

## WPROWADZENIE

Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* stanowi pokłosie Synodu Biskupów, który z woli Benedykta XVI zebrał się w Rzymie w dniach 7-28 października 2012. I choć tematem obrad była *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*, to jednak w zamysle papieża Franciszka adhortacja jest przede wszystkim dokumentem programowym jego pontyfikatu i usilnym wezwaniem do duszpasterskiego nawrócenia całego Kościoła (EG 25). Czytając ten obszerny tekst, zawierający 288 paragrafów, nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż *Propositio* przedstawiona Benedyktowi XVI na zakończenie Synodu jako punkt wyjścia do napisania przyszłej adhortacji, została przez Franciszka dogłębnie przepracowana i poszerzona o nowe wątki, gdzie obok niezwykle trafnej analizy kontekstu eklezjalnego i zagrożeń dla chrześcijańskiego życia, papież w typowym dla siebie bezpośrednim i mądrościowym stylu, pełnym parenetycznych wezwań, nakreślił sposób przezwyciężenia duszpasterskiego marazmu, który odbiera radość i nadzieję ludziom i instytucjom Kościoła. Ten marazm przybiera rozmaite formy, które papież nie omieszczał opisać, niejako zapraszając czytelnika, żeby zrobił swoisty rachunek sumienia, czy przypadkiem nie uległ współczesnej antyewangelicznej mentalności charakteryzującej się tym, że gaśnie radość życia (EG 52) i relatywizuje się bądź ukrywa swą chrześcijańską tożsamość (EG 79). Franciszek kieruje swe słowa w sposób szczególnie do duszpasterzy, którzy zbyt troszczą się o swój czas i autonomię (EG 81). Krytykuje tzw. „psychologię grobu”, która zatacza coraz szersze kręgi wśród tych, którzy przez swe powołanie powinni tryskać radością, optymizmem i patrzeć z nadzieją w przyszłość (EG 83). Wezwanie „*Nie pozwólmy się okradać z radości ewangelizacji!*” staje się poniekąd refrenem papieskiej adhortacji i syntetyzuje cel, do którego papież dąży w swoim nauczaniu. Dodać otuchy i przezwyciężyć podejrzliwość i nieufność w stosunku do otaczającego świata to przecież chrześcijański ideał, który Syn Boży wskazał w tajemnicy Wcielenia (EG 88). Innym niepokojącym źródłem owego wszechogarniającego marazmu jest według Franciszka światowa duchowość. Szuka ona pociechy w racjonalnym poznaniu dogmatycznych prawd (gnostycyzm) bądź znajduje otuchę jedynie w zachowywaniu norm i w wierności katolickiemu stylowi czasów minionych (neopelagianizm). Papież z całą siłą przestrzega przed tym rzekomym bezpieczeństwem doktrynalnym i dyscyplinarnym, które sprawia, że Kościół zamyka się w postawie narcystycznej i autorytarnej. To z kolei wypacza sens misji Kościoła, który zamiast wyjść do ludzi znajdujących się daleko od Boga, krytykuje ich i potępia. Przestaje być dla nich źródłem łaski i narzędziem zbawienia (EG 94-95). Te niezwykle mocne słowa Piotra naszych czasów stają się rzeczywistym wyzwaniem dla naszej wiary i samoświadomości chrześcijańskiej. Skłaniają nas do duchowej i intelektualnej

refleksji, która w gruncie rzeczy jest powrotem do źródeł chrześcijaństwa i postawieniem pytania o jego istotę.

