszystko, czego was uczą. Nie naśladujcie jednak ich czynów. Mówią bowiem, ale sami nie czynią” (Mt 23, 2–3). Wyraźnie można dostrzec, że większa sprawiedliwość oznacza koherencję słów i czynów, ale przede wszystkim jej kryterium stanowi przykazanie miłości²⁰.

Zaproszenie Jezusa do „większej sprawiedliwości” (Mt 5, 20)

Wezwaniem do δικαιοσύνη πλείων zdają się być słowa zanotowane przez ewangelistę Mateusza: „bo powiadam wam: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego”. Werset ten jest niemal na pewno redakcyjnym uzupełnieniem ewangelisty. Pojęcie obfitości rozumiane jako najwyższy rodzaj sprawiedliwości, περισσεύση δικαιοσύνη, przenikało każdy aspekt wczesnego chrześcijaństwa. Przesłaniem perykopy Mt 5, 20 jest wyższa etyka i jeszcze obfitsza sprawiedliwość²¹.

Wygłoszone przez Jezusa Kazanie na górze, a szczególnie makaryzmy mają kluczowe znaczenie dla norm etycznych Nowego Testamentu. Niektórzy nazywają tę część Biblii „sercem Ewangelii”²². Wielu

²⁰ Por. E. Bosetti, *Jeśli chcesz być doskonały. Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, tłum. P. Majdański, Kraków 2010, s. 187.

²¹ Głównymi przeciwnikami chrześcijan – wyznawców Jezusa byli w Jamnii i w późniejszym judaizmie rabiniczni spadkobiercy stronnictwa faryzeuszcy. Por. *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J. A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2004, s. 929.

²² Por. J. Kudasiewicz, *Centralne tematy teologiczno-etyczne Kazania na Górze (Mt 5–6)*, „Ateneum Kapłańskie” R. 66, t. 77 (1971) z. 1, s. 80.

komentatorów uważa, że Ewangelia Mateusza, która zawiera w swojej treści znamienite mowy Jezusa (Mt 5 – 7; 10; 13; 18; 24; 25), ma na celu ukazanie idei nowego Prawa. Normy Starego Testamentu zapisane zostały w pierwszych pięciu księgach, zwanych Torą lub Pięcioksięgiem, natomiast Jezus, nadając nowe Prawo, wypowiedział się poprzez swoje pięć mów²³. W Ewangelii Mateusza dość znacząco rysuje się typologia Mojżesz – Chrystus. Szczególnym tekstem jest Kazanie na górze, gdzie Jezus nosi wyraźne znamiona nowego Mojżesza. Nadanie nowego Prawa jest drogą dla nowego ludu Bożego, który wyrusza do nowej Ziemi Obiecanej. Jezus jest Zbawicielem, a wszelka nowość, jaką przynosi, staje się Mesjańską Torą²⁴. Innowacyjne idee głoszone przez Chrystusa nie miały na celu zniesienia wzorca moralnego, jaki odczytujemy u Mojżesza i Proroków. Nauka głoszona przez Jezusa podtrzymuje ideał Prawa Starego Przymierza²⁵. Jeszcze wyraźniej można to dostrzec w tekście Mt 5, 17, gdzie mowa jest o tym, że Prawo nie zostanie zniesione. Prócz tego, Jezus w rozmowie z młodzieńcem, na pytanie: „co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?”, odpowiada jasno: „zachowaj przykazania” (Mt 19, 16–22; par. Mk 10, 17–22; Łk 18, 18–23). Można dostrzec soteriologiczny aspekt Prawa, nie chodzi tu bowiem o życie w sensie ogólnym, lecz o zbawienie. Prawo Starego Testamentu określone zostało jasno jako słowa życia (Dz 7, 38)²⁶.

Rozwój Bożego objawienia charakteryzuje się swoistego rodzaju dynamizmem. Właśnie dlatego zarówno Dekalog, jak i liczne wypowiedzi biblijne dotyczące moralności i prawowierności, stają się drogą objawienia się Boga i jego pełni w Chrystusie. Wcielony Bóg jest „wypełnieniem Prawa” (Mt 5, 17)²⁷.

²³ Por. A. Feuillet, *Dwa aspekty sprawiedliwości w Kazaniu na Górze*, „Communio” 1 (1981) nr 1–2, s. 72.

²⁴ Por. H. Muszyński, *Dziesięć prostych słów Boga zwanych dekalogiem*, „Ateneum Kapłańskie” R. 83, t. 117 (1991) z. 2/3, s. 227.

²⁵ Por. A. Feuillet, *Dwa aspekty sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 68.

²⁶ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) nr 1, s. 9.

²⁷ Por. H. Muszyński, *Dziesięć prostych słów Boga...*, dz. cyt., s. 224–225.

Niejednokrotnie, jak ukazuje historia Izraela, człowiek dopuszczał się niewierności wobec Bożych praw. Zerwanie przymierza z Bogiem miało smutne konsekwencje w postaci kar, które spadały na naród. Jednak pakt, jaki Bóg zawarł z ludem, charakteryzowała wierność. Prawodawca okazywał ją nawet w momencie niewierności Izraela. Można więc wskazać, że pojęcie Bożej sprawiedliwości znajduje się w tym samym polu semantycznym, co miłosierdzie, ma jednak szerszy zakres znaczeń²⁸. Bóg zawsze jest wierny swojemu Przymierz, inaczej natomiast jest z człowiekiem. Prorocy w swoich pismach piętnowali niewierność ludu względem JHWH, jednocześnie zapowiadając Nowe Przymierze (Jr 31, 31–34; zapowiedz nowych zaślubin Oz 2, 20–24; Ez 36, 26; 16, 60; 34, 23; Iz 55, 3). Nowe Przymierze stanie się kontynuacją Starego Przymierza, jednak nie będzie tym samym, zajdzie bowiem ontyczna zmiana. To Jezus wypełni stare Prawo. Zbawczy plan Boga będzie się realizować jako kolejny etap Bożej pedagogii. Właśnie dlatego między Przymierzem pierwszym a Nowym widoczne będą pewne różnice. To, co przyniósł Jezus jako nowe prawo, ma zostać wyrte na ludzkich sercach. Ponadto przymierze zawarte przez Jezusa i w Jezusie charakteryzować będzie zapowiadany przez proroków uniwersalizm (Ez 16, 60–62; Ez 34, 23; Iz 55, 3; Jr 31; Iz 42, 6; 49, 6)²⁹. Chrystus odnawia i doprowadza do pełni pakt zawarty na Synaju. Prawo natomiast zostaje streszczone w nakazie miłości Boga i bliźniego³⁰. Przykazanie miłości staje się podstawą dla wszelakich norm etycznych płynących z Przymierza Nowego. Ponadto Jezus wyznacza je jako interpretacyjny kanon dla całej Tory.

Natura większej sprawiedliwości

Perykopa Mateuszowa mówiąca o „większej sprawiedliwości” (Mt 5, 20) stawia nas w obliczu problemów interpretacyjnych. Ich rozwiązania należy szukać w szeroko pojętym kontekście. Konieczne

²⁸ Por. J. Czernski, *Biblijne podstawy miłosierdzia*, w: *Wobec sprawiedliwości...*, dz. cyt., s. 43.

²⁹ Por. B. Wodecki, *Aspekty soteriologiczne...*, dz. cyt., s. 14.

³⁰ Por. A. Cazzago, *Dziesięć prostych słów*, „Communio” 13 (1973) nr 1, s. 5.

jest zrozumienie, co oznacza w Ewangelii Mateusza pojęcie δικαιοσύνη πλῆτον oraz w jaki sposób można je odnieść do sprawiedliwości, która wynika z przestrzegania Prawa starotestamentalnego. Zagadnienie to można przybliżyć w świetle proroctwa Jeremiasza o nowym przymierzu (Jr 31, 31–34). To przymierze będzie inne niż synajskie. Tekst Jeremiasza dokładnie wskazuje, że owo *novum* ma polegać na przemianie serca, a nie na dezaktualizacji dotychczasowego Prawa. W wygłoszonym przez Jezusa Kazaniu na górze, dostrzec można potwierdzenie takiego stanu rzeczy: „Nie sądzcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków” (Mt 5, 17). Stare Przymierze zawarte na Synaju, zostaje potwierdzone w Ewangelii i staje się równocześnie moralnym fundamentem Nowego Przymierza we krwi Chrystusa³¹. Prorok Ozeasz w VIII wieku przed Chr., określając nową relację, która tworzy wspólnotę narodu wybranego z Bogiem, podkreślił, że jej fundamentem jest Prawo Boże i wynikająca z jego przestrzegania sprawiedliwość. Zaznacza ponadto, że miłosierdzie Boga dalece przekracza legalne podejście do Prawa³². W ten sposób miłość Boga staje się fundamentem dla „większej sprawiedliwości”.

W swojej mowie, Jezus zaraz po słowach o trwałości Prawa (Mt 5, 17) podaje nauki, które wydają się to prawo zmieniać (Mt 5, 21–48)³³. Nowa interpretacja Prawa nie zakłada jego zmiany, bo ani jedna jota, ani

³¹ Por. H. Muszyński, *Dziesięć prostych słów Boga...*, dz. cyt., s. 226.

³² Por. A. Banaszek, *Jezusowy postulat „większej sprawiedliwości”*, w: *Oto idę: księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szlagi w 65. rocznicę urodzin*, zebr. i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 87.

³³ Mateuszowy tekst relacjonujący wydarzenie Kazania na górze ukazuje pewne problemy wspólnoty, do której został skierowany. W Kościele Mateusza widoczne są dwa trendy myślowe określające poprawne podejście do Prawa. Pierwszy nazywano mianem anomii, co oznacza bezprawie czy nieprawość; definiuje on grupę antynomistów, którzy głosili, że Prawo nie obowiązuje (Mt 7, 23; 13, 41; 23, 28; 24, 12). Przypuszcza się, że byli to chrześcijanie pochodzenia hellenistycznego. Drugą grupę reprezentują natomiast faryzeusze i rabini, którzy bardzo legalistycznie podchodzili do przestrzegania Prawa. Jezus w Kazaniu na górze stanie pomiędzy tymi dwoma nurtami i przedstawi chrześcijańskie rozumienie Prawa. Nie przyszedł bowiem znieść Prawa, ale je wypełnić; termin πλήρω χαρακτηριзује całą postawę Jezusa, podobnie mówi się o wypełnieniu proroctw starotestamentalnych (Mt 1, 22; 2, 15; 4, 14; 8, 17; 12, 17;

jedna kreska w Prawie się nie zmieni. Chrystus przyszedł po to, aby wypełnić Prawo. Wypełnienie nie może być jednak rozumiane jako ścisła realizacja, jest raczej obrazem zaczerpniętym z życia codziennego ówczesnych czasów. Obraz napełniania naczynia sugeruje ontyczną zmianę. Właściwie chodzi o coś zupełnie nowego. Puste naczynie nie jest tym samym, co pełne, chociaż samo pozostaje tym, czym było³⁴. Czasownik πληρώ (Mt 5, 17) ma znaczenie „czynić pełnym”, w znaczeniu „doprowadzić do pełni”, „doprowadzić coś do końca”³⁵. W tym sensie oznaczałoby zarówno „ureczywistnienie”, czyli „wykonanie” (Mt 23, 23), jak i „czynienie doskonałym”, „udoskonalenie”. Pod pojęciem πληρώ można także rozumieć „wypełnienie woli Bożej”, co dokonało się poprzez Jezusowe głoszenie Dobrej Nowiny. Czasownik ten nie ma jednak znaczenia „odnawiać” albo „ustanawiać”, co świadczy o tym, że dotychczasowe normy prawne nie zostaną zmienione. Wypełnienie, które przynosi Jezus, doprowadzi Prawo do doskonałości, która winna być rozumiana w sensie ilościowym, jak również jakościowym³⁶. Większa sprawiedliwość nie będzie jednak pomnożeniem przepisów prawnych, natomiast ma charakteryzować tych, którzy czyniąc to, co „dobre”, uznali Jezusa i stanęli na drodze do „doskonałości”³⁷. Jakościowa zmiana, jaka dokonuje się między tym, co stare i nowe, polega na przesunięciu akcentów. Do tej pory faryzeusze zachowywali wszystkie prawa, a pomimo to Jezus występuje przeciwko ich sprawiedliwości. Sprawiedliwość „większą” będzie charakteryzowała postawa

13, 35; 21, 4; 26, 54; 26, 56). Por. J. Kudasiewicz, *Centralne tematy teologiczno-etyczne Kazania na Górze (Mt 5–6)*, dz. cyt., s. 81.

³⁴ Por. M. Wojciechowski, *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objąsnienie Kazania na Górze*, Częstochowa 2006, s. 33.

³⁵ Termin ten występuje u Mateusza 16 razy, podczas gdy u Marka 2 razy, a u Łukasza 9 razy. Zob. S. Witkowski, *Nowa jakość życia. Kazanie na Górze Mt 5–7*, Kraków 2004, s. 61.

³⁶ Por. S. Czyż, *Obowiązek zachowania Prawa Starego Testamentu według Mt 5, 17–20*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, red. J. Łach, Warszawa 1980, s. 89–92.

³⁷ Chodzi tu zarówno o Judejczyków, jak i pogan, których można określić mianem „dobrzy”; takie postawy powinny być zauważone, docenione i uznane przez wspólnotę chrześcijańską.

wewnętrzna, dyspozycja serca. Motywem działania jest wewnętrzne wezwanie do przyjęcia Bożego ojcostwa. Tym samym każdy wybór Ojca pozwoli człowiekowi nazwać się synem, a jego bliźnich braćmi. Jakościowa zmiana winna charakteryzować czyny miłości³⁸. Poprzez użycie terminu „wypełnić” zostaje nam wyraźnie ukazane niezmiennie Prawo Starego Testamentu, a równocześnie przekroczenie tego, co było Starym Przymierzem i otwarcie perspektywy widzenia nowości, którą przyniósł Jezus (Mt 3, 15).

Żydowski nauczyciele, mówiąc o znoszeniu Prawa, mieli na myśli okazywanie braku posłuszeństwa wobec jego nakazów (Pwt 27, 26). W ten sposób zostałyby usunięty autorytet Prawa³⁹. Jezus wyraźnie wskazuje, że nie przychodzi po to, aby znieść Prawo (Mt 5, 17). Na kartach Biblii widzimy wyraźnie, że Prawo jest przez Jezusa zachowywane (J 2, 13; 5, 2; 7, 10; Mt 21, 12; 23, 23). Chrystus nie przeciwstawia się też Mojżeszowi (Mk 7, 10; Mt 15, 4; Mk 12, 26; Mt 22, 31). Zarówno On sam, jak i Jego uczniowie, wiedzieli w Prawie objawienie się woli Bożej (J 8, 5; Mk 10, 3). Wyraźnie trzeba jednak odróżnić Boże nakazy i zakazy od czysto ludzkich norm, które w judaizmie przenikały się wzajemnie. Ponadto zaakcentowanie Boga jako Prawodawcy doprowadziło naród izraelski do sztywnego legalizmu. W ten sposób stanęły naprzeciw siebie dwa wymiary przestrzegania prawa: jeden czysto zewnętrzny, a drugi wewnętrzny, propagowany przez Jezusa. Istniało przekonanie, że gorliwością w przestrzeganiu Prawa można nadrobić braki moralne (Mt 23, 1–7; 15, 1–20). Czysty legalizm oraz żydowskie tradycje zostają przez Chrystusa potępione⁴⁰, jako prowadzące do lekceważenia Bożych zasad (Mk 12, 28–34). Pomimo tego, że Jezus broni

³⁸ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1 – 13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005, s. 234 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, t. 1, cz. 1).

³⁹ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 18.

⁴⁰ Zasady zwyczajowe, jakie zostały narzucone przez rabinów (tradycja starszych: Mk 7, 5), i przepisy pochodzące wyłącznie od ludzi (tradycja ludzka: Mk 7, 8) zostają ukazane w opozycji do Bożych przykazań, prawa pisanego i tradycji ustnej. Por. S. Czyż, *Obowiązek zachowania Prawa Starego Testamentu...*, dz. cyt., s. 97.

autorytetu Prawa, daje do zrozumienia, że samo zachowanie Prawa to za mało. Uczeń Chrystusa winien prezentować wyższą doskonałość, opartą na wierze w Chrystusa i wierności Chrystusowi. Sprawiedliwość większa nie polega jednak na tym, aby do Prawa dodawać dodatkowe doskonałości, jak to robili faryzeusze, podnosząc swoje czyny ponad doskonałość⁴¹. Orędzie Nowego Przymierza zwraca szczególną uwagę na dyspozycję serca⁴².