„*Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?*” pyta Jezus swych uczniów pod Cezareą Filipową (Mt 16,13). Kiedy słyszy odpowiedź, która nie wyczerpuje istoty Jego zbawczej misji, kieruje to samo pytanie bezpośrednio do uczniów: „*A wy za kogo Mnie uważacie?*” Piotr w imieniu Dwunastu odpowiada: „*Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego*” (Mt 16,15-16). W dobie kryzysu chrześcijańskiej tożsamości, stale zmniejszającej się liczby powołań do życia kapłańskiego i zakonnego, w sytuacji, gdy nadal borykamy się ze skutkami zgorzienia ze strony ludzi Kościoła, adhortacja *Evangelii gaudium* jest ponownym pójściem do Cezarei Filipowej i wsłuchaniem się w to samo pytanie Jezusa, które rozbrzmiewa od dwóch tysięcy lat: „*A wy za kogo Mnie uważacie?*”. Tak postawione pytanie staje się zachętą, żeby w osobowej relacji z Jezusem odkryć objawiającego się Boga i swoje powołanie w Kościele i w świecie (Mt 16,17-19). Podobne doświadczenie staje się udziałem Apostołów, w szczególności Tomasza, po zmartwychwstaniu Jezusa: spotkać Mistrza i odkryć Jego prawdziwą tożsamość, nie tyle przez zmysłowe rozpoznanie, ile przez wiarę, która będąc Bożą łaską daje pewność, że w tożsamość Jezusa wpisany jest również sens i kierunek egzystencji każdego człowieka.

W odróżnieniu od judaizmu, w którego centrum stoi Dekalog, istotą chrześcijaństwa nie jest kodeks etycznego postępowania, ale żywa osoba: Chrystus Pan, Zmartwychwstały i nadal Żyjący pośród swych uczniów w Kościele. Zapomnienie o tej fundamentalnej i ożywczej prawdzie wielokrotnie prowadziło Kościół w kierunku faryzejskiego formalizmu, zawilej kazuistyki i moralizatorstwa. Nie przypadkowo więc papież Franciszek już na początku adhortacji przytacza słowa Benedykta XVI, który w encyklice *Deus caritas est* przypomniał o istocie naszej wiary: „*U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie*” (EG 7-8; zob. też EG 3)<sup>1</sup>. Według Franciszka ta prawda, odkrywana codziennie w sakramencie Eucharystii, powinna być źródłem wielkiej chrześcijańskiej nadziei oraz radości i przekładać się na praktykę codziennego duszpasterstwa, kaznodziejstwo, katechezę i świadectwo życia, którego wyrazem jest – na wzór Jezusa Dobrego Pasterza oddającego życie za owce – miłosierna troska o drugiego człowieka i dzieło stworzenia. Każda sfera działalności Kościoła powinna ukazywać istotę chrześcijaństwa – osobę Jezusa i nasze chrześcijańskie powołanie – gotowość „pójścia za Nim dokądkolwiek się uda” (Łk 9,57). To jest najlepszy sposób na obronę własnej chrześcijańskiej tożsamości wobec zagrażającego zewsząd relatywizmu. Owszem, potrzeba jest nieustannej czujności, żeby autentycznej radości Ewangelii nie zastąpić radością egocentrycznego samozadowolenia. Często bowiem za odniesionymi sukcesami w różnych sferach życia społecznego, politycznego, czy ekonomicznego, kryje się egoistyczne dążenie do samorealizacji i szukanie poklasku wśród ludzi (EG 95), natomiast

<sup>1</sup> Cyt. za Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 1.

misja niesienia Chrystusa tym, którzy na Niego czekają, schodzi na plan dalszy albo zupełnie jest nieobecna. Dlatego obok zwrócenia uwagi na istotę chrześcijaństwa, Franciszek dużo miejsca poświęca misji Kościoła, którą jest kerygmat. Słowo *kerygmat* jest zaczerpnięte z języka greckiego (pochodzi od czasownika *kēryssein* „głosić”) i sięga swymi korzeniami Listów św. Pawła i Ewangelii synoptycznych (zob. np. Mk 1,14.38; 3,14; 6,12; 1 Kor 1,23; 9,27; 15,11-12; 2 Kor 1,19; 4,5; 11,4; Ga 2,2; Flp 1,15). Oznacza ustne przepowiadanie, że Jezus umarł na krzyżu dla naszego zbawienia, zmartwychwstał, uwielbiony zasiada po prawicy Boga Ojca, skąd powtórnie przyjdzie sądzić żywych i umarłych przy końcu czasów. Choć treść kerygmatu pozostaje niezmienna od dnia Pięćdziesiątnicy (Dz 2,22-36), forma i środki przepowiadania zmieniają się w zależności od miejsca, czasu i kultury. Już przy formowaniu się pism Nowego Testamentu zauważamy wyraźne dążenie pierwotnego Kościoła do akomodacji językowej, społecznej i kulturowej przesłania Ewangelii tak, aby mogło ono dotrzeć do jak najszerszego grona odbiorców. Również ta misyjna metodologia wyrasta z tajemnicy Wcielenia Syna Bożego (EG 262). Dlatego warto tu przytoczyć słowa błogosławionego Pawła VI, który mawiał, że tak jak Chrystus poprzez swoje Wcielenie stał się współczesny ludziom żyjącym 2000 lat temu, tak chrześcijanie powinni swoim słowem i czynem sprawić, żeby stał się On współczesny i bliski ludziom żyjącym dzisiaj. W tym celu Franciszek zachęca nas, żebyśmy dokonali rewizji religijnych zwyczajów i kościelnych przykazań, które choć zakorzenione w historii nie oddają już istoty Ewangelii, bo albo nigdy nie były z nią bezpośrednio związane, albo nie przemawiają do współczesnego człowieka (EG 43).

W swojej wizji nowego duszpasterskiego otwarcia Franciszek wielokrotnie zwraca uwagę na rolę słowa Bożego, od którego zaczyna się wszelki trud ewangelizacyjny (EG 174). Dobroczynna rola słowa Bożego w dziele ewangelizacji uobecnia się w różnych sferach życia Kościoła: osąd i rozeznanie Kościoła stają się bardziej dojrzałe (EG 40 i 50), kwestie dotyczące moralności znajdują swój właściwy kontekst i mogą być prawidłowo zrozumiane i zaakceptowane (EG 34), życie parafialne przestaje sprowadzać się do jałowej administracji i sakramentalizacji (EG 63), człowiek ochrzczony zdobywa poczucie przynależności do wspólnoty chrześcijańskiej i otwiera się na potrzeby bliźnich (EG 179 i 193). Ale przede wszystkim słowo Boże w swej treści i znaczeniu jest radosną i pozytywną nowiną o zbawieniu, jakie Jezus przyniósł nam w misterium paschalnym. Dlatego zachęca nas do bliższego poznania Jezusa i ukochania Go za ukazanie nam drogi do życia pięknego i wzniosłego (EG 153 i 168).

Mówiąc o miejscach głoszenia słowa Bożego papież wyznacza trzy główne kierunki ewangelizacji: parafia, miasto i sfera kultury. Symptomatyczna jest tutaj obrona parafii jako struktury mającej nadal ważną rolę w ewangelizacji i stanowiącej naturalne środowisko słuchania słowa Bożego (EG 28). Choć i ona powinna podjąć trud przystosowania się do zmieniającej się rzeczywistości, nie należy z niej rezygnować, stanowi bowiem miejsce, skąd rozbrzmiewa wśród ludzi Dobra Nowina o zbawieniu. Z kolei miasta, wielkie skupiska ludzi, często miejsca wyzy-

sku i niesprawiedliwości powinny przemienić się przez głoszenie kerygmatu we wspólnoty solidarności i braterstwa (EG 71). Również ogólnie pojęta sfera kultury w sposób szczególny wymaga trudu ewangelizacji, ponieważ nastąpiło załamanie w pokoleniowym przekazie wiary chrześcijańskiej wśród osób ochrzczonych. Przyczyny tego załamania są wielorakie: brak dialogu w rodzinie, wpływ mass mediów, relatywistyczny subiektywizm, konsumpcjonizm, brak troski o ubogich, brak serdeczności i otwartości na misterium wiary. Ewangelizacja kultury stawia przed Kościołem kwestię opracowania długofalowych projektów duszpasterskich, które wymagają od nas cierpliwości, aby zasiane słowo Boże przyniosło upragniony owoc (EG 68-70).