Wziąć udział w Bożej sprawiedliwości oznacza pełnić czyny miłosierdzia. Bóg wręcz nakazuje człowiekowi bycie miłosiernym, natomiast tych, którzy nie podejmą się wypełnienia tego nakazu, czeka wyrok sprawiedliwości (Mt 25, 41–43). Miłosierdzie w tej perspektywie staje się wyznacznikiem „większej sprawiedliwości”. Tam, gdzie brak miłosierdzia, tam też nie zostaje wypełniony postulat sprawiedliwości⁴³.

Bibliografia

- Alves M. I., *Przymierze, Dekalog i Ewangelia*, „Communio” 13 (1973) nr 1, s. 62–71.
- Banaszek A., *Jezusowy postulat „większej sprawiedliwości”*, w: *Oto idę: księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szłagi w 65. rocznicę urodzin*, zebra. i oprac. W. Chrostowski, Warszawa 2005, s. 77–93.
- Barnett P.W., *Przeciwnicy Pawła*, w: *Słownik teologii Świętego Pawła*, red. G.F. Hawthorne, R.P. Martin, D.G. Reid, Warszawa 2010, s. 664–665.
- Borda M., *Prawdziwa sprawiedliwość*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 10 (2011), s. 317–320.
- Bosetti E., *Jeśli chcesz być doskonały. Komentarz do Ewangelii wg św. Mateusza*, tłum. P. Majdański, Kraków 2010.
- Cazzago A., *Dziesięć prostych słów*, „Communio” 13 (1973) nr 1, s. 3–9.

⁴¹ Por. E. Staniek, *Kazanie na górze*, Kraków 2003, s. 56–57.

⁴² Terminu „serce” ewangelista używa zazwyczaj w znaczeniu przenośnym (Mt 5, 8; 5, 28; 6, 21; 9, 4; 11, 29; 12, 34; 12, 19; 15, 8; 16, 18; 18, 35; 22, 37).

⁴³ Por. R. Forycycki, *Miłosierdzie nakazem sprawiedliwości*, „Communio” 1 (1981) nr 1–2, s. 84–85.

- Czerski J., *Biblijne podstawy miłosierdzia*, w: *Wobec sprawiedliwości. Księga dedykowana papieżowi Janowi Pawłowi II z okazji pobytu Jego Świątobliwości na ziemi gliwickiej*, red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 31–43.
- Czerski J., *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część 1: Listy protopawłowe*, Opole 2014 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 132).
- Czyż S., *Obowiązek zachowania Prawa Starego Testamentu według Mt 5, 17–20*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, red. J. Łach, Warszawa 1980, s. 89–92.
- De Voux R., *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1 i 2, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- Descamps A., *Sprawiedliwość*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 897–898.
- Feuillet A., *Dwa aspekty sprawiedliwości w Kazaniu na Górze*, „Communio” 1 (1981) nr 1–2, s. 67–75.
- Forycki R., *Miłosierdzie nakazem sprawiedliwości*, „Communio” 1 (1981) nr 1–2, s. 77–86.
- Grzybek S., *Finis Legis Christus (Rz 10, 4)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 14 (1961) nr 5, s. 181–189.
- Kaiser W.C., Davids P.H., Bruce F.F., Brauch M.T., *Trudne fragmenty Biblii*, konsultacja naukowa wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2011, s. 281–284.
- Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, pol. red. nauk. W. Chrostowski, Warszawa 2004.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000.
- Kudasiewicz J., *Centralne tematy teologiczno-etyczne Kazania na Górze (Mt 5–6)*, „Ateneum Kapłańskie” R. 63, t. 77 (1971) z. 1, s. 80–91.
- Leon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1986.
- Łach S., *Znaczenie wyrażenia Tôrâh w Psalterzu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 28 (1975) nr 4–5, s. 151–159.
- Mról M., „*Non repulit Deus plebem suam*”. Wykład św. Tomasza z Akwinu na temat miary Bożej mądrości względem „gens iudaeorum” w świetle „*Expositio super Epistolam ad Romanos (cap. IX–XI)*”, „Collectanea Theologica” 75 (2005) nr 2, s. 57–82.
- Muszyński H., *Dziesięć prostych słów Boga zwanych dekalogiem*, „Ateneum Kapłańskie” R. 83, t. 117 (1991) z. 2/3, s. 221–234.

- Muszyński H., *Kresem Prawa jest Chrystus (Rz 10, 4). Aktualność norm religijno-moralnych Starego Testamentu*, „Studia Theologica Varsaviensia” 28 (1990) nr 2, s. 26–37.
- Paciorek A., *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1 – 13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2005 (Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. 1, cz. 1).
- Pindel R., *Poznać Pawła Apostoła. Lektura wybranych fragmentów Dziejów Apostolskich i Listów św. Pawła*, Kraków 2008.
- Rabiej S., *Sprawiedliwość miarą Prawa. Judaistyczne rozumienie sprawiedliwości, w: Wobec Sprawiedliwości. Księga dedykowana Janowi Pawłowi II z okazji pobytu Jego Świątobliwości na ziemi gliwickiej*, red. S. Rabiej, Opole 1999, s. 45–51.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Sprawiedliwość*, w: *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, s. 505–506.
- Romaniuk K., *List św. Pawła do Rzymian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1978 (Pismo św. Nowego Testamentu, t. 6, cz. 1).
- Romaniuk K., *Sprawiedliwość i miłość Jako przymioty Boże*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 17 (1964) nr 1, s. 19–24.
- Sicari A.M., *Sprawiedliwość Boża w Starym Testamencie*, „Communio” 1 (1981) nr 1–2, s. 49–64.
- Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, red. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2003.
- Staniek K. E., *Kazanie na górze*, Kraków 2003.
- Szmajdziński M., *Miłosierni i łaskawy... Funkcjonowanie synajskiego wyznania wiary (Wj 34, 6–7) w zbiorze dwunastu proroków*, w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. J. Jaromin, Wrocław 2016, s. 71–95.
- Tronina A., *Prawo i sądownictwo*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1997, s. 133–147.
- Węgrzyniak W., *Niesprawiedliwy Bóg w Psalmach?*, „Verbum Vitae” 26 (2014), s. 15–32.
- Witkowski S., *Nowa jakość życia. Kazanie na Górze Mt 5–7*, Kraków 2004.
- Wodecki B., *Aspekty soteriologiczne przymierza synajskiego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) nr 1, s. 1–17.

Wojciechowski M., *Czy Jezus żądał zbyt wiele? Objąsnienie Kazania na Górze*, Częstochowa 2006.

Zawisewski E., *Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968) nr 3, s. 139–146.

Ziesler J., *Sprawiedliwość*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 2004, s. 715–716.

Streszczenie

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o naturę sprawiedliwości. Opierając się na metodzie kanonicznej, można stwierdzić, że termin „sprawiedliwość” w Biblii znacznie przekracza normatywny porządek prawny, ponieważ posiada trwały aspekt religijno-moralny. Wsparciem tego założenia są słowa Jezusa z Kazania na górze (Mt 5, 20) wzywające do przyjęcia i udziału w δικαιοσύνη πλεον (większej sprawiedliwości), która zawiera w sobie paradygmat miłości. Dotychczasowe rozumienie Prawa zostaje podporządkowane przykazaniu miłości. Charakterystyką nowej interpretacji norm prawnych jest Boże miłosierdzie, które przekracza legalizm Prawa, gdyż miłość staje się fundamentem „większej sprawiedliwości”.

Słowa kluczowe sprawiedliwość, prawo, miłość, Jezus

Summary

The relationship of legal legality to God’s justice in the light of Mt 5:20

The article is an attempt to answer the question about the nature of justice. Based on the canonical method it can be clearly stated that the term “justice” in the Bible exceeds by far the normative legal order because it has a permanent religious and moral aspect. This assumption is supported by the words of Jesus from the Sermon on the Mount (Mt 5:20) calling for admission and participation in δικαιοσύνη πλεον (a greater justice), which includes the paradigm of love. The current understanding of the Law is subordinated to the commandment of love. A characteristic of the new

interpretation of Legal norms lays in God's mercy, which exceeds by far the legalism of the Law, because it is love that becomes the foundation of "a greater justice."

Keywords

Justice, Law, Charity, Jesus Christ

„Duch Prawdy
doprowadzi was do całej prawdy”

Hermeneutica et Judaica 9

doi: [http://dx.doi.org/
10.15633/9788374389426.07](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426.07)

Karolina Rachwał¹

ORCID: 0000-0002-1117-049X

Podobieństwa terminologii i form literackich manuskryptów z Qumran i pism Nowego Testamentu

Manuskrypty qumrańskie, odkryte w 1947 roku w jaskiniach nad Morzem Martwym, zostały szeroko udostępnione naukowcom z całego świata dopiero w 1993 roku. Od tego czasu pogłębiła się znacząco wiedza dotycząca ich treści oraz znaczenia odkryć. Rozpoczęto szczegółowe badania, które pozwalają na ich szerszą analizę w różnych aspektach. Pojawiły się szczegółowe monografie i artykuły, ukazujące ich bogatą treść i pogłębiając rozumienie czasów, w których tworzył się kanon ksiąg świętych Starego Testamentu oraz powstawały pisma Nowego Testamentu.

Podobieństwa pomiędzy pewnymi sformułowaniami i niektórymi formami literackimi pism z Qumran a pismami Nowego Testamentu wynikają przede wszystkim z podłoża kulturowego, z jakiego się wywodzą, z pewnego wspólnego świata hermeneutycznego. Istotną obserwacją badaczy jest to, że najwięcej zbieżności zachodzi pomiędzy pismami qumrańskimi a najmłodszymi księgami Nowego Testamentu².

Może to dowodzić bezpośredniego zetknięcia się tych hermeneutycznych światów po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa.

¹ Doktorantka w Instytucie Teologii Dogmatycznej UPJPII w Krakowie.

² Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 35.

Mówi o tym hipoteza o dołączeniu się dużej grupy kapłanów esseńskich z Qumran do apostołów (por. Dz 6, 7). Utożsamienie z esseńczykami wynika z faktu istnienia w tym nurcie grupy, która – jak wskazuje treść dokumentów – w izolacji na pustyni trwała wiernie w służbie kapłańskiej, mimo odłączenia się od kultu przy świątyni jerozolimskiej. Innym ugrupowaniem, z którego pochodzić mogli wspomniani kapłani, byli saduceusze i faryzeusze. Uznaje się jednak za niemożliwe, aby ich doktrynalni członkowie przysłuchiwali się tak dużą grupą nauce apostołów i uwierzyli w Jezusa Chrystusa³. Jeszcze inną teorię zainicjował tekst Dz 2, 5, gdzie wspomniana jest grupa pobożnych⁴ nawróconych po przemowie apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Budowanie wniosku, że pobożni byli esseńczykami, budzi wątpliwości, choć nie można tego wykluczyć⁵.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione podobieństwa terminologiczne pewnych sformułowań specyficznych zestawień wyrazów oraz stosowanych metod egzegetycznych. Celem jest weryfikacja hipotezy o przyłączeniu się dużej liczby członków wspólnoty esseńskiej do chrześcijan.

Podobieństwa terminologiczne

Podobieństwa językowe występują głównie pomiędzy późniejszymi tekstami Nowego Testamentu. Dotyczy to przede wszystkim pism Janowych, zwłaszcza charakterystycznego metafizycznego i etycznego dualizmu dobra i zła oraz ontycznej opozycji światłości i ciemności. Wyrazu „światłość” apostoł używa 25 razy, natomiast słowa „ciemność” 10 razy. W tekstach qumrańskich identyczne związki opozycyjne

³ Por. O. Betz, R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan*, Kraków 1994, s. 151; S. Jędrzejewski, *U korzeni zła*, Lublin 1997, s. 81.

⁴ Esseńczycy sami nazywali siebie gorliwymi. Określenie „esseńczycy” pochodzi od Józefa Flawiusza.

⁵ Por. O. Betz, R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan*, dz. cyt., s. 153.

widoczne są szczególnie w rękopisie Reguły Wojny (oznaczonego jako IQM)⁶, w obrazie walki synów światłości z synami ciemności⁷.

Takie zbieżności obecne są również w tekstach Pawłowych oraz w Liście do Hebrajczyków. Samo nauczanie św. Pawła staje się bardziej zrozumiałe w świetle mozaiki ugrupowań judaizmu oraz samego nurtu esseńskiego⁸. Jaśniejsza staje się idea nowej Jerozolimy, rozumienie sprawiedliwości, pokuty czy nadejścia Sprawiedliwego.

W języku hebrajskim słowo Pan, *Adon*, pojawia się często z sufiksem zaimka dzierżawczego lub z innym dookreśleniem. W Nowym Testamencie *Kyrios* jest już samowystarczalne, co sugeruje pochodzenie tego słowa z kultury greckiej. W manuskryptach z Qumran stwierdzono jednak także istnienie *Adon* bez dookreślenia.

Terminy semickie pojawiające się w Nowym Testamencie, a zwłaszcza u św. Pawła, w sposób szczególny ukazują podobieństwo z wyrażeniami qumrańskimi. I tak, pojęcia: „sprawiedliwość Boża”, „uczynki prawa”, „Kościół Boży”, wspomniani już „synowie światłości”, znajdują się w rękopisach qumrańskich. Podobnie pojęcie: „wielu”, stosowane przez św. Pawła oraz samego Jezusa, można porównać z hebrajskim odpowiednikiem *ha-rabbim* (większość). Jest on używany przez qumrańczyków jako określenie pełnego członkostwa w ich gminie. Również termin *ha-mewaqqer*, który w manuskryptach jest określeniem przełożonego gminy, znajduje w Nowym Testamencie odpowiednik – jest nim greckie słowo *episkopos*⁹.

W 2 Kor 6, 14–17 pojawia się też szereg podobieństw tematycznych. Należą do nich: oddzielenie sprawiedliwych i bezbożnych, dualizm światła i ciemności, imię Beliala, troska o zachowanie czystości. Zwrot: „wierne jest słowo”, występujące głównie w 1 Tm 1, 15 i 4, 9; 2 Tm 2, 11; 1 Kor 1, 9; 2 Tes 3, 3 oraz Ap 22, 6, znajduje się także w qumrańskim

⁶ P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 44–59.

⁷ Por. E. Dąbrowski, *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960, s. 108; M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009, s. 281.

⁸ Por. J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997, s. 142.

⁹ Por. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury...*, dz. cyt., s. 279.

rękopisie 1Q27, 1¹⁰. Inny zwrot charakterystyczny: „to jest” występujący w Rz 9, 7–9 i 10, 6–8; Dz 2, 16 i 4, 11; Mt 3, 3 i 11, 10; J 6, 50; Hbr 7, 5 oraz 1 P 1, 24, występuje w peszerach qumrańskich dość licznie. Chrześcijanie i qumrańczycy, jakkolwiek niezależnie, jednak podobnie interpretowali przygotowanie drogi dla Boga, interpretując teksty Iz 40, 3 (zob. Mt 3, 3; Mk 1, 3; Łk 3, 4–5; J 1, 23). Z taką interpretacją spotykamy się w 1QS 8–15¹¹. Tekst z Księgi Habakuka (Ha 2, 4b) o sprawiedliwym, który „z wiary żyć będzie”, wyjaśniany jest zarówno w Ga 3, 11 i Rz 1, 7, jak i w 1QpHab 8¹².