Ojciec Święty przypomina też o najprostszych sposobach głoszenia słowa Bożego. W pierwszej kolejności zachęca każdego, aby starał się o osobisty rozwój intelektualny i duchowy. Lepsza formacja prowadzi bowiem do pogłębienia naszej miłości i do jaśniejszego świadectwa Ewangelii (EG 121). Podstawą owocnej pracy ewangelizacyjnej musi być ciągłe obcowanie ze słowem Bożym, albo jak to pięknie wyraził Franciszek „kontemplacja Ewangelii z miłością” (EG 264). Lektura nawet krótkiego fragmentu z Pisma Świętego może być początkiem ewangelizacyjnej rozmowy o Bogu, który nas kocha, zbawia i nadal jest obecny ze swoją mocą pośród ludzi. Również homilia jest sztuką przepowiadania słowa Bożego, przez które słuchający doświadczają działania Ducha Świętego i otwierają swe serca na głos Boga (EG 135-136). Nie stanie się tak, jeśli kaznodzieja nie opiera swej homilii o tekst biblijny, albo sam nie ma osobistej zażyłości ze słowem Bożym (EG 146 i 262). Jego świętość zwiększa skuteczność przepowiadania (EG 149), ale zawsze tutaj punktem wyjścia musi być słowo Boże, którego nie należy przeciwstawiać sakramentom (EG 174). Specyficznym i trudnym sposobem głoszenia słowa Bożego jest katecheza (EG 166). Wymaga bowiem atrakcyjnej formy przekazu, która powinna angażować osobę katechizowaną we wszystkich wymiarach i włączyć ją w życie wspólnoty. Poruszając problem homilii i katechezy Franciszek przestrzega przed takim sposobem ewangelizacji, który odbiera radość ze spotkania ze słowem Boga zawartym w Piśmie Świętym (EG 153), dlatego ważna jest też pedagogika i kreatywność w poszukiwaniu nowych form przekazu Ewangelii, które powinny charakteryzować się pięknem i estetyką (tzw. *via pulchritudinis* - EG 167).

Ojciec Święty Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* jako dobry pedagog prowadzi czytelnika do zrozumienia życia chrześcijańskiego w jego prostocie i wielkości, w jego wyzwaniach i cierpieniach, w trudach i upadkach. Pragnie, aby każdy ochrzczony odkrył świeżość swej wiary i powołania. Ale jego główną troską jest to, żebyśmy wszyscy jako wspólnota postrzegali się jako głosiciele Dobrej Nowiny - Ewangelii. Dlatego jest to tak ważne, papież pisze w paragrafie 265: *Ewangelia odpowiada na najgłębsze potrzeby człowieka, ponieważ wszyscy zostaliśmy stworzeni do tego, co proponuje nam Ewangelia: do przyjaźni z Jezusem i miłości braterskiej*. Stąd doświadczenie przyjaźni z Jezusem i radosne jej przeżywanie stają się świadectwem autentyczności i dojrzałości naszej wiary (EG 266). Franciszek nie ustaje w podkreśleniu, że we wszystkich przejawach chrześcijańskiego życia

musimy być radosnymi misjonarzami, którzy spotkali Jezusa na swojej drodze i głoszą Go światu (cf. 2Kor 6,10-11).

W odpowiedzi na wezwanie Franciszka, żeby „studium Pisma Świętego było dostępne dla wszystkich” (EG 175), Instytut Nauk Biblijnych KUL w ramach Wiosennych Dni Biblijnych 28 marca 2014 zorganizował Sympozjum pt. *Radość Ewangelii*. Miało ono charakter naukowo-popularyzatorski z wyraźnym rysem duszpasterskim. Jego adresatami byli ci wszyscy, którzy pragnęli pogłębić słowo Boże intelektualnie i odnaleźć w nim odpowiedź na aktualne problemy życia Kościoła i naszego społeczeństwa. Motywem przewodnim było poszukiwanie biblijnych źródeł prawdziwie chrześcijańskiej radości i odpowiedź na pytanie, czym jest radość ze spotkania z Jezusem Zmartwychwstałym i Żyjącym w Kościele.

Kolejny tom z serii *Analecta Biblica Lublinensia* jest naukową publikacją stanowiącą pokłosie sympozjalnych wystąpień, dyskusji i obrad. Składają się na nią artykuły biblistów z sześciu czołowych ośrodków uniwersyteckich w Polsce. Zostały uporządkowane w czterech grupach zgodnie z logiczną sekwencją poruszanych tematów: *kerygmat* – radosne głoszenie Ewangelii → *parenese* – zachęta do przeżywania życia w radości → *dynamis* – ewangeliczna radość performatywna i egzystencjalno-eschatologiczna → *martyrion* – świadkowie radości ewangelicznej. Jeśli chodzi o aspekt kerygmataczny warto zwrócić uwagę na publikacje o. dr. Michała Baranowskiego (UKSW): *Radość zbawienia w Księdze Izajasza*; ks. prof. dr. hab. Mirosława Wróbla: *«Szczęśliwi, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni» (Mt 5,4) – Smutek i radość wyznawców Chrystusa w wymiarze doczesnym i eschatologicznym*; ks. dr. Marcina Kowalskiego (KUL): *«Jakby smutni, lecz zawsze radosni» (2Kor 6,10) – paradoksy życia ucznia Jezusa i wszechobecna radość*. Aspekt parenetyczny obecny jest głównie w artykułach ks. prof. dr. hab. Janusza Kręcidła MS (UKSW): *«To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna» (J 15,11) – źródła prawdziwej radości ucznia Jezusa*; p. dr. Doroty Muszytowskiej (UKSW): *Apostolska radość pojednania w 2Kor*. Z kolei, radość ewangeliczna jako siła nadająca życiu chrześcijańskiemu sens i kierunek, wykraczający poza horyzont doczesnej historii obecny jest w publikacjach ks. dr. Andrzeja Demitrowa (Uniwersytet Opolski): *„Zasiewający we łzach, w radości żąć będą” (Ps 126,5). Motywy radości w Psalterzu na przykładzie Psalmu 126*; ks. prof. dr. hab. Henryka Witczyka (KUL): *Zmartwychwstały Pan – Radość Ewangelii (J 20,20)*; ks. prof. dr. hab. Waldemara Rakociego CM (KUL): *Czy radykalizm Ewangelii pozbawia radości życie chrześcijanina?* Ostatnim, ale nie mniej ważnym aspektem egzegetycznych badań nad naturą radości chrześcijańskiej jest rola, jaką autorzy biblijni przypisują dawaniu radosnego świadectwa o spotkaniu z Jezusem. W tym nurcie poszukiwań znajdują się artykuły ks. dr. hab. Stefana Szymika MSF (KUL): *Radość pielgrzymowania. Ps 122 w perspektywie historycznej i teologicznej*; ks. dr. Ryszarda Zawadzkiego (Uniwersytet Wrocławski): *Radość pasterska w ewangelii Jezusa (Mt 18,10-14/Łk 15,3-7)*; ks. dr. Adama Kubisia (KUL): *Radość przyjaciela Oblubieńca, która doszła do szczytu. Radość Jana Chrzciciela w J 3,29*; ks. dr. Zbigniewa Grochowskiego (UKSW): *Apokalipsa św. Jana – księga*