Bruce M. Metzger przeprowadził szczegółowe badania na temat formuł wprowadzających cytaty ze Starego Testamentu zarówno w Nowym Testamencie, jak i w Misznie, jako najwcześniejszym przykładzie pism rabinicznych. Po odkryciu tekstów qumrańskich włączył je do swoich badań. Okazało się, że w tych rękopisach znalazł o wiele więcej analogicznych zwrotów z formułami tego typu niż w Misznie. Przykładowo: gr. *houtos gar gegraptai*, czyli „bo tak jest napisane” (Mt 2, 5; 1 Kor 15, 45), jest dosłownym tłumaczeniem hebrajskiego *ki'ken katub* (1QS 5, 15; CD 11, 18¹³; 2Q25 1, 3); *kathos eireken* – „tak, jak to powiedziano” lub „tak, jak On powiedział” (Hbr 4, 3; 3, 7) to w j. hebr. *ka'aszer 'amar* (CD 7, 8. 14. 16); *kathos gegraptai en biblo ton propheton*, czyli „jak napisano w księdze proroków” (Dz 7, 42), w j. hebr. brzmi *ka'aszer 'katub besefer [Moszeh]* (4Q174 3, 1–3; 4QpIs^c 1, 4). O ile Metzger odnalazł podobne relacje czasownikowe w Misznie

¹⁰ Piotr Muchowski przetłumaczył qumrańskie teksty pozabiblijne i tam można odnaleźć wskazane referencje przytoczone w niniejszej pracy. Zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, Kraków 2000.

¹¹ 1QS – Reguła Wspólnoty lub Reguła Zrzeszania – dokument licznie prezentowany wśród rękopisów qumrańskich. Dotyczy regulacji życia wspólnoty i zaliczany jest do tekstów prawnych.

¹² Por. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego*, dz. cyt.; M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury...*, dz. cyt., s. 279.

¹³ CD (*Cairo Damascus*) – Dokument Damasceński, Kodeks Damasceński lub Reguła Całego Zgromadzenia. Po raz pierwszy odnaleziony w 1864 roku w genizie kairskiej. Początkowo nie można było ustalić, kto był autorem dokumentu. Dopiero po odkryciach qumrańskich zidentyfikowano esseńczyków jako twórców tekstu.

i tekstach qumrańskich, takie jak „powiedzieć” lub „pisać”, o tyle nie znalazł ich pomiędzy Miszną a Nowym Testamentem, ani tekstami qumrańskimi i Nowym Testamentem¹⁴. Tych i podobnych paralel jest więcej. Ukazały się już prace krytyczne, ukazujące badania wyłącznie na ten temat¹⁵. Oznacza to mniej więcej tyle, że autorzy Nowego Testamentu pod względem języka znajdowali się w podobnym kręgu semantycznym i teologiczno-hermeneutycznym, co esseńcyzy i inne grupy apokaliptyczne.

Henryk Muszyński zajął się kwestią rozumienia „kamienia węgielnego” w świetle odkrytych zwojów. Chciał rozstrzygnąć, co ewangelista i autorzy komentarzy qumrańskich, interpretując Izajasza (Iz 28, 16–17), mieli na myśli, przywołując metaforę „kamienia węgielnego”. Dla analizy ważne były dwa terminy hebrajskie: *jsd* i *bnh* – „zakładać” oraz dwa zwroty greckie: *themelion tithenai* – „kłaść fundament” i *kefale gonias* (hebr. *eben pinnah*) – „kamień położony w fundamencie”, czyli kamień węgielny. Po analizie tekstów doszedł do wniosku, że określenia te są stosowane w tym samym duchu interpretacyjnym. Zarówno pierwsi chrześcijanie, jak i qumrańczycy uważali się za wspólnoty czasów eschatologicznych, założone (*jsd*, *bnh*) przez wybrańca Bożego. Założył on wspólnoty, ale właściwym budowniczym, podstawą tych wspólnot, jest sam Bóg. To On położył pod nie fundament (*themelion tithenai*), stał się dla nich fundamentem (1 Kor 3, 10–15; Rz 15, 20; Łk 6, 48), sama Prawda objawiona dała im początek. Dzięki analizie zwrotu *kefale gonias* (1QS 8, 7–8; 1QH 6, 26–27¹⁶; 1QH 7, 9) można zrozumieć, czym właściwie jest kamień węgielny. Rozpatrywano głównie dwie teorie. Pierwsza mówi o kamieniu kładzionym w narożniku fundamentu budowy, rozpoczynającym i utrzymującym całą konstrukcję. Druga, po analizie tekstów qumrańskich odrzucona przez Muszyńskiego, głosiła, że kamień węgielny to kamień zwornikowy całej budowy.

¹⁴ Por. J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, dz. cyt., s. 119–120.

¹⁵ Zob. szerzej w J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, dz. cyt., pytanie 73, s. 125–126.

¹⁶ 1QH (*Hodajot*) – zbiór hymnów dziękczynnych z Qumran zaliczanych do tekstów liturgicznych i kultowych.

Zwieńczała ją, a zarazem utrzymywała całą konstrukcję. Tak więc sam Bóg jest kamieniem węgielnym wspólnoty i fundamentem zbawienia¹⁷.

Podobnie wzbogaca się nasza wiedza o „budowaniu na skale”, które pojawia się w przypowieści w Mt 7, 24–27, przy zmianie imienia Szymona, syna Jony, na Piotra – Kefasa (J 1, 42). Temat ten obecny jest także w wypowiedzi Chrystusa, gdy mówi Piotrowi: „Ty jesteś opoką i na tej opoce zbuduję mój Kościół, a bramy piekielne go nie przemogą” (Łk 16, 18). Z manuskryptów qumrańskich dowiadujemy się o innych konotacjach tych stwierdzeń. Budowanie na skale przywołuje wspomniane wyżej budowanie na kamieniu węgielnym. Imiona Szymona przestają być prostą grą słowną: *Piotr – Kefas*. Znaczenie gr. Κηφᾶς w j. aram. nabiera innego wydźwięku, po uwzględnieniu danych z analizy manuskryptów. W 11QtgJb 39, 28 słowo to użyte jest do opisu budowania przez orła gniazda na skale, miejsca tak wybranego, aby gniazdo było bezpieczne. Podobnie jest w 11QtgJb 39, 1, gdzie tym samym czasownikiem określono górskie urwisko koziorożców. W tym przypadku *kp'* odpowiada hebrajskiemu *sl'* (por. 1 Hen 89, 29–32¹⁸), oznaczającemu skałę, na którą wspina się i na której pozostaje Mojżesz, przedstawiany jako baranek¹⁹.

Podobieństwa egzegetyczne

Odkrycia naświetlają pewne problemy, inne zaś stwarzają. Przykładowo dzięki nim rozwiązuje się nieścisłość, jaka nasuwała się po analizie Mt 5, 43: „Słyszeliście, że powiedziano: będziesz miłował swego

¹⁷ Zob. H. Muszyński, *Chrystus – fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle tekstów qumrańskich*, Warszawa 1982.

¹⁸ Hen – Księga Henocha lub Pięcioksiąg Henocha. W Qumran odnaleziono cztery z pięciu głównych części wchodzących w skład wersji etiopskiej. Należy do grupy apokryfów, choć w Kościele koptyjskim do dziś jest uznawany za natchniony. Opisuje wizje, objawienia i sny Henocha na temat jego podróży po niebie i pałacu Boga.

¹⁹ Por. E. Puech, *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Mistrzowie i nadzieje*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, s. 195.

bliźniego, a nieprzyjaciela będziesz nienawidził”. Ten tekst nawiązuje do jakiegoś nakazu nienawiści nieprzyjaciół, którego próżno szukać na kartach Starego Testamentu. Pojawia się tylko pewna wzmianka w Psalmie 139, 21–22, ale jest to deklaracja psalmisty, a nie forma jurydyczna. Pomocny okazuje się w tym przypadku zapis odnaleziony w Qumran. W Regule Zrzeszenia znajdujemy bardzo wyraźny nakaz nienawiści względem wszystkich synów ciemności (1QS 1, 10–11). Możliwe, że to ich naukę krytykował Jezus w Ewangelii Mateusza (Mt 5, 38–48; por. Łk 6, 27–36)²⁰.

W rękopisach spotykamy formuły egzorcyzmów, w oparciu o które złe duchy są wyrzucane w imię Boga. Są to psalmy śpiewane nad opętanym wraz z przywołaniem imienia Stwórcy. Imię wyraża jego właściciela, powoływanie się na imię Pana życia i Uzdrawiciela oznaczało posiadanie władzy Boga nad duchami. Chrystus używa tych samych formuł, ale nie powołuje się na imię Ojca, lecz własne. Tylko On może tak uczynić jako równy swemu Ojcu. Żydzi, nie rozumiejąc tego, dziwili się, gdy wyrzucał złe duchy mocą własnego autorytetu (zob. Mk 1, 27). Przekazał władzę nad nimi swoim uczniom i całemu Kościołowi. Sami chrześcijanie nie odważyliby się zmienić formuły bez obawy o jej skuteczność. Uczynił to sam Chrystus, a więc słowa zapisane w formułach egzorcyzmów z Nowego Testamentu mogą należeć do rzadkich i cennych *ipsissima verba Jesu* (autentycznych słów Jezusa). Jaśniejsze staje się również źródło formuł stosowanych przy chrzcie, przywołujących Tróję Świętą lub tylko samego Chrystusa²¹. Prezentują one płynność w sformułowaniach egzorcyzmów od czasów starotestamentalnych, poprzez okres przejściowy, ku formułom wczesnochrześcijańskim.

Powszechnie przyjmuje się, że autorzy nowotestamentowi czerpali także pojęcia i wiele myśli z kultury greckiej. Te wyrażenia, których doszukiwano się w środowisku helleńskim, możemy dostrzec również w tekstach qumrańskich. W opisie narodzin Chrystusa u św. Łukasza język, jakiego używa ewangelista, może nadal być odnoszony do kultury

²⁰ Por. O. Betz, R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan*, dz. cyt., s. 136.

²¹ Por. E. Puech, *Manuskrypty znad Morza Martwego...*, dz. cyt., s. 213–214.

greckiej, ale jego korzeni należy szukać także w judaizmach²² tego czasu²³. Przykładowo idee grzesznego ciała czy predestynacji wcześniej interpretowano w duchu hellenistycznym, obecnie zaś nawiązuje się tutaj do nurtów apokaliptycznej myśli żydowskiej²⁴.

W judaizmie często posługiwano się błogosławieństwami i przekleśstwami. Sama idea błogosławieństwa od Boga, w zamian za przestrzeganie przykazań i prawe życie, jest obecna na wielu płaszczyznach. Nie ma więc nic zaskakującego w tym, że ewangelisci użyli takiej formy literackiej. Trudno było jednak porównać treść ewangelicznych błogosławieństw z innymi, ze względu na brak świadków tekstualnych z tego okresu. Znane są teksty rabinackie, formy ze Starego Testamentu oraz – fragmentarycznie – ze znanych tekstów apokryficznych. Obecnie posiadamy całą bibliotekę zwojów qumrańskich, pochodzących z czasów Chrystusa oraz poprzedzających je. Okazuje się, po zbadaniu 4Q525 i Mt 5, 3–12, że układ błogosławieństw jako ośmiu makaryzmów w krótkiej formie i jednym przypadku w dłuższej, jest znanym schematem, istniejącym niezależnie w tamtym czasie. Można również zauważyć, że są w treści dwie strofy (czwarta i dziewiąta) o identycznej liczbie wierszy. Oznacza to, że błogosławieństwa zapisane w Mt 5, 3–12 mają bardziej pierwotną formę względem Łk 6, 20–26, gdyż Mateusz zastosował schemat obecny także w pismach qumrańskich.

Warte zainteresowania są dwa zwroty, obecne zarówno w NT, jak i w pismach qumrańskich. Pierwszy to: „wybrani Boga” (Rz 8, 33; por. 1QS 4, 22; 8, 6; 11, 7). Drugi to: „ubodzy w duchu” (Mt 5, 3; por. 1QM 14, 7). Zarówno grupa qumrańska, jak i chrześcijanie zinterpretowali siebie jako wybranych przez Boga do realizacji nowego przymierza, zapowiadanego przez Jeremiasza (31, 30–31). Jednak różnica jest znacząca. Dotyczy ona kwestii zawierania samego przymierza.

²² Przed rokiem 70 naszej ery ciężko mówić o judaizmie normatywnym ze względu na sporą mozaikę ugrupowań występujących na tamtym terenie. Elementem spajającym jest wiara w jednego Boga i Tora. Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 19.

²³ Por. J.A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, dz. cyt., s. 101.

²⁴ Por. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury...*, dz. cyt., s. 281.

Qumrańczycy odnawiali je, składając przysięgi corocznie. Chrześcijaństwo trwało w przymierzu, zawartym przez Jezusa Chrystusa jednorzeczowo (por. Hbr 7, 27; 9, 7. 12; 10, 10). Ewangeliczne pojęcie „ubóstwa w duchu” zdaje się być poszerzone w stosunku do ubóstwa starotestamentalnego, tak jak to jest w 1QM 14, 7 i 1QH 6, 3. Członkowie wspólnoty wyrzekali się własności prywatnej, ale ją użytkowali. Mieli jednak udostępnić innym ze zrzeczenia, jeśli by czegoś potrzebowali²⁵.

Ciekawym zjawiskiem jest także pojęcie Mesjasza i rozwój oczekiwań mesjańskich²⁶. W czasach bliskich narodzinom Chrystusa napięcie, związane z oczekiwaniem na przyjście Mesjasza, w judaizmie gwałtownie narastało. Można to wywnioskować z intensyfikacji tej tematyki w zwiększającej się liczbie nurtów apokaliptycznych oraz ze zróżnicowania literackiego w jej prezentacji²⁷. Różnorodność nurtów judaizmu pod koniec okresu Drugiej Świątyni ukazała zupełnie nową sytuację. Ruchy apokaliptyczne, w które wkomponuje się chrzcielna działalność Jana Chrzciciela, nawoływały do nawrócenia, gdyż nadchodziły czasy eschatologiczne. Jeśli dziwi obecnie kogoś, jak to jest możliwe, aby tylu ludzi uwierzyło w słowa Jana, to dzięki tekstom qumrańskim można to nieco wyjaśnić. Takie sytuacje były powszechne w Judei. Żydzi ciągle wyczekiwali znaków i proroka, który ma zapowiedzieć przyjście Mesjasza. W szczególny sposób przysłużyli się temu *hasidim*²⁸ czy później esseńczycy²⁹. Niektórzy spośród Żydów sami rozpoznali mesjasza w Jezusie albo uwierzyli, słuchając Jego nauki.

Przez wieki ukrzyżowanie uznawano za typowo rzymskie tortury. Okazuje się coś przeciwnego. Żydzi uznawali taką karę i stosowali ją w okresie hasmonejskim. Ze Zwoju Świątynnego³⁰ dowiadujemy

²⁵ Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów...*, dz. cyt., s. 51–52.

²⁶ Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 34.

²⁷ Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów...*, dz. cyt., s. 70.

²⁸ Grupa powstała prawdopodobnie za panowania Antiocha IV Epifanesa; cechowała się ortodoksją i kontestacją sposobu sprawowania kultu w świątyni i sposobu wyboru arcykapłana.

²⁹ Por. O. Betz, R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan*, dz. cyt., s. 148.

³⁰ Zwój Świątynny lub Zwój Świątyni – zwój z przepisami odnoszącymi się do świątyni i kultu w niej sprawowanego. Tekst miał być podyktowany Mojżeszowi przez Boga.

się, że powieszenie na drzewie – a więc praktyka żydowska – było karą hańbiącą. Oznaczało karę za zdradę wobec całego ludu Bożego³¹. Spekulowano, czy powieszenie na drzewie oznaczało powieszenie już martwego ciała, czy jeszcze żyjącego człowieka. Po dokładnej analizie sekwencji wyrazów oraz semantycznym rozpatrzeniu znaczenia samych wyrażen składających się na opis kary i jej przyczyn stwierdzono, że chodzi o ukrzyżowanie żywego skazańca. Gdyby miały być to zwłoki, niepotrzebne byłoby przebijanie kończyn gwoźdźmi. W Komentarzu do Nahuma³² znajduje się opis ukrzyżowania faryzeuszów i jest tam mowa o żywych, a w Zwoju Świątynnym odnajdujemy wprost stwierdzenie o żywych ludziach wieszanych na drzewie³³.