*grozy czy radości?* W ten ostatni nurt wpisuje się też artykuł o. dr. hab. Ireneusza S. Ledwonina OFM (KUL) otwierający niniejszą monografię: *Radość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*. O. Ledwoń wychodząc bezpośrednio od adhortacji *Evangelii gaudium* stara się przybliżyć różne koncepcje radości, także te, które są dalekie od chrześcijańskiej wizji świata i życia. Następnie odwołując się do duchowości franciszkańskiej podaje przykład św. Franciszka z Asyżu, którego życie jest najlepszą ilustracją, w jaki sposób Ewangelia przemienia życie człowieka i nadaje mu radosną lekkość, pozwalającą wnieść wzrok ku Bogu i dostrzec w otaczającej rzeczywistości Jego miłość i dobroć.

Wczytując się w zaprezentowane w monografii publikacje, przybliżmy pokrótce ich główną treść, co pozwoli czytelnikowi zorientować się w bogactwie zgromadzonego materiału i bibliografii. O. dr Michał Baranowski analizuje teksty Izajasza o mesjańskiej radości, które wykorzystał papież Franciszek w swojej adhortacji. Dzieli je na cztery grupy w zależności od typu radości, jaki obrazują: radość w codziennym życiu, destrukcyjna wesołość, smutek i radość ze zbawienia. Ks. prof. Mirosław Wróbel koncentruje swoją uwagę na drugim błogosławieństwie Jezusa (Mt 5,4) i stara się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w nauczaniu Jezusa smutek jest niejako warunkiem przyszłej radości i szczęścia. W poszukiwaniu odpowiedzi zostaje ukazany szerszy kontekst judaistyczny tej problematyki, co prowadzi Autora do bardzo ciekawych spostrzeżeń i konkluzji. Ks. dr Marcin Kowalski w swoim artykule na podstawie 2Kor 6,3-10 bada charakter i źródła chrześcijańskiej radości. Zostaje zaprezentowana struktura i egzegeza omawianego fragmentu, która prowadzi do konkluzji, że paradoksalnie pomimo trudów apostołskiej misji Paweł nieustannie doświadcza wewnętrznej radości i żyje pełnią swego chrześcijańskiego życia. W odróżnieniu od stoików i cyników, którzy też propagowali model radosnego życia pomimo trudów i nieszczęść, Apostoł Narodów widzi chrześcijańską radość nie jako owoc ludzkiej woli, czy wytrwałości, ale jako bezpośredni owoc działania Ducha Świętego, którego ochrzczonym udziela Zmartwychwstały Chrystus w misterium paschalnym. Z kolei, ks. prof. Janusz Kręcidło koncentrując swą uwagę na perykopie o krzewie winnym (J 15,1-11) poszukuje źródeł chrześcijańskiej radości w teologii Ewangelii św. Jana. Jak się okaże, istotą prawdziwej radości jest trwanie w miłości Jezusa, która daje człowiekowi pełnię życia. Artykuł pani dr. Doroty Muszytowskiej stanowi szersze spojrzenie na Drugi List św. Pawła do Koryntian, w którym często pojawia się słownictwo związane z radością. W strukturze Listu, jak i w kontekście, w którym został napisany, radość jest przede wszystkim ważnym elementem jednoczącym wiernych i ma charakter eklezjalny. Natomiast z perspektywy św. Pawła radość wpisuje się w istotę jego posługi apostołskiej, stanowiąc również mocny argument retoryczny w odpowiedzi na ataki ze strony przeciwników. Ks. dr Andrzej Demitrów na przykładzie Psalmu 126 stara się prześledzić rozmaite motywy radości w Księdze Psalmów, które znajdują wspólny mianownik w relacji z Bogiem dającym radość pośród trudów życia. Niezwykle ciekawy i pełen głębokich intuicji jest artykuł ks. prof. Henryka Witczyka. Po przeprowadzeniu egzegezy J 20,19-20, również w konfrontacji z Łk 24,