Krzysztof Pilarz, analizując problematykę pneumatologiczną w tekstach qumrańskich, wykazuje, że zwoje qumrańskie nie odbiegają w jej rozumieniu od znaczenia biblijnego. Zakres znaczeniowy słowa *rûach*, występującego w pismach pozabiblijnych 620 razy, a w Biblii hebrajskiej 387 razy (11 w pismach aram.)³⁴, jest dość zróżnicowany. W zależności od poszczególnych tekstów rozróżnić można znaczenia: wiatru, oddechu, ducha, zasady życia, Ducha Bożego, ducha ludzkiego. W *Didache* czy w Liście Barnaby jest precyzyjne rozgraniczenie dualizmu światła i ciemności. W Qumran ów dualizm wskazuje bardziej na rozwój angelologii, demonologii i twierdzeń dotyczących Szatana jako przeciwnika człowieka. W szczególności zbiór *Hodajot* wykazuje myślą bliską Nowemu Testamentowi³⁵.

Ciekawym zjawiskiem jest również rozumienie świątyni u qumrańczyków. Pojmują siebie jako świątynię Jahwe (jahad). Takie wnioski wysunął Alfred Skrzypczyk po przebadaniu tej tematyki

Prawdopodobnie chodzi o świątynię eschatologiczną. Należy on do grypy tekstów prawnych.

³¹ Por. O. Betz, R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan*, dz. cyt., s. 142.

³² Komentarz Nahuma lub Peszer do Księgi Nahuma (4Q169) – jeden z lepiej zachowanych peszerów qumrańskich. Opisuje aktualne wydarzenia w Judei.

³³ Por. E. Puech, *Manuskrypty znad Morza Martwego...*, dz. cyt., s. 218–225.

³⁴ Por. K. Pilarz, *Pneumatologia qumrańska*, Toruń 2015, s. 39–41, 68–72.

³⁵ Por. K. Pilarz, *Pneumatologia qumrańska*, dz. cyt., s. 119–121.

w manuskryptach qumrańskich (pominął w badaniach teksty biblijne). W 39 rękopisach pojawia się toponim³⁶ „świątynia” aż 131 razy. Okazuje się, że w pismach parabiblijnych, dokumentarnych i kalendarzowych, toponim nie występuje ani razu³⁷. Natomiast pojawia się w dokumentach prawnych aż 95 razy. Kolejno w tekstach liturgicznych i kultowych 18 razy oraz w tekstach egzegetycznych 7 razy. Tylko raz pojawia się w tekstach dydaktycznych³⁸. Wyniki są jednak zawyżone, ponieważ autor wliczył również teksty będące kolejnymi kopiami i każdy potraktował unikatowo.

Skrzypczyk zauważył, że w manuskryptach qumrańskich można wyróżnić cztery typy rozumienia świątyni: historyczny (świątynia jerozolimska, jako świątynia w konkretnym czasie historycznym); eschatologiczny (powiązany z historycznym; świątynia eschatologiczna ma być realną świątynią w czasie eschatologicznym); duchowy (inaczej ludzki; to wspólnota ludzi urzeczywistnia miejsce przebywania Boga); niebiański (świątynia realna, umiejscowiona poza czasem, w raju). Typ świątyni eschatycznej miał rozwiązać problem odłączenia od kultu w Jerozolimie. Jednak nie oznacza to, że qumrańczycy zakwestionowali Syjon jako miejsce wybrane przez Boga. Oczekiwali nadejścia czasów ostatecznych, gdy kult zostanie oczyszczony. Uważali, że zbezczeszczona świątynia „przestała reprezentować objawienie i prawdę Bożą”³⁹, więc funkcje te przeszły na zrzeczenie. Były one realizowane w postaci przestrzegania Prawa i w modlitwie. Wspólnotę zaś stanowią wybrańcy Boga, ludzie Nowego Przymierza. Są świątynią, która nie zostanie zburzona ani zbezczeszczona.

³⁶ Toponim – autor używa tego sformułowania na określenie hebrajskich słów występujących w tekstach qumrańskich oznaczających świątynię Pana.

³⁷ Podział tekstów na kategorie zgadza się z tym, który nadał Piotr Muchowski w *Komentarzach do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000.

³⁸ Por. A. Skrzypczyk, *Idea świątyni w pismach qumrańskich*, Opole 2006, s. 106–109.

³⁹ A. Skrzypczyk *Idea świątyni...*, dz. cyt., s. 165.

Podobieństwa hermeneutyczne

Pośród tekstów qumrańskich natrafiono na specyficzny rodzaj literacki, nazwany peszerem⁴⁰. Nowy Testament zdaje się także używać takiej formy literackiej (i jednocześnie metody egzegetycznej). Mieilibyśmy więc do czynienia z kolejnym argumentem, wskazującym na koneksje obu środowisk hermeneutycznych. Tekstami typu peszerowego może być cykl przypowieści w Mk 12, 1n i 12, 35–37 czy w Mt 22, 23–33. Przypominają one peszery tematyczne z Qumran, w niektórych elementach różnią się jednak od nich. Czytelnik lub słuchacz sam ma uczynić analizę i komentarz do tego, co usłyszał. Sam Jezus tworzy swoistą wykładnię, posługując się formą peszeru. Nie odwołuje się do żadnego autorytetu, aby potwierdzić własną wykładnię Pisma, gdyż sam jest autorytatywnym peszerystą. Należałoby mówić tutaj raczej o formie quasi peszeru, ledwie zdradzającego ślady typowego peszeru qumrańskiego. Przykładem jest fragment z Łk 4, 16–22, którego podstawą był Iz 61, 1–2. Istnieje również wiele różnic pomiędzy stosowaną formą qumrańską a nowotestamentalną. Teologiczne wnioski dla słuchacza czy czytającego dany tekst są różne.

Peszer qumrański miał za zadanie uaktualnienie Pisma i wytłumaczenie jego obecnego znaczenia dla identyfikacji i tożsamości grupy. Chrystus ukazuje ostateczną interpretację Prawa i spełnienie się proctw w Jego osobie⁴¹. Można wskazać również inne teksty, potencjalnie zawierające elementy peszerowe. Będą to Rz 16, 25; Kol 1, 26; Ef 3, 1–11⁴².

⁴⁰ W publikacjach polskich tematykę peszeru podejmuje S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, dz. cyt., s. 55–56; zob. też S. Jędrzejewski, *Peszer jako metoda egzegetyczna*, „Seminare” 24 (2007), s. 111–126; S. Jędrzejewski, *Peszer w 2 Kor 6, 13b–18*, w: *Przekonywał ich o Chrystusie. Paweł – apostoł i wojownik Chrystusa*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 39–61 (*Hermeneutica et Judaica*, 2); M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury...*, dz. cyt., s. 284.

⁴¹ Por. S. Jędrzejewski, *Biblia a judaizm*, dz. cyt., s. 67–70.

⁴² Por. M. Rosik, I. Rapoport, *Wprowadzenie do literatury...*, dz. cyt., s. 284.

W 4Q174, klasycznym peszerze tematycznym, składającym się z różnych cytatów ze Starego Testamentu znajdujemy odniesienie do Mesjasza. We wstępie pojawia się fragment z 2 Sm 7, 14 „Ja będę Mu ojcem, a on będzie Mi synem”. W tekście oryginalnym odnosi się on do króla Izraela, który zasiądzie na tronie i w ten sposób zostanie synem Boga. W wersji qumrańskiej autor zinterpretował te słowa jako mesjańskie. „Odrośl” z linii króla Dawida zasiądzie na Syjonie „w ostatnich dniach”. Mesjasz wykazuje już cechy eschatologiczne, podobnie ukazany jest w tzw. Apokalipsie Aramejskiej (4Q246). Tekst ten wykazuje cechy wspólne z fragmentem z Łk 13, 35⁴³.

Podsumowanie

Celem artykułu było poparcie tezy o rozpoznaniu, przez sporą część esseńczyków, Jezusa jako wyczekiwanego Mesjasza i dołączenie do chrześcijan. Podobieństwa terminologiczne nie są wystarczającym materiałem do weryfikacji tej tezy, ale stanowią kolejny argument popierający. Wiele sformułowań w tekstach qumrańskich wykazuje podobieństwa do pism nowotestamentalnych, lecz nie mają identycznego znaczenia. Pojawia się pewien rozwój myśli teologicznej, której nie znajdujemy u innych ugrupowań ówczesnych judaizmów. Trzeba jednak zauważyć, że nie mamy dostępu do tekstów faryzejskich czy saducejskich. Ich założenia znamy głównie z dyskusji z Jezusem, jakie prowokowali ich przedstawiciele.

Podsumowując, wykazane w artykule podobieństwa terminologiczne mogą wskazywać na dołączenie esseńczyków do chrześcijan lub ukazywać jedynie wspólne podłoże kulturowe. Esseńczycy byli wierni Prawu i poddali ewolucji jego interpretację poprzez odśnięcie się od kultu świątynnego oraz odizolowanie od cesarstwa. Również ich rozumienie siebie, własnego zrzeczenia czy misji jest

⁴³ Por. H. Shanks, *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, Warszawa 2002, s. 83.

bliższe chrześcijańskiej wizji Kościoła. W momencie pojawienia się chrześcijaństwa esseńscy zdają się w nim „rozpływać”⁴⁴.

Bibliografia

- Betz O., Riesner R., *Jezus, Qumran i Watykan*, Kraków 1994.
- Dąbrowski E., *Odkrycia w Qumran nad Morzem Martwym a Nowy Testament*, Poznań 1960.
- Fitzmyer J.A., *101 pytań o Qumran*, Kraków 1997.
- Jelonek T., *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, Kraków 2008.
- Jędrzejewski S., *Biblia i judaizm*, Kraków 2007.
- Jędrzejewski S., *Peszer jako metoda egzegetyczna*, „Seminare” 24 (2007), s. 111–126.
- Jędrzejewski S., *Peszer w 2 Kor 6, 13b–18*, w: *Przekonywał ich o Chrystusie. Paweł – apostoł i wojownik Chrystusa*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 39–61 (Hermeneutica et Judaica, 2).
- Jędrzejewski S., *U korzeni zła*, Lublin 1997.
- Mędała S., *Aktualny stan badań problematyki qumrańskiej*, w: *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, red. W. Tyloch, Warszawa 2001, s. 9–78.
- Mędała S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.
- Muchowski P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000.
- Muszyński H., *Chrystus – fundament i kamień węgielny Kościoła w świetle tekstów qumrańskich*, Warszawa 1982.
- Pilarz K., *Pneumatologia qumrańska*, Toruń 2015.
- Puech E., *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament. Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa*, w: *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009.
- Rosik M., Rapoport I., *Wprowadzenie do literatury i egzegezy żydowskiej okresu biblijnego i rabinicznego*, Wrocław 2009.
- Shanks H., *Tajemnica i znaczenie zwojów znad Morza Martwego*, Warszawa 2002.
- Skrzypczyk A., *Idea świętyni w pismach qumrańskich*, Opole 2006.

⁴⁴ T. Jelonek, *Wprowadzenie do Nowego Testamentu*, Kraków 2008, s. 321.

Stegeman H., *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków-Mogilany 2002.

Streszczenie

Podobieństwa, jakie zachodzą pomiędzy essenizmem i chrześcijaństwem, u swoich podstaw mają pochodzenie ze wspólnego źródła, z judaizmu. Zbieżności oraz dystynkcje pozwalają z chrześcijańskiego punktu widzenia docenić esseńczyków za wierność przymierzu i ewolucję ich interpretacji świętych tekstów Izraela. W ich autopercepcji, pojmowaniu zrzeczenia i jego misji można dostrzec cechy bliskie chrześcijańskiej wizji Kościoła i jego doktrynie. Z pojawieniem się chrześcijaństwa ruch esseńczyków zanika. Zbieżności w terminologii, w używanych formach literackich i w interpretacji mogą stanowić pewne poparcie hipotezy o dołączeniu się esseńczyków do tworzącego się chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe Qumran, zwoje znad Morza Martwego, Nowy Testament

Summary

Similarities of the terminology and literary forms in Qumran manuscripts and in the New Testament writings

The article is intended to support the thesis that a significant number of Essenes joined christianity. To this end, similarities of terminology, wording and specific statement of words have been collected in this work with a special stress on the two pericopes of the Acts of the Apostles. Essene priests might have influenced the editing process of John's and Paul's writings or even the Letter to the Hebrews. The similarities might be noticed in the dualities good – evil, or the path of light – the path of darkness. The wordings of this two groups of texts concerns the appearance of the Peshet components, characteristic phrases, the evolution of the concept of the Messiah or the interpretation of the foundation stone from the Book of Isaiah.

Keywords Qumran, the Dead Sea Scrolls, New Testament

„Duch Prawdy
doprowadzi was do całej prawdy”

Hermeneutica et Judaica 9

doi: [http://dx.doi.org/
10.15633/9788374389426.08](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426.08)

Paweł Wańczyk¹

ORCID: 0000-0001-5441-1372

Motyw aniołów w etiopskiej Księdze Henocha (HenEt) jako przedstawienie prawd o Bogu i człowieku

Podczas lektury etiopskiej Księgi Henocha², zwanej też 1 Księgą Henocha, czytelnik niejednokrotnie może odnieść wrażenie, że pewne jej fragmenty są względem siebie sprzeczne w zakresie doktryny oraz treści. Swoistego potwierdzenia takiego stanu rzeczy dostarcza nam następujący przykład: w Księdze Czuwających³ zawarta jest myśl, że powodem pojawienia się zła wśród ludzi był upadek aniołów, którzy wbrew swojej duchowej naturze wzięli sobie za żony kobiety i nauczyli ludzi czynić to, co niedozwolone. Ponadto z tych anielsko-ludzkich

¹ Doktorant w Instytucie Nauk Biblijnych UPJPII w Krakowie.

² Etiopska Księga Henocha – żydowski utwór apokaliptyczny z grupy literatury peritestamentalnej (międzytestamentalnej), złożony z kilku wcześniej niezależnych tekstów, zredagowany został jako całość w końcowej fazie okresu Drugiej Świątyni. Był bardzo popularny we wczesnych środowiskach chrześcijańskich. Pismo to zachowało się w całości w geez, odmianie języka etiopskiego, natomiast znane są również jego mniejsze fragmenty w języku aramejskim i greckim.

³ Etiopską Księgę Henocha przeważnie dzieli się na pięć części, są to: Księga Czuwających (1–36), Księga Przypowieści (37–71), Księga Astronomiczna (72–82), Księga Snów (83–90), List Henocha (92–105) oraz dołączone opowiadanie o narodzinach Noego (106–107) i list Henocha do Matuzalema (108). Por. M. Heiser, *1 Enoch. Introduction: Title, Summary, Genre*, w: K. Penner, M. Heiser, *Old Testament Greek Pseudepigrapha with Morphology*, Bellingham 2008, dostęp z programu Logos.

związków zrodzili się giganci, którzy przyczynili się do rozpowszechnienia przemocy na ziemi (por. HenEt 6 – 8. 69). Natomiast zupełnie inny pogląd na pochodzenie zła prezentuje List Henocha, ujmujący niniejszą kwestię w następujących słowach: „tak jak góra nigdy nie stała się i nie stanie niewolnikiem ani wzgórze służącą kobiety, tak grzech nie został posłany (z nieba) na ziemię, ale stworzył go sam człowiek, i ci, którzy go popełniają, podlegać będą wielkiemu przekleństwu”⁴ (HenEt 98, 4). Zatem, jak widać, jedna część tego apokryfu wskazuje, że człowiek stał się nieprawy w sposób bierny – został nauczony zła, a inna wyraźnie stwierdza, iż zło pochodzi od człowieka. Jest to ewidentna sprzeczność, której nie da się rozwiązać, pozostając jedynie przy dosłownym rozumieniu tekstu⁵.

Zasygnalizowany wyżej stan rzeczy częściowo można tłumaczyć tym, że etiopska Księga Henocha nie jest utworem jednolitym, lecz kompilacją kilku tekstów, pochodzących na dodatek z różnych okresów. Jednak takie uzasadnienie nie wydaje się wystarczające, gdyż trudno przypuszczać, aby redaktor tekstu finalnego akceptował w swoim dziele dwie zupełnie sprzeczne ze sobą doktryny. Z tego to powodu poszukiwania muszą iść w innym kierunku. Mianowicie, aby uniknąć tego typu trudności, trzeba zrozumieć, iż celem wprowadzenia niektórych motywów i obrazów nie jest opowiadanie wydarzeń (np. o początkach zła wśród ludzi, o przebiegu sądu ostatecznego itp.), czy też opisywanie, jak wyglądają pewne rzeczywistości duchowe (np. niebo, piekło), lecz pouczenie dydaktyczne o tym, jakie cechy charakteryzują Pana Boga, a jakie człowieka. W związku z powyższym celem niniejszego artykułu jest ukazanie specyfiki tekstu Księgi Henocha, oraz właściwego

⁴ Zawarte w niniejszym artykule cytaty z Księgi Henocha pochodzą z: R. Rubinkiewicz, *I Księga Henocha*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000², s. 144–189.