uwypuklony zostaje moment, kiedy Zmartwychwstały pokazuje uczniom swoje ręce i bok, symbole miłości Dobrego Pasterza i niewyczerpanego źródła Ducha Świętego. Wyogniskowany został też kontrast między strachem i zagubieniem uczniów przed pojawieniem się Jezusa w Wieczerniku a ich radością ze spotkania z Nim Zmartwychwstałym, kiedy na nowo wypełnia ich serca ufnością i gromadzi wokół siebie. Z kolei, ks. prof. Waldemar Rakocy dotyka istoty chrześcijaństwa i w odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób pogodzić chrześcijańską radość z radykalnymi wymaganiami Ewangelii, przypomina, że moc Ducha Świętego, którego otrzymujemy w misterium paschalnym Jezusa, uzdalnia nas do wypełnienia Bożego prawa zawartego w przykazaniu miłości Boga i bliźniego i wprowadza nas w logikę samego Boga. Artykuł ks. dr hab. Stefana Szymika na podstawie egzegezy Psalmu 122, jego kontekstu literacko-historycznego ukazuje znaczenie duchowe i teologiczne radości starotestamentalnego pielgrzyma dla chrześcijańskiego życia. Z kolei, publikacja ks. dr. Ryszarda Zawadzkiego analizuje przypowieść o Dobrym Pasterzu, aby zobrazować nadprzyrodzony charakter Bożej radości z nawrócenia grzesznika. Ta radość wykraczając poza horyzont ludzkiego zrozumienia, objawia nam nieskończoną miłość Boga, który objawia się w Jezusie Dobrym Pasterzu, i otwiera nas na nową ekonomię królestwa Bożego. Artykuł ks. dr. Adama Kubisia jest dogłębnym studium egzegetycznym dotyczącym radości Jana Chrzciciela, jej motywy i teologicznego znaczenia. W sposób niezwykle docieklawy, poparty szeroką bazą bibliograficzną, ukazana jest najpierw postać i rola przyjaciela oblubieńca w kulturze judaistycznej i pismach ST, następnie teologiczny powód jego radości. Ks. dr Zbigniew Grochowski w swoim artykule podjął problem Apokalipsy św. Jana, która choć kojarzy się z grozą i eschatologiczną katastrofą – i ma to swoje uzasadnienie w jej treści i obrazowaniu –, to jednak w swym głównym przesłaniu ma wydźwięk pozytywny i umacnia wierzącego czytelnika w chrześcijańskiej nadziei i radosnym oczekiwaniu na przyjście Pana. Wskazują na to nieliczne, ale niezwykle wymowne w swej sile fragmenty, które przez ks. Grochowskiego zostały umiejscowione w szerszym kontekście i przeanalizowane egzegetycznie.

Ten krótki szkic pomoże w lepszym rozpoznaniu i dowartościowaniu bogactwa teologicznego i egzegetycznego, jakie niosą z sobą artykuły zaprezentowane w niniejszej publikacji. Jej autorzy zgodnie z własnymi kompetencjami wychodzą naprzeciw pragnieniu Ojca Świętego Franciszka, wyrażonemu w adhortacji *Evangelii gaudium*, i swoją pracą wpisują się w dzieło odnowy duszpasterskiej Kościoła, który jest i pozostanie naszym wspólnym domem w drodze ku niebieskiej ojczyźnie.

ks. Arnold Zawadzki





IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM  
Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Lublin

## RADOŚĆ JAKO MOTYW WIARYGODNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSTWA

THE JOY AS CREDIBILITY OF CHRISTIANITY

**SUMMARY:** In the following article, author approaches papal document *Evangelii gaudium* with an analysis of its key-term – joy – from a wider theological perspective entrenched in biblical passages, and proceeds to its reception in life, teaching and writings of St. Francis of Assisi. The author answers a fundamental question - what is the main purpose of Christian joy and its value in everyday life of every believer.