⁵ Pewne rozwiązanie tej sprzeczności zostanie pokazane w dalszej części artykułu. Warto dodać, że Robert H. Charles wymienia jeszcze inne niekonsekwencje wewnątrz HenEt, dotyczące takich zagadnień, jak: Mesjasz, królestwo mesjańskie, szeol, sąd ostateczny czy zmartwychwstanie. Zob. R.H. Charles, *Book of Enoch*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, ed. R.H. Charles, vol. 2, Oxford 1913, s. 164.

sposobu odczytywania jej przesłania, co zaprezentowane zostanie na przykładzie pojawiającego się w niej motywu aniołów⁶.

Aniołowie odzwierciedlający cechy Boga

Pierwsza wzmianka o aniołach pojawia się już w HenEt 1, 2, w którym to wersecie przywołane zostają następujące słowa Henocha: „[To, co] pokazali mi aniołowie! Usłyszałem od nich wszystko i zrozumiałem to, co zobaczyłem”. W następnych rozdziałach tego apokryfu to właśnie oni stają się przewodnikami wizjonera, ukazują mu różne obrazy, wyjaśniają je i udzielają odpowiedzi na jego pytania. Jednakże zacytowane powyżej słowa o funkcji aniołów jako tych, którzy przekazują objawienie, są poprzedzone pewnym opisem osoby Henocha: „człowiek błogosławiony i sprawiedliwy, któremu Pan otworzył oczy i obdarzył świętym widzeniem w niebiosach”. Szczególnie ważna jest ta ostatnia wzmianka, która jasno wskazuje na to, że Bóg jest sprawcą i źródłem wizji. Aniołowie są jedynie pośrednikami, posłanymi po to, by została zachowana Jego transcendencja, ale to właśnie Bóg jest tym, który przychodzi do człowieka z wyjaśnieniem rzeczywistości zarówno tej doczesnej, jak i przyszłej.

Kolejny, warty zauważenia fragment pojawia się w HenEt 9 – 11, gdzie archaniołowie, widząc rozplenione na ziemi zło i niesprawiedliwość, orędują u Boga za ludźmi. Wskutek tego Najwyższy zapowiada swoją oczyszczającą interwencję i obiecuje zesłanie błogosławieństwa na ziemię. Biorąc pod uwagę fakt, iż archaniołowie są sługami Boga, można w ich wstawiennictwie widzieć ukazanie wrażliwości Stwórcy na niedolę człowieka.

Inny fragment ilustrujący działanie aniołów znajduje się w HenEt 61, gdzie przedstawiono dwóch aniołów mierzących za pomocą powrózów dokonania ludzi sprawiedliwych. Ich pomiary sprawią, że nawet

⁶ Inspiracją do rozwinięcia przedstawionej tezy, właśnie w oparciu o zagadnienie z zakresu angelologii, stał się dla autora artykuł: S. Jędrzejewski, *Angelologia etiopskiej Księgi Henocha (HenEt)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 59 (2006) nr 3, s. 203–218.

ci, którzy zginęli na pustyni czy w morzu, powrócą na sąd Mesjasza, który „osądzi [...] wszystkie dzieła świętych w niebie i zważy na wadze ich czyny” (HenEt 61, 8). Na przywołanym przykładzie widać zatem, że aniołowie reprezentują także Boży przymiot sprawiedliwości, wyrażający się nie tylko w samym fakcie sprawiedliwego sądenia, lecz także w tym, iż każdy zostanie mu poddany – nawet ci ludzie, którzy zginęli w niedostępnych miejscach i z tego względu zostali zapomniani.

Podobna myśl znajduje się również w Liście Henocha. W kontekście napomnień, kierowanych do sprawiedliwych i niesprawiedliwych, pojawiają się tam następujące słowa: „Przysięgam wam, sprawiedliwi, że aniołowie w niebie wspomną was łaskawie przed chwałą Wielkiego, i że wasze imiona zapisane są przed chwałą Najwyższego” (HenEt 104, 1). Ten tekst odwołuje się do dość powszechnego w judaizmie Drugiej Świątyni motywu prowadzenia przez Boga spisów w formie ksiąg. Według ówczesnej literatury judaistycznej takimi najważniejszymi spisami były księga czynów ludzkich i księga żywych. Dlatego wzmianka o tym, że imiona sprawiedliwych znajdują się przed chwałą Najwyższego, wskazuje niewątpliwie na umieszczenie w takiej księdze tychże ludzi i ich czynów. Ponadto ich nieskazitelność będzie jeszcze przypomniana Bogu przez aniołów. Tak oto, na dwa różne sposoby, zostaje zobrazowany Boży przymiot sprawiedliwości, objawiający się przy osądzie ludzkich czynów – zostały one zapisane w księdze, a dodatkowo jeszcze są przypominane przez aniołów⁷.

Jednakże, aby dobrze zbadać motyw aniołów w Księdze Henocha, nie można poprzestać jedynie na analizie ich działalności, lecz trzeba także przyjrzeć się cechom, które są im przypisywane. Z tego powodu warto sięgnąć do Księgi przypowieści, gdzie zamieszczono następujące

⁷ George Nickelsburg wskazuje, że według niektórych judaistycznych tekstów skrybami dokonującymi zapisów w tych niebiańskich księgach byli aniołowie. W związku z tym, w zestawieniu wspomniania przez aniołów i zapisywania przez nich imion przed chwałą Najwyższego (por. HenEt 104, 1) dostrzega on semicki paralelizm. Zob. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 1–36; 81–108*, Minneapolis 2001, s. 478–480 (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible).

słowa: „Spojrzałem i ujrzałem po czterech stronach Pana Duchów cztery postacie. [...] Zapytałem anioła pokoju [...]: «„Kim są te cztery postacie, które widziałem i których słowa usłyszałem i zapisałem?». Odpowiedział mi: «Ten pierwszy to Michał, miłosierny i łagodny. Ten drugi to Rafał, który zajmuje się wszystkimi chorobami i ranami synów ludzkich. Trzeci to Gabriel, który przewodniczy wszelkim mocom. Czwarty to Fanuel, który zajmuje się pokutą i jest nadzieją tych, którzy dziedziczą życie wieczne. To są czterej aniołowie Najwyższego Pana»” (HenEt 40, 2. 9–10). Zatem, zgodnie z udzieloną Henochowi odpowiedzią, charakterystyką tych czterech aniołów jest: miłość i miłosierdzie, uzdrawianie, wszelka moc stwórcza oraz zdolność obdarzenia życiem wiecznym – cechy, których właściwym i jedynym źródłem jest Bóg. Podsumowując tę myśl, można powiedzieć, że takie właściwości przypisywane aniołom są personifikacją przymiotów samego Boga, a przesłaniem tej wizji jest pokazanie tego, iż nie jest Mu obojętny los człowieka i że otacza On swoje najdoskonalsze dzieło miłością, opieką i oferuje mu zbawienie.

Następny ciekawy obraz, w którym pojawiają się aniołowie, znajduje się w HenEt 60. W tym fragmencie Henoch doświadcza wizji samego Boga, a Przedwiecznemu siedzącemu na tronie towarzyszą „zastępy Najwyższego i tysiące tysięcy i dziesięć tysięcy razy dziesięć tysięcy aniołów” (HenEt 60, 1–2). Aniołowie ukazani są tu zatem jako dwór Boga, a ich ogromna liczba ma wskazywać na Jego potęgę, panowanie i moc⁸. Warto w tym miejscu dodać, że królewskie atrybuty Boga można też dostrzec w grupie tych tekstów z Księgi Henocha, które mówią o chórach anielskich: Cherubinach, Serafinach i Ofanim. I tak w HenEt 14 są oni przedstawieni jako strażnicy tronu Boga, a w HenEt 71, 7 pada stwierdzenie, że „Są to ci, którzy nie śpią, ale czuwają nad tronem jego chwały”.

Wśród tekstów przywołujących trzy wspomniane wyżej chóry anielskie, obok wskazania na królewską godność i potęgę Boga, można odnaleźć jeszcze dwa inne interesujące rysy angelologii. We wspomnianym

⁸ Por. D. Iwański, *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Toruń 2011, s. 232.

już fragmencie HenEt 14 zamieszczono opis wizji pałacu Bożego oraz znajdującego się w nim tronu, przy czym wyraźnie zaznaczono, iż tłem dla tego objawienia są towarzyszące mu głosy Cherubinów. Zwieńczeniem tej sceny są zaś słowa, jakie Bóg kieruje do Henocha: „Podejdź tutaj, Henochu, do mego świętego słowa” (HenEt 14, 24c). Zatem wzmianka o chórze Cherubinów pojawia się tu w kontekście mowy o Bożym „świętym słowie”, co nasuwa skojarzenie z takimi elementami religii żydowskiej, jak Dekalog, Prawo, czy też mówiąc ogólniej przymierze, a co łączy się z jedną z najbardziej podstawowych cech Boga, jaką jest wierność⁹. Natomiast w HenEt 61 jest z kolei mowa o tym, że „Wybrany” – Mesjasz ma w imieniu Boga dokonać sądu nad ludźmi. Wydarzeniu temu będzie towarzyszyć wielkie wielbienie Boga: „w ów dzień zwoła wszystkie zastępy niebios i wszystkich świętych w górze i zastęp Pana, Cherubinów, Serafinów i Ofanim oraz wszystkich aniołów mocy i wszystkich aniołów księstw i Wybranego i inny zastęp, który jest na ziemi i nad wodą. Jednogłośnie będą błogosławić, chwalić, wielbić i wysławiać [Go] w duchu wiary i w duchu mądrości, i cierpliwości, i w duchu miłosierdzia, i w duchu sprawiedliwości, i pokoju, i w duchu dobroci. I wszyscy jednogłośnie zawołają: «Błogosławiony! Błogosławione niech będzie imię Pana Duchów na wieki wieków»” (HenEt 61, 10–11). Co charakterystyczne, w zacytowanym tekście święci z aniołami uwielbiają Boga w duchu wiary, mądrości, cierpliwości, miłosierdzia, sprawiedliwości, pokoju i dobroci. Są to przymioty, których pełnia znajduje się jedynie w Bogu i właśnie z tego powodu przynależy Mu wszelka chwała i błogosławieństwo.

Aniołowie jako zobrazowanie prawd o człowieku

Wiele fragmentów z Księgi Henocha, mówiąc o aniołach, wskazuje na pozytywne i godne czci cechy Boga, choć nie jest to jedyny kierunek, w którym „podążają” angelologiczne teksty tego apokryfu.

⁹ Por. S. Jędrzejewski, *Angelologia etiopskiej Księgi Henocha (HenEt)*, dz. cyt., s. 214.

Pojawiają się w nim także opowiadania kojarzące na różny sposób aniołów z ludźmi. Najbardziej rozbudowane z nich, zawarte w Księdze Czuwających, dotyczy upadku aniołów i wprowadzenia z tego powodu zła na świat. Opisano w nim, jak aniołowie, wbrew swojej duchowej naturze, zaczęli pożądać kobiet i postanowili zstąpić na ziemię, by z nimi współżyć seksualnie. Znamienną rzeczą jest to, że aby się nie wycofać z powziętego planu, związali się oni nawzajem przysięgą zobowiązującą do wypełnienia podjętego przez nich zamiaru. Złożenie tej przysięgi pokazuje wyraźnie, że mieli pełną świadomość wielkości dokonywanego zła, i to do tego stopnia, iż nie byli pewni, czy część z nich pod wpływem strachu nie odstąpi od popełnienia tego grzechu.

Jak opowiada dalej tekst, aniołowie ci (nazywani najczęściej Czuwającymi) zrealizowali swój plan. Ożenili się z kobietami, współżyli z nimi, a w skutek tego zaszły one w ciążę i urodziły wielkich olbrzymów. Co więcej, aniołowie nauczyli ludzi magii oraz innych złych rzeczy, a ich potomstwo zrodzone z kobiet, czyli giganci, przyczynili się do rozpowszechnienia na ziemi przemocy (por. HenEt 6 – 8)¹⁰. Takie rozplenienie się wszelkiej niegodziwości na ziemi spowodowało, że ludzie skarżyli się „do niebios” na to, co ich spotyka, a w wyniku tego wołania archaniołowie wstawili się u Najwyższego, prosząc za uciskanymi. Wówczas Bóg zapowiedział karę, która spotka tychże Czuwających – zostaną oni związani, a ich dzieła zniszczone. W ten sposób dojdzie do częściowego oczyszczenia ziemi ze zła (por. HenEt 9 – 11).

Z treści niniejszego opowiadania wynika dość jasno, że za pojawienie się zła na świecie odpowiedzialne są upadłe anioły, a nie ludzie, których rola jest bierna – bo tylko zostali nauczeni. Co więcej, przypisywanie

¹⁰ Opowiadanie o grzeszących aniołach nasuwa skojarzenie z fragmentem Rdz 6, 1–4: „A kiedy ludzie zaczęli się mnożyć na ziemi, rodziły im się córki. Synowie Boga, widząc, że córki człowiecze są piękne, brali je sobie za żony, wszystkie, jakie im się tylko podobały. Wtedy Pan rzekł: Nie może pozostawać duch mój w człowieku na zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną; niechaj więc żyje tylko sto dwadzieścia lat. A w owych czasach byli na ziemi olbrzymi; a także później, gdy synowie Boga zbliżali się do córek człowieczych, te im rodziły. Byli to więc owi mocarze, mający sławę w owych dawnych czasach”. Badacze jako źródło tego motywu literackiego wskazują tzw. Księgę Gigantów.

winy wyłącznie Czuwającym jest widoczne w słowach Boga oznajmującego swój wyrok względem jednego z przywódców upadłych aniołów: „Cała ziemia została zrujnowana nauką dzieł Azazela i jemu przypisz cały grzech”¹¹ (HenEt 10, 8). Trzeba również podkreślić, że w omawianej narracji sposób ukazania początków zła na ziemi jest zupełnie odmienny od opisu grzechu Adama i Ewy z Rdz 3, w którym to tekście jest co prawda ukazana także rola upadłego anioła w zapoczątkowaniu zła, ale jednocześnie znaczna odpowiedzialność za popełniony grzech jest przypisana pierwszym rodzicom¹². Dlatego w tym miejscu powstaje pytanie, czy możliwe jest, aby etiopska Księga Henocha prezentowała doktrynę tak kontrastującą z nauczaniem Księgi Rodzaju? Prawdą jest, że pomiędzy różnymi nurtami judaizmu pojawiały się spore różnice. Jednakże wydaje się mało prawdopodobne, aby autor Księgi Henocha, minimalizując odpowiedzialność człowieka za zło, chciał polemizować z nauką Księgi Rodzaju – pierwszej księgi z najważniejszego źródła religii żydowskiej, jakim jest Tora. Zatem prowadzone poszukiwania muszą iść w innym kierunku.

Wydaje się, że w postaciach Czuwających, czyli upadłych aniołów można, oprócz wskazania udziału demonów w pojawieniu się zła na ziemi, widzieć symbol skłonności człowieka do grzechu¹³. W takiej interpretacji obarcza się odpowiedzialnością za zło samego człowieka, co po pierwsze likwiduje wzmiankowaną przed chwilą sprzeczność z nauką Rdz 3, a po drugie usuwa wewnętrzną niespójność w ramach samej Księgi Henocha, która została przywołana we wstępie do niniejszego artykułu. Chodzi mianowicie o fragment z „Listu Henocha”, który wyraźnie mówi o tym, że winnym zła jest sam człowiek: „tak jak

¹¹ Fragmenty opisujące karę dla Azazela niejednokrotnie zdają się sugerować, że wyrok zapowiedziany wobec tego demona dotyczy także innych upadłych aniołów (por. np. HenEt 13). Zatem, rozciągając słowa skierowane do Azazela na wszystkich Czuwających, za przesłanie tego cytatu można by uznać przypisanie całej winy za pojawienie się zła na świecie tylko i wyłącznie tym upadłym aniołom.

¹² Por. S. Jędrzejewski, *Początek zła (Rdz 3 i 6, 1–4) w interpretacji Księgi Henocha etiopskiej (1 Henet)*, „Seminare” 13 (1997), s. 100–101.

¹³ Por. S. Jędrzejewski, *Angelologia etiopskiej Księgi Henocha (HenEt)*, dz. cyt., s. 210.

góra nigdy nie stała się i nie stanie niewolnikiem ani wzgórze służącą kobiety, tak grzech nie został posłany (z nieba) na ziemię, ale stworzył go sam człowiek, i ci, którzy go popełniają, podlegać będą wielkiemu przekleństwu” (HenEt 98, 4). Warto jednocześnie zauważyć, że ten fragment mówiący o „nieposłaniu grzechu [z nieba] na ziemię” jest kolejnym argumentem przemawiającym przeciw dosłownemu odczytywaniu narracji z Księgi Czuwających o wyłącznej winie upadłych aniołów w sprowadzeniu zła na świat.

Co ciekawe, w HenEt 20 pojawia się również przeciwstawna upadłym aniołom kategoria tzw. świętych Czuwających, czyli aniołów wiernych Najwyższemu. Zatem skoro w Czuwających upadłych należy się doszukiwać personifikacji ludzkiej skłonności do zła, to na zasadzie przeciwieństwa można w symbolu świętych Czuwających widzieć dążenie człowieka do dobra. W ten sposób w Księdze Henocha ukazana zostaje zarówno ciemna, jak i jasna strona natury ludzkiej.

Pozostając w kontekście powyższych stwierdzeń, warto również odnieść się do HenEt 69, ponieważ rozdział ten jest ponownym przytoczeniem opisu wydarzeń z Księgi Czuwających. Podobnie jak w dotychczas omówionej wersji opowiadania o upadłych aniołach są tu znowu wymienione ich imiona, wzmiankuje się o ich współżyciu z kobietami, a lista złych rzeczy, jakich ci aniołowie nauczyli ludzi, jest bardziej szczegółowa. Natomiast rzeczą szczególnie interesującą są słowa dotyczące upadłego anioła Penemue: „Ten pokazał ludziom gorycz i słodycz oraz wyjawił im wszystkie tajemnice wiedzy” (HenEt 69, 8b). Z kolei w podsumowaniu działalności tego Czuwającego pada następujące stwierdzenie: „Ludzie bowiem zostali stworzeni po to, aby stali się jak aniołowie, czyli sprawiedliwi i czysti, i aby ich nie dotknęła wszystko niszcząca śmierć. Jednakże z powodu owej nauki idą ku zagładzie i z powodu owej mocy niszczy ich śmierć” (HenEt 69, 11). Lektura tych wersetów przywodzi na myśl opis upadku człowieka w Rdz 3, gdzie jest mowa o sięgnięciu – za namową węża – po zakazany owoc drzewa poznania dobra i zła. W HenEt 69 znajduje się natomiast wzmianka o przekazaniu ludziom tajemnej wiedzy przez aniołów. Zatem w obu opisach mamy do czynienia z sięgnięciem przez człowieka po to, co nie było dla niego przeznaczone, i w obu przypadkach

przyczynił się do tego upadły anioł. Co więcej, podobieństwo jest też widoczne w skutkach tego złego czynu: w poznaniu przez ludzi dobra i zła (które w HenEt wyrażone zostało pod symbolem goryczy i słodczy) oraz w ich śmiertelności (por. Rdz 3, 22; HenEt 69, 8. 10). Omawiany tekst pokazuje ponadto, że pierwotnym przeznaczeniem człowieka była jego sprawiedliwość i czystość (por. HenEt 69, 10), która byłaby zachowana, gdyby nie sięgnął on po to, co nie było dla niego przeznaczone – po poznanie zła. Jednakże człowiek w ten sposób zgrzeszył i w konsekwencji tego zaczął podlegać śmierci.

Kolejny warty zauważenia fragment pojawia się w Księdze Przypowieści. Jest tu przedstawiony obraz Mesjasza i Jego eschatologicznego królowania. Tym ostatecznym wydarzeniem będzie towarzyszyła atmosfera radości płynąca ze zbawienia. Autor Księgi Henocha opisuje ją w następujących słowach: „W owych dniach góry będą skakać jak barany, a pagórki brykać jak jagnięta nasycone mlekiem i wszyscy staną się aniołami w niebie. Oblicza ich jaśnieć będą radością, bo w owych dniach powstanie Wybrany i ziemia ucieszy się i sprawiedliwi będą na niej mieszkać, a wybrani po niej będą chodzić i przechadzać się” (HenEt 51, 4). Zatem, jak wynika z przytoczonego cytatu, wzmianka o aniołach została tu wprowadzona w celu wskazania eschatologicznej kondycji człowieka: w czasach ostatecznych będzie się on charakteryzował rozradowaniem i sprawiedliwością. Warto zauważyć, że podobne cechy (sprawiedliwość i czystość) były także wykorzystane w poprzednio omawianym fragmencie (HenEt 69, 10) dla ukazania zamierzonego stanu, jakim mieli się cechować ludzie. Dlatego też można tu dostrzec ideę eschatologicznego odnowienia stworzenia, która później została określona przez św. Pawła jako „nowe stworzenie” (por. 2 Kor 5, 17–19; Rz 8, 18–19). Człowiek powróci do swojego pierwotnego stanu – nie będzie grzeszył i będzie cieszył się pełną bliskością Boga.

Księga Przypowieści w opisie wydarzeń ostatecznych wprowadza także obraz aniołów kary. Ich zadaniem jest związanie Szatana i jego aniołów (por. HenEt 53, 3; 54, 4–5), a także ukaranie poddanych mu ludzi, którzy są utożsamiani z królami i możnowładcami uciśkającymi sprawiedliwych (por. HenEt 53, 4; 54, 2; 56, 1–4; 62, 11;

63, 1)¹⁴. Zatem motyw aniołów wymierzających karę grzesznikom jest przypomnieniem o potępieniu, które czeka ludzi odrzucających Boga i idących za Szatanem¹⁵. Podsumowując, trzeba stwierdzić, że Księga Przypowieści w sposób sugestywny i bardzo plastyczny nakreśla całościowy obraz eschatologicznej kondycji człowieka: pełni szczęścia dla sprawiedliwych oraz wiecznej kary dla ludzi złych.

Księga Henocha, tak jak cały nurt apokaliptyki żydowskiej, z którego się wywodzi, bardzo obszernie i plastycznie wykorzystuje motyw aniołów. Jednak pewne sprzeczności i niejasności dotyczące opisu tychże bytów wskazują, iż celem wprowadzenia obrazu dobrych i złych duchów nie jest przedstawienie nauki o ich pochodzeniu i naturze. Jak wykazano w niniejszym artykule, duża grupa fragmentów tego apokryfu poprzez ukazanie działalności i charakterystyki aniołów odzwierciedla cechy przysługujące samemu Bogu. W ten sposób z treści Księgi Henocha wyłania się otwartość Boga na człowieka, Jego wrażliwość na ludzką niedolę, Jego sprawiedliwość, miłość i miłosierdzie, Jego potęgę i wierność, a także to, iż z powodu tych wszystkich doskonałości przysługuje Mu wszelka chwała i uwielbienie. Natomiast druga kategoria tekstów angelologicznych nakreśla prawdy o człowieku. Wskazuje, że jest w nim zarówno dążenie do dobra, jak i do zła, i że jego eschatologiczna przyszłość – zbawienie lub potępienie – zależy

¹⁴ Motyw aniołów kary podjęty jest jeszcze w HenEt 56. W tym fragmencie aniołowie ci szykują narzędzia służące do uwięzienia „wybranych i umiłowanych”. Identyfikacja tej grupy stanowi pewną trudność interpretacyjną. Najczęściej rozwiązania idą w dwóch kierunkach: 1) „wybranymi i umiłowanymi” są królowie i możni, albo 2) to określenie odnosi się do potomstwa upadłych aniołów – do gigantów, którzy w HenEt 10, 12; 12, 5; 14, 6 nazwani są właśnie mianem „umiłowanych”. Por. G.W.E. Nickelsburg, J. C. VanderKam, *1 Enoch 2. A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 37–82*, Minneapolis 2012, s. 207–208 (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible).

¹⁵ Nie oznacza to, że Księga Henocha wyklucza możliwość nawrócenia grzeszników, o czym świadczą choćby fragmenty HenEt 40, 9 i 38, 6. Jednakże omawiany fragment opisuje już sytuację dokonującego się sądu ostatecznego, co jednocześnie oznacza, że z perspektywy czasu narracji możliwość nawrócenia bezpowrotnie przeminęła. Por. D. Iwański, *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, dz. cyt., s. 275.

od tego, która z tych wewnętrznych sił w nim zwycięży. Takie wnioski płyną z analizy motywu aniołów w Księdze Henocha. Dają one impuls do tego, aby poczynić kolejny krok i z podobnej perspektywy spojrzeć na angelologię ksiąg biblijnych¹⁶.

Bibliografia

- Charles R.H., *Book of Enoch*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2, ed. R.H. Charles, Oxford 1913.
- Heiser M., *1 Enoch. Introduction: Title, Summary, Genre*, w: K. Penner, M. Heiser, *Old Testament Greek Pseudepigrapha with Morphology*, Bellingham 2008.
- Iwański D., *Wstawiennictwo aniołów w Księdze Henocha (1 Hen)*, Toruń 2011.
- Jędrzejewski S., *Angelologia etiopskiej Księgi Henocha (HenEt)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 59 (2006) nr 3, s. 203–218.
- Jędrzejewski S., *Początek zła (Rdz 3 i 6, 1–4) w interpretacji Księgi Henocha etiopskiej (1 Henet)*, „Seminare” 13 (1997), s. 95–112.
- Nickelsburg G.W.E., *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 1–36; 81–108*, Minneapolis 2001 (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Nickelsburg G.W.E., VanderKam J.C., *1 Enoch 2. A Commentary on the Book of 1 Enoch: Chapters 37–82*, Minneapolis 2012 (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009.
- Rubinkiewicz R., *I Księga Henocha*, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000², s. 144–189.

¹⁶ Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2009, s. 2726.

Streszczenie

Etiopska Księga Henocha zawiera w sobie pewne teksty, które wydają się ze sobą sprzeczne. Mało prawdopodobne jest, aby redaktor ostatecznej wersji tej księgi akceptował takie wyraźne niekonsekwencje na poziomie jej treści i doktryny. W oparciu o analizę zagadnienia angelologii w Księdze Henocha artykuł ten proponuje rozwiązanie zarysowanego problemu – a jest nim alegoryczny sposób interpretacji treści badanego apokryfu. Analizy prezentują dwa powody zastosowania motywu aniołów w Księdze Henocha. Pierwszym jest potrzeba ukazania przymiotów samego Boga przy jednoczesnym zachowaniu Jego transcendencji. Drugim jest chęć wyłożenia nauki o sytuacji, w jakiej znajduje się ludzkość oraz o eschatologicznej przyszłości człowieka – jego zbawieniu lub potępieniu.

Słowa kluczowe etiopska Księga Henocha, apokryfy Starego Testamentu, anioły, angelologia, przymioty Boga, grzech, eschatologia

Summary

Angel Motif in the Ethiopic Book of Enoch (1 Enoch) as the Presentation of the Truth about the God and the Mankind

The Ethiopic Book of Enoch contains some passages, that seem to be completely contradictory to the message conveyed by other parts of the pseudepigrapha. It seems unlikely that the final editor accepted such an obvious inconsistency appearing in the book. On the basis of the angelology motif, the article presents a possible solution to the problem – allegorical way of interpretation. According to the analyses there were two reasons for the angel motif used in the Ethiopic Book of Enoch. The first was the need to recall God's features, hence keeping His transcendence. The second was the intention of making the reflection about the mankind: its earthly condition as well as its eschatological future – salvation or damnation.

Keywords The Ethiopic Book of Enoch, pseudepigrapha of the Old Testament, angels, angelology, features of God, sin, eschatology

„Duch Prawdy
doprowadzi was do całej prawdy”

Hermeneutica et Judaica 9

doi: [http://dx.doi.org/
10.15633/9788374389426.09](http://dx.doi.org/10.15633/9788374389426.09)

ks. Adrian Mętel¹

ORCID: 0000-0002-0311-0905

Intertekstualność w badaniach biblijnych

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*² wymienia kilka metod stosowanych w badaniach biblijnych, m.in. historyczno-krytyczną, retoryczną, narracyjną i semiotyczną, a także różne podejścia. Współcześnie pojawiają się próby stosowania w analizie tekstów biblijnych metody intertekstualnej, a przynajmniej jej pewnych elementów. Metoda ta oparta jest na zjawisku intertekstualności, identyfikowanym i stosowanym współcześnie w wielu badaniach literackich. Celem tego artykułu jest próba dostrzeżenia potencjalnych możliwości i ograniczeń zastosowania metody intertekstualnej w badaniach biblijnych.

Intertekstualność jako zjawisko literackie

Według Julii Kristevy każdy tekst jest zbudowany na wzór mozaiki cytatów, co oznacza, że stanowi transformację innego tekstu lub tekstów.

¹ Autor jest kapłanem diecezji bielsko-żywieckiej, doktorantem w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

² *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.

„Intertekstualność to sfera powiązań i odniesień międzytekstowych, w której uczestniczy dane dzieło [...]. Każdy tekst słowny sytuuje się w polu innych tekstów, naśladując je, kontynuując, przekształcając, pozostając z nimi w relacji pytanie – odpowiedź, a nawet odrzucając je czy unieważniając. Dotyczy to w szczególności dzieła literackiego, które nieodmiennie stanowi element rozległej przestrzeni intertekstualnej, obejmującej nie tylko inne dzieła, ale także pozaliterackie formy wypowiedzi. Znajduje się ono w wielorakich powiązaniach dialogowych z tekstami wypełniającymi tę przestrzeń [...]”³. Droga do takiego sformułowania intertekstualności ma swoją historię.

Intertekstualność swoje początki zawdzięcza Michaiłowi Bachtinowi (1895–1975), radzieckiemu literaturoznawcy, teoretykowi form powieściowych oraz filozofowi. Opierając się na dziełach Fiodora Dostojewskiego oraz François’a Rabelaisa, przedstawił on pogląd dotyczący dialogiczności między-tekstowych związków w utworach literackich⁴. Jonathan Culler w swojej *Teorii literatury* za istotny uznał pogląd Bachtina, że „dzieła powstają dzięki dziełom wcześniejszym, do których nawiązują, z którymi polemizują, które powtarzają lub przetwarzają... Odczytanie jakiegoś tekstu jego dzieła literackiego polega na uznaniu go za zdarzenie językowe, które nabiera znaczenia w relacji z innymi dyskursami”⁵. Bachtina nurtowała kwestia relacji, jaka zachodzi między literaturą a społeczeństwem, stąd jego przekonanie, że wszelkie odnośniki, jakie znajdujemy w utworze literackim, są czymś wtórnym w odniesieniu do rzeczywistości⁶. Jako pierwszy postanowił on zmienić statyczny podział tekstów na model, w którym kompozycja literacka nie jest czymś biernym, lecz wchodzi w relację

³ M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Intertekstualność*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2002, s. 218–219.

⁴ Zob. M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1986; M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Warszawa 1982.

⁵ J. Culler, *Teoria literatury*, tłum. M. Bassaj, Warszawa 1998, s. 44.

⁶ Zob. M. Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982, s. 39.

z innymi strukturami⁷. Wprowadził więc do teorii literatury stwierdzenie, że każdy tekst jest zbudowany z mozaiki cytatów. Spowodowało to, że pojęcie intersubiektywności zostało bardzo szybko zastąpione pojęciem intertekstowości. Kontynuatorka jego myśli, Kristeva, społeczno-literackie myśli Bachtina przeniosła na szeroki grunt badań literackich. Zabieg wchłonięcia i przekształcenia jednego tekstu przez inny określiła jako intertekstualność. Zdefiniowała jednocześnie trzy wymiary przestrzeni tekstowej, z którymi wiążą się działania na zespołach semiotycznych i sekwencjach poetyckich. Tymi trzema wymiarami są: podmiot pisarstwa, adresat i teksty zewnętrzne (trzy elementy wciągnięte do dialogu)⁸.

Kristeva nie ukazuje relacji intertekstualnych tylko z punktu widzenia wpływu jednego tekstu na drugi (jak robił Bachtin), lecz uwzględnia potrzebę widzenia pluralizmu kulturowego. Dialog intertekstualny ma się odnosić wyłącznie do samego tekstu. Rozwój intertekstualności w kręgach poststrukturalistów i postmodernistów⁹ doprowadził do bardzo szerokiego patrzenia na to zagadnienie. Zrodziło to skrajny pogląd, że wszystko jest tekstem, także czytelnik, a z nim doświadczenia życiowe i jego historia¹⁰.

W podobny sposób jak Kristeva mówił o intertekstualności Umberto Eco. Charakterystyczne dla jego koncepcji jest usuwanie poza nawias niektórych zjawisk intertekstualnych, cytatów oraz plagiatów. Bierze on pod uwagę tylko cytaty, które są bezpośrednio odnoszone do konkretnych tekstów. Cytaty bowiem, jak twierdzi Eco, opierają się na encyklopedii toposów, w jaką jest wyposażony odbiorca danego tekstu¹¹.

⁷ Por. J. Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, tłum. W. Grajewski, w: *Dialog – język – literatura*, red. E. Czaplejewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983, s. 394.

⁸ Zob. J. Kristeva, *Słowo...*, dz. cyt., s. 395.

⁹ Takich jak: P. Sollers, R. Barthes, J. Derrida, S. Fish, H. Bloom, P. De Man, U. Eco, M. Riffaterre i inni.

¹⁰ Por. G. Aichele, G.A. Phillips, *Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, „Semeia” 69–70 (1995), s. 7–18.

¹¹ Zob. U. Eco, *Innowacja i powtórzenie: między modernistyczną i postmodernistyczną estetyką*, „Przekazy i Opinie” 1990 nr 1/2, s. 22–23.

Gérard Genette rozwinął i uszczegółowił rozumienie zjawiska intertekstualności. Mówi o niej jako o jednej z form trans-tekstualności: jeden tekst występuje w drugim, jako cytat, plagiat czy aluzja. Do trans-tekstualności zalicza również takie zjawiska (i pojęcia), jak: para-tekstualność – w odniesieniu do tytułów; meta-tekstualność – w postaci komentarza, który łączy dany tekst z innymi; hiper-tekstualność – zachodzi między tekstem wcześniejszym (hipotekstem) a tekstem późniejszym (hipertekstem); archi-tekstualność – to relacja w obrębie gatunku¹².

Tematykę intertekstualności znajdujemy także w badaniach polskich literaturoznawców, spośród których dla potencjalnych badań biblijnych istotne wydawać się mogą dokonania Ryszarda Nycza. Określa on intertekstualność jako ogół własności oraz relacji między tekstami. Wytworzenie tekstu ma być uzależnione od odbioru i znajomości innych tekstów, stąd autor sygnalizuje wyznaczniki intertekstualności. Literaturoznawca wyróżnia trzy aspekty: pre-supozycję – wskazuje na rolę sądów, wyrażań, tekstów i wzorców stylistyczno-gatunkowych, innych niż te, które zostały bezpośrednio zrealizowane w tekście; rodzaje atrybucji – to przynależności danego tekstu do określonych kontekstów (inne dzieła, style, gatunki); anomalie tekstowe – konwencje i kody mowy tekstów nieanalizowanych odrębnie¹³.

Próbując stworzyć typologię powiązań intertekstualnych, które wyznaczyłyby kierunek analizy dla literaturoznawców, inna polska badaczka Anna Majkiewicz tak określa zjawisko intertekstualności: „Intertekstualność interesuje to, co te elementy znaczą, jakie miejsce zajmują w jego [tekstu – przyp. A.M.] strukturze, jaką grają rolę w jego semantycznym wyposażeniu. Jeśli relacja intertekstualna będzie postrzegana jako znaczeniowtwórca element tekstu, wówczas jej

¹² Zob. G. Genette, *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*, tłum. A. Milecki, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2: *Literatura jako produkcja i ideologia, poststrukturalizm, badania intertekstualne, problemy syntety historycznoliterackiej*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1992, s. 317–366.

¹³ Zob. R. Nycz, *Intertekstualność i jej zakresy*, w: R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, s. 83–87.

zdefiniowanie, określenie funkcji oraz wykrycie znaczenia dla intencji tekstu będzie drogą badań o charakterze intertekstualnym”¹⁴. Lektura intertekstualna może więc pozwolić wykryć dodatkowe sensory, które w trakcie lektury linearnej mogą być niedostrzeżone. W badaniach intertekstualnych chodzi zatem o dialog między tekstami, w wyniku którego możemy dostrzec elementy, które dotychczas nie zostały odczytane. Przywołując Stéphane’a Mallarmégo, który napisał, iż: „niemal wszystkie książki zawierają mieszaninę jakichś zamierzonych powtórzeń”¹⁵, Majkiewicz stwierdza, że poza intertekstualnością dzieło literackie byłoby nie do przyjęcia. Dzieje się tak, gdyż dzieło literackie rozumiemy tylko i wyłącznie poprzez odniesienie go do pewnych pierwowzorów, które powstały dzięki innym tekstom. Można z tego wysnuć wniosek, iż niemożliwe jest czytanie tekstu w tzw. „próżni tekstowej”, ponieważ dzieło literackie może istnieć jedynie w systemie literatury¹⁶.

Szczególnego znaczenia nabrało pojęcie intertekstualności w krytyce używanej w kręgach poststrukturalistów i dekonstrukcjonistów. Za pomocą intertekstualności neguje się odrębność poszczególnych utworów, założenie ich jednolitości semantycznej oraz hierarchii strukturalnej, granice otoczenia tekstualnego, rolę autora, odniesienia do rzeczywistości pozaliterackiej¹⁷. W świetle takich konkluzji możliwe jest zagrożenie polegające na skrajnej atomizacji tekstu, oznaczającej, że każdy tekst byłby pozbawiony indywidualnych własności, będąc zaledwie echem nieskończonej liczby innych tekstów *Biblioteki Powszechnej*, jak mówi Charles Grivel¹⁸.

Czy to oznacza, że metoda intertekstualna jest zupełnie niemożliwa do zastosowania w literackiej analizie Biblii?

¹⁴ A. Majkiewicz, *Intertekstualność – implikacje dla teorii przekładu*, Warszawa 2008, s. 17.

¹⁵ A. Majkiewicz, *Intertekstualność...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁶ Zob. A. Majkiewicz, *Intertekstualność...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁷ Por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, w: H. Markiewicz, *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989, s. 219.

¹⁸ Zob. C. Grivel, *Thèses préparatoires sur les intertextes*, w: *Dialogizität*, Hrsg. R. Lachmann, München 1982, s. 245; por. H. Markiewicz, *Odmiany intertekstualności*, dz. cyt., s. 223.

Intertekstualność jako (potencjalna) metoda w badaniach biblijnych

Rozwój, wręcz rewolucja hermeneutyczna, w XXI wieku jest nie tylko wspomagana przez szereg dostępnych metodologii, lecz w wielu przypadkach jest kwestionowana przez niektóre z nich¹⁹. Szukając równowagi, bardzo ważne jest to, aby metody hermeneutyczne nie dopuszczały do nieokiełznanej spekulacji nad słowem Pisma Świętego, ale prowadziły do właściwej i pogłębionej analizy tekstu natchnionego.

Gordon J. Thomas twierdzi, że w podejściu literackim do Biblii, w tym w intertekstualności, analiza musi być przeprowadzona na tekście w jego ostatecznej formie, a nie hipotetycznych wcześniejszych wersjach tekstu kanonicznego²⁰. Patrząc jednak na to zagadnienie z punktu widzenia czytelnika, zauważamy, że jest on twórcą własnego, subiektywnego spojrzenia na czytany przez siebie tekst. Dlaczego o tym mówimy? Ponieważ, między innymi z wyżej wymienionych powodów, egzegeci muszą, eliminując nieograniczoną możliwość interpretacji tekstu i związane z tym możliwe subiektywizmy, dążyć do znalezienia właściwej hermeneutycznej metody, wykorzystując zarówno synchronię, jak i diachronię. Konieczne przy tym jest uwzględnienie kontekstu historycznego i literackiego każdego biblijnego tekstu, aby poprawnie wskazać możliwą relację pomiędzy czytelnikiem a tekstem²¹.

Kevin J. Vanhoozer słusznie zauważa, że intertekstualność zarówno potwierdza, jak i kwestionuje tradycyjne idee kanonu²². Kanon potwierdza intertekstualność, ukazując ją w „pracy”. Co to znaczy? Otóż czytając np. Nowy Testament w perspektywie intertekstualnej,

¹⁹ Por. G. A. Phillips, *Sign/Text/Différance: The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism*, w: *Intertextuality*, ed. H.F. Plett, Berlin 1991, s. 78–79 (Untersuchungen zu Texttheorie, 15).

²⁰ Zob. G.J. Thomas, *Telling a Hawk from a Handsaw? An evangelical response to the new literary criticism*, „The Evangelical Quarterly” 71 (1999) no. 1, s. 46–50.

²¹ Por. M.S. Young, *The principle of Reformed intertextual interpretations*, „Theological Studies” 62 (2006) no. 2, s. 610.

²² Zob. K.J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids 1998, s. 134–135.

zauważamy pewnego rodzaju dialog, który został stworzony przez wplecenie w tekst Nowego Testamentu fragmentów, cytatów, aluzji, idei, poglądów (*explicite* czy *implicite*) ze Starego Testamentu. Wi doczne także są relacje z literaturą peritestamentalną, ze starożytną literaturą sapiencjalną i filozoficzną. Vanhoozer wskazuje, że pracujący nad nim egzegeci muszą respektować pewne ograniczenia, aby zapobiec subiektywnej i niekontrolowanej interakcji między dwoma tekstami, w której mogą też uczestniczyć teksty pośredniczące. Stąd kontekst społeczno-historyczny autora i odbiorców tekstu jest w stanie odegrać rolę użytecznych ograniczeń, które pomogą we właściwej interpretacji tekstu natchnionego.

Analizując teksty biblijne, w pierwszej kolejności należy się przyglądać także treściowym relacjom intertekstualnym wewnątrz samej Biblii, ponieważ intertekstualność wewnątrzbiblijna jawi się, z uwagi na proces kształtowania przesłania Biblii, jako bardziej podstawowa od relacji międzytekstowych, będących w relacji do tekstów niekanonicznych²³. Wiarygodna egzegeza intertekstualna obejmuje nie tylko odpowiedzialność wobec możliwych intencji oryginalnego autora, ale także gotowość do włączenia znaczeń, które nie zostały wyraźnie wyeksplikowane, a które pojawiają się w dialogu z genotekstem.

Intertekstualność zatem, jak się wydaje, może być pozytywnie wykorzystana w kontekście Pisma Świętego jako całości, co zdaje się wynikać np. ze sporu między Steve'm Moyisem²⁴ i Gregorym K. Bealéem,²⁵ w odniesieniu do relacyjności Starego i Nowego Testamentu, zwłaszcza księgi kanonicznej Apokalipsy²⁶.

Jaki model zastosowania intertekstualności może być użyteczny w badaniach biblijnych? Z różnych perspektyw intertekstualnych

²³ Por. M.S. Young, *The principle of Reformed...*, dz. cyt., s. 615.

²⁴ Zob. szerzej S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995; S. Moyise, *Intertextuality and historical approaches to the use of Scripture in the New Testament*, „*Verbum et Ecclesia*” 26 (2005) no. 2, s. 447–458.

²⁵ Zob. szerzej G.K. Beale, *John's use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998.

²⁶ Por. M.S. Young, *The principle of Reformed...*, dz. cyt., s. 618.

propozycja Ellen van Wolde wydaje się prezentować taki model hermeneutyczny, który – oferując odpowiednie zawężenie szerokiego zagadnienia, jakim jest intertekstualność – może być stosowany w literackich badaniach biblijnych. Van Wolde stara się ograniczyć badania wyłącznie do relacji pomiędzy tekstami literackimi. W perspektywie badań biblijnych pisze: „Termin *intertekstualność* może być używany w odniesieniu do analizy i sposobu interpretacji tylko wtedy, gdy zostanie precyzyjniej zdefiniowany i gdy liczba powtarzanych elementów, do których odnosi się [metoda], jest wyraźnie określona. [...] By owocnie korzystać z intertekstualności, trzeba posłużyć się jej ograniczoną metodologicznie wersją”²⁷. Badaczka stara się więc ograniczyć badania tylko do relacji pomiędzy tekstami literackimi. Relacje te wydobywamy dzięki powtórzeniom zdań, części tekstu bądź jego motywów. Innym czynnikiem relacji intertekstualnej jest przemiana (transformacja) elementów tekstualnych poprzez to, że zostają powtórzone w trakcie tworzenia nowego tekstu²⁸. Wyraźnym brakiem jej propozycji jest jednak pozbawienie takiej aplikacji koniecznego w badaniach biblijnych uwzględnienia relacji treściowych. Pozostanie wyłącznie na płaszczyźnie relacji między tekstami definiuje Biblię jedynie jako dzieło literackie, jednakże sama propozycja w odniesieniu do badań Biblii jako literatury jest interesująca.

Van Wolde proponuje także podstawową terminologię dla elementów swojej metody. Tekst, do którego się odnosimy, nazywa genotekstem, natomiast tekst tworzony fenotekstem. Genoteks jest analizowany poprzez ukazanie przedmiotu fenotekstu (proces pisania). Analizę tę określa jako studium diachroniczne (historyczne). Skupia się ona na aktywności jednego lub wielu autorów. Bada się cel autora oraz źródła, które zostały wykorzystane w tworzeniu fenotekstu. Posiłkując się rozumieniem tych elementów przez innych badaczy,

²⁷ E. van Wolde, *Text with Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives*, „Biblical Interpretation” 5 (1997) no. 1, s. 1–3; zob. też S. Freyne, *Reading Hebrews and Revelation Intertextually*, w: *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Kampen 1989, s. 84.

²⁸ Por. E. van Wolde, *Text with Dialogue...*, dz. cyt., s. 4–8.

można wnioskować, że genotekst wpływa na fenotekst bezpośrednio i przyczynowo. Ukazuje to model hermeneutyczny, który charakteryzuje się, w przeciwieństwie do modelu globalnego, świadomością i intencjonalnością odniesień międzytekstowych²⁹. Fenotekst jest przyjmowany jako pewnego rodzaju system tekstów, określane przez inne teksty już istniejące. Niewątpliwie ważną rolę odgrywa czytelnik, który przypisuje tekstowi różnego rodzaju znaczenia³⁰.

Śród polskich biblistów w swoich publikacjach opisy i założenia ewentualnego stosowania metody intertekstualnej, rozumianej jako badanie relacji i wnioskowanie z nich, przedstawili Stanisław Mędała i Janusz Czernski.

Mędała podaje sześć kryteriów intertekstualności (relacji) możliwych do aplikacji w badaniach biblijnych³¹. Pierwszym jest niewątpliwym fakt istnienia powiązań między utworami lub poziomami tekstowymi wewnątrz Biblii. Tekst Pisma Świętego powstawał stopniowo, przechodząc etapy organizacji tekstów, ich kolejnych reorganizacji (w efekcie reaktury), redakcji, dodawania tekstów natchnionych do zbioru ksiąg świętych już istniejących. Drugim kryterium jest niewątpliwą zależność tekstu od pratektu. Oddziaływania starszych tekstów na późniejsze wyrażają się w cytatach, aluzjach, cytatach kombinowanych, w kształcie głównych idei i innych. Kolejne, trzecie kryterium, konieczne do uwzględnienia w intertekstualnych badaniach Biblii, to stosunkowo nietrudna do dostrzeżenia relacyjność idei przewodniej, przejętej z tekstu pierwotnego. Styl antologiczny, obecny w Biblii, sugeruje naśladowanie głównej idei obecnej w tekście pierwotnym. Czwarte kryterium metody proponowanej przez Mędałę to uwzględnienie możliwości, że pratekst – służący za strukturalny wzorzec tekstu – sam

²⁹ Por. M. Głowiński, *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” 77 (1986) z. 4, s. 76; M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, tłum. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 82 (1991) z. 4, s. 203.

³⁰ Por. J. Kaczmarski, *Analiza intertekstualna Apokalipsy. Metodologia i przykłady zastosowań*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 108.

³¹ Zob. S. Mędała, *Intertekstualność w Biblii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 57–59.

z siebie wskazuje na relacyjność. Relacje między danym utworem a tekstami, dzięki któremu powstały, stanowią kryterium piąte. Ostatnie kryterium stanowi dialogiczność. Są to liczne relacje między tekstami słownymi (zwerbalizowanymi) a tekstami sformułowanymi w innych systemach znaków (szeroko pojęte *Wirkungsgeschichte*).

Inne kryteria prezentuje Czernski. Kierując się myślą Manfreda Pfistera, wskazuje, że zależności tekstu od pratektu mają różne natężenia. Sam autor tego poglądu dzieli kryteria intensywności intertekstualnej na ilościowe i jakościowe. Ważne w tym podziale są kryteria jakościowe, którym można przypisać małą lub dużą intensywność. Wśród kryteriów jakościowych Czernski wskazuje na sześć klas³². Pierwszą jest klasa referencyjności, która ma miejsce wówczas, gdy tekst został tylko zacytowany z pratektu, na którym się opierał. W tym przypadku intensywność jest słaba. Większy stopień zauważamy, gdy pratekst ulegnie interpretacji lub zostanie w jakiś sposób skomentowany przez autora tekstu³³. Kolejną jest klasa komunikatywności, która zależy od świadomości autora i lektora. Niskie natężenie międzytekstowe jest wtedy, gdy tekst w jakikolwiek sposób wpływa na autora, który nie jest zaznajomiony z tekstem pierwotnym. Wysoki stopień ma miejsce wówczas, kiedy autor świadomie zakłada, że pratekst jest dobrze znany również odbiorcy. Ilustruje to postawa autorów tekstów natchnionych, którzy zakładali znajomość tekstu (orędzia) Biblii przez czytelników³⁴. Klasa autorefleksyjności z kolei opiera się na refleksyjności samego autora. Twórca nie tylko świadomie odsyła do innych tekstów, ale stara się ukazać własną refleksję albo objaśnienie. Czernski podaje tutaj cytaty refleksyjne z Ewangelii wg św. Mateusza. Klasa strukturalności ma charakteryzować się tym, że pratekst staje się kliszą dla tekstu, np. w formie parodii lub naśladowania. Z niskim stopniem intensywności w klasie strukturalności mamy do czynienia wówczas, kiedy pratekst był zacytowany przypadkowo; o wysokim stopniu mówi się wówczas,

³² Zob. J. Czernski, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 2012, s. 199 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 126); por. M. Pfister, *Koncepcje intertekstualności*, dz. cyt., s. 204.

³³ Por. M. Pfister, *Koncepcje...*, dz. cyt., s. 204–205.

³⁴ Zob. J. Czernski, *Metodologia...*, dz. cyt., s. 199.

gdy pratekst jest ową kliszą. Za taki wzorzec uważane są opisy narodzin wielkich postaci ze ST, ale też z innych tekstów starożytnych. Selektywność z kolei, to klasa, która mówi o tym, jak bardzo jakiś element z pratekstu pomógł autorowi, gdyż został potraktowany jako klisza. Jeżeli autor stosuje cytaty dosłowne, wówczas mówi się o wysokim stopniu intensywności. Ostatnią klasę stanowi dialogiczność. Charakteryzuje się ona wysokim poziomem oddziaływań międzytekstowych, gdy interesujący nas kontekst różni się semantycznie od tekstu pierwotnego³⁵.

Powyższe dane pokazują, że możliwe jest uwzględnianie przynajmniej niektórych elementów intertekstualnych w badaniach biblijnych. Stwierdzenie Michała Zmudy, że prawie każdy egzegeta świadomie lub nieświadomie odwołuje się do relacji intertekstualnych³⁶, wydaje się w tym kontekście bardzo trafne. Czy jednak wystarcza to, aby można było mówić o metodzie intertekstualnej, właściwej dla badań biblijnych? Czy może raczej trzeba poprzestać na uwzględnieniu elementów intertekstualnych w ramach przyjętych już i stosowanych metod w badaniach biblijnych?

Próbie odpowiedzi na te pytania można znaleźć u Benedykta XVI w jego książce *Jezus z Nazaretu*. Papież wskazuje na fakt, że stare teksty w zderzeniu z nowymi sytuacjami nabierają nowego sensu. Inaczej bowiem teksty te są nie tylko archaiczne, ale wręcz niemożliwe do zrozumienia i odczytania przez współczesnego czytelnika³⁷. Dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej, głównie *Interpretacja Biblii w Kościele*, dostrzegając rozwój metod synchronicznych oraz diachronicznych, konkludują, że także egzegeza katolicka powoli zaczyna doceniać osiągnięcia innych nauk, np. psychologii czy literaturoznawstwa. Wśród nich mieszczą się próby stosowania metody intertekstualnej w badaniach

³⁵ Por. M. Pfister, *Koncepcje...*, dz. cyt., s. 207–208.

³⁶ Zob. M. Zmuda, *O intertekstualności i jej zastosowaniu w egzegezie biblijnej*, w: *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 117 (Hermeneutica et Judaica, 1); zob. też J. Kręcidło, *Jesus Final Call to Faith (John 12, 44–55)*. *Literary Approach*, Częstochowa 2007 (Biblica Paulina, 4).

³⁷ Zob. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 10–11.

biblijnych. Próbę scharakteryzowania relacji metod intertekstualnych do metod najpowszechniej używanych w biblistyce zaprezentował Stanisław Wypych³⁸. Relacje te nierzadko mogą wspomóc prawidłową interpretację tekstu biblijnego, a co ważniejsze, pomagają zobrazować aktualną interpretację we współczesnym świecie. Rzadkość wykorzystania tej metody na gruncie polskim sprawia, że konieczne jednak będzie sięgnięcie po anglojęzyczną literaturę przedmiotu, np. wspomnianą już Ellen van Wolde³⁹, Jamesa W. Voelza⁴⁰ czy Moga S. Younga⁴¹.

Dopełniając te rozważania, należy powiedzieć także o zastrzeżeniach wobec stosowania analiz intertekstualnych w badaniach biblijnych. W opinii krytyków intertekstualność jest, nieco generalizując, albo zbyt pojemna zakresowo, albo zbyt wąska nazewniczo. Zbyt pojemna, bo „wszystko-ogarniająca”, przez co stanowi kategorię nieoperacyjną. Zbyt wąska, wymagająca zatem dopełnienia i dookreślenia, przez takie m.in. terminy, jak „inter(non)tekstualność”, „inter-kon-tekstualność”, „trans-tekstualność”. Kiedy zaś intertekstualność zauważa się jako przydatną w analizach Biblii, to z reguły w ograniczonym wymiarze. Waldemar Linke intertekstualizm postrzega jako owoc postmodernistycznego kryzysu systemów ideologicznych, lokując go tym samym na płaszczyźnie kulturowej walki ideologii⁴².

Pomimo pewnych atutów analizy intertekstualnej, przez wielu znawców tematu owa metoda jest przedstawiana jako mało precyzyjna w analizie tekstów biblijnych. Jednym z nich jest Thomas R. Hatina, który krytykując używanie analizy intertekstualnej przez biblistów,

³⁸ Zob. S. Wypych, *Intertekstualność a najbardziej znane metody analizy literackiej Pisma Świętego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 42 (2004) nr 1, s. 155–168; na s. 155 w przypisie 3 przedstawione są pozycje bibliograficzne autorów zajmujących się problematyką badań intertekstualnych w odniesieniu do Biblii.

³⁹ E. van Wolde, *Text with Dialogue...*, dz. cyt., s. 1–28.

⁴⁰ J.W. Voelz, *Multiple Signs, Levels of Meaning and Self as Text: Elements of Intertextuality*, „Semeia” 69–70 (1995), s. 149–164.

⁴¹ M.S. Young, *The principle of Reformed...*, dz. cyt., s. 607–634.

⁴² Zob. W. Linke, *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, „Collectanea Theologica” 78 (2008) nr 4, s. 71–103.

uznał ją wręcz za infantylną, głównie w odniesieniu do studium, które miałyby ukazywać tylko wzajemne zależności między Starym a Nowym Testamentem. Jego zdaniem w badaniach biblijnych analiza intertekstualna służy najczęściej i prawie jedynie do opisu i analizy, zamierzonych lub przypadkowych, nowotestamentowych aluzji do pism starotestamentalnych. Hatina twierdzi, że intertekstualność w postaci przyjmowanej przez poststrukturalistów jest metodologią, która przeciwstawia się metodzie historyczno-krytycznej⁴³. To bardzo radykalna opinia, czy jednak zgodna z wynikami badań? Ostrożność względem intertekstualności może być uzasadniona. Kiedy jednak konsekwentnie odetniemy się od ideologicznych i filozoficznych, często niepozwalających na intersubiektywną komunikowalność założeń, analiza intertekstualna może poszerzyć możliwości metod, uważanych za klasyczne dla badań biblijnych. Pozostaje pytanie, czy bibliści zdołają sformułować dla swoich badań kompleksową metodę intertekstualną.

Bibliografia

- Aichele G., Phillips G.A., *Introduction: Exegesis, Eisegesis, Intergesis*, „Semeia” 69–70 (1995), s. 7–18.
- Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, Warszawa 1986.
- Bachtin M., *Problemy literatury i estetyki*, tłum. W. Grajewski, Warszawa 1982.
- Beale G.K., *John's use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998.
- Culler J., *Teoria literatury*, tłum. M. Bassaj, Warszawa 1998.
- Czerski J., *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 2012 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 126).
- Eco U., *Innowacja i powtórzenie: między modernistyczną i postmodernistyczną estetyką*, „Przekazy i Opinie” 1990 nr 1/2, s. 12–36.

⁴³ Zob. T.R. Hatina, *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is there a Relationship?*, „Biblical Interpretation” 7 (1999) no. 1, s. 28–29.

- Freyne S., *Reading Hebrews and Revelation Intertextually*, w: *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*, ed. S. Draisma, Kampen 1989, s. 83–93.
- Genette G., *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*, tłum. A. Milecki, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. 4, cz. 2: *Literatura jako produkcja i ideologia, poststrukturalizm, badania intertekstualne, problemy syntezy historycznoliterackiej*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1992, s. 317–366.
- Głowiński M., Kostkiewiczowa T., Okopień-Sławińska A., Sławiński J., *Intertekstualność*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2002, s. 218–219.
- Głowiński M., *O intertekstualności*, „Pamiętnik Literacki” 77 (1986) z. 4, s. 75–100.
- Hatina T.R., *Intertextuality and Historical Criticism in New Testament Studies: Is there a Relationship?*, „Biblical Interpretation” 7 (1999) no. 1, s. 28–43.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- Kaczmarek J., *Analiza intertekstualna Apokalipsy. Metodologia i przykłady zastosowań*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 13 (2000), s. 103–118.
- Kręcidło J., *Jesus Final Call to Faith (John 12, 44–55). Literary Approach*, Częstochowa 2007 (Biblica Paulina, 4).
- Kristeva J., *Słowo, dialog i powieść*, tłum. W. Grajewski, w: *Dialog – język – literatura*, red. E. Czaplewicz, E. Kasperski, Warszawa 1983, s. 394–418.
- Linke W., *Pieśń nad pieśniami w Apokalipsie? Aluzja literacka lub zbieżność wyrazowa w badaniach intertekstualnych*, „Collectanea Theologica” 78 (2008) nr 4, s. 71–103.
- Majkiewicz A., *Intertekstualność – implikacje dla teorii przekładu*, Warszawa 2008.
- Markiewicz H., *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989.
- Mędała S., *Intertekstualność w Biblii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, s. 57–59.
- Moyse S., *Intertextuality and historical approaches to the use of Scripture in the New Testament*, „Verbum et Ecclesia” 26 (2005) no. 2, s. 447–458.
- Moyse S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995.
- Nycz R., *Intertekstualność i jej zakresy: teksty, gatunki, światy*, w: R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1993, s. 59–82.
- Pfister M., *Koncepcje intertekstualności*, tłum. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 82 (1991) z. 4, s. 183–208.

- Phillips G.A., *Sign/Text/Différance: The Contribution of Intertextual Theory to Biblical Criticism*, w: *Intertextuality* ed. H.F. Plett, Berlin 1991, s. 78–101 (Untersuchungen zu Texttheorie, 15).
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Thomas G.J., *Telling a Hawk from a Handsaw? An evangelical response to the new literary criticism*, „The Evangelical Quarterly” 71 (1999) no. 1, s. 37–50.
- Van Wolde E., *Text with Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives*, „Biblical Interpretation” 5 (1997) no. 1, s. 1–28.
- Vanhoozer K.J., *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids 1998.
- Voelz J.W., *Multiple Signs, Levels of Meaning and Self as Text: Elements of Intertextuality*, „Semeia” 69–70 (1995), s. 149–164.
- Wypych S., *Intertekstualność a najbardziej znane metody analizy literackiej Pisma Świętego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 42 (2004) nr 1, s. 155–168.
- Young M.S., *The principle of Reformed intertextual interpretations*, „Theological Studies” 62 (2006) no. 2, s. 607–634.
- Zmuda M., *O intertekstualności i jej zastosowaniu w egzegezie biblijnej*, w: *Biblia i kultura – dialog czy konflikt?*, red. R. Pindel, S. Jędrzejewski, Kraków 2008, s. 103–121 (Hermeneutica et Judaica, 1).

Streszczenie

Celem tego artykułu jest próba rozpoznania potencjalnych możliwości i ograniczeń analizy intertekstualnej w badaniach biblijnych przedstawionych w wybranej literaturze. Intertekstualność jest znanym zjawiskiem literackim. W artykule zaprezentowano przykłady zastosowania takiej metody w badaniach biblijnych, a dodatkowo także pewne problemy związane z wykorzystaniem analizy intertekstualnej w badaniu Pisma Świętego. Artykuł zachęca, aby współczesne studia biblijne podejmowały wysiłki wykorzystywania najnowszych osiągnięć literaturoznawstwa w badaniach Biblii.

Słowa kluczowe intertekstualność, metoda, analiza, genotekst, fenotekst, Biblia

Summary

Intertextuality in Bible Studies

The aim of this article is to attempt to recognize potential possibilities and limitations of the intertextual analysis in the biblical studies presented in a selected literature. Firstly, the intertextuality is shown as a literary phenomenon. Then, examples of using such method in biblical studies are presented. The article presents also some perplexities connected to the use of the intertextual analysis in the study of Holy Scriptures. The article is an encouragement for contemporary biblical studies to make efforts and use modern achievements of literary studies in the research of the Bible.

Keywords intertextuality, method, analysis, genotext, phenotext, Bible

Spis treści

Od Redakcji	5
Mariusz Rosik Duch Święty mówi do Kościoła w Koryncie. Pierwszy List do Koryntian Pawłową odpowiedzią na trudności wspólnoty	9
Janusz Kręcidło MS Antropologiczne i socjologiczne spojrzenie na postać Ducha Parakleta w mowach pożegnalnych Jezusa (J 13 – 17)	33
Anna Maria Wajda Gołębica jako symbol Ducha Świętego	57
ks. Tomasz Białoń Znaczenie stopniowego uzdrawiania niewidomego w Mk 8, 22–26	91
ks. Piotr Kosakowski Stosunek legalizmu prawnego do Bożej sprawiedliwości w świetle Mt 5, 20	105
Karolina Rachwał Podobieństwa terminologii i form literackich manuskryptów z Qumran i pism Nowego Testamentu	123

Paweł Wańczyk

Motyw aniołów w etiopskiej Księdze Henocha (HenEt)

jako przedstawienie prawd o Bogu i człowieku 139

ks. Adrian Mętel

Intertekstualność w badaniach biblijnych 153