**Keywords:** joy, Christian joy, St. Francis of Assisi, joy as motivation

**Słowa kluczowe:** radość, radość chrześcijańska, św. Franciszek z Asyżu, radość jako motywacja

### 1. WPROWADZENIE

Adhortacja *Evangelii gaudium* nie jest, bynajmniej, dokumentem wyłącznie o radości, mimo iż często za taki właśnie jest uważana, dotyczy bowiem przede wszystkim nowej ewangelizacji, której – zdaniem papieża – powinna towarzyszyć radość jako nowy, ożywiający impuls (por. EG 1, 3) i jako naturalna konsekwencja wiary. Adhortacja nie jest też pierwszym dokumentem odnoszącym się do chrześcijańskiej radości, ponieważ już papież Paweł VI poświęcił jej całą adhortację *Gaudete in Domino*, ogłoszoną z okazji roku świętego 1975. Do radości nawiązują także i nawołują dokumenty Jana Pawła II: list apostolski *Tertio millennio adveniente* (1994 r.), związany z przygotowaniem do roku jubileuszowego 2000 (zwłaszcza nr. 16, 32), oraz bulla *Incarnationis Mysterium* (1998 r.), ogłaszająca tenże jubileusz (np. nr. 6, 14). Ponadto *Evangelii gaudium* nie przynosi istotnej nowości, jeśli chodzi o związek działalności misyjnej Kościoła z radością, jako że ten aspekt misyjnego zaangażowania chrześcijan mocno akcentował już Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* (np. nr. 25, 36, 40, 70, 80). Zresztą, od nawiązania do radości rozpoczyna się jeden z najważniejszych dokumentów Vaticanum II, konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Ponowne odwołanie się do radości przez papieża Franciszka w *Evangelii gaudium* oraz częste odwoływanie się do tego motywu w papieskim przepowiadaniu, wynika z pewnością z niedoceniaenia przez chrześcijan dotychczasowych apeli

kościelnego Magisterium i z próby ożywienia wyznawców Chrystusa oraz nakłonienia ich do radosnego przeżywania swej wiary oraz „zarażenia” nią współczesnego świata. Chrześcijaństwo jest bowiem religią radości i dlatego chrześcijanin nigdy nie może być smutny, jak podkreśla papież przy innej okazji<sup>1</sup>.

Czy więc współczesne chrześcijaństwo jest smutne? Z pewnością tak, przynajmniej w wydaniu niektórych ludzi i przede wszystkim tam, gdzie jako religia obecne jest najdłużej: w świecie zachodnim. Nie brak opinii, że spotkanie radosnego i szczęśliwego chrześcijanina zdarza się dziś nieczęsto. Przyczyn tego jest wiele i nie wszystkie można wskazać *ad hoc*. Nie mają jednak racji ci, którzy za taki stan rzeczy obwiniają wyłącznie księży jako kaznodziejów i katechetów, przypisując im wypaczone spojrzenie na Boga, fałszywą wizję chrześcijaństwa jako religii smutku, umartwienia i ucieczki od radości. Wizja taka ma być wynikiem ich niewiedzy albo też osobistych, negatywnych doświadczeń życiowych<sup>2</sup>.

Taka diagnoza jest fałszywa i powierzchowna, a ponadto zdaje się demonizować (po raz kolejny) duchowieństwo jako ponoszące winę za wszelkie braki w Kościele. Korzenie „smutnego chrześcijaństwa” sięgają bowiem znacznie dalej i głębiej. Pierwszorzędnie mają one charakter historyczny: to pozostałości wpływów platoizmu, gnozy i manicheizmu, z lansowanym przez nie ontologicznym dualizmem i negatywnym nastawieniem do materii, do ludzkiego ciała jako więzienia duszy, i do świata, czego rezultatem była i bywa wciąż jeszcze fałszywa asceza; to również wpływ rzymskiego legalizmu, który przeniknął do chrześcijańskiej moralności i prawa kościelnego, przynosząc w efekcie postrzeganie całej religii i wspomnianej moralności w kategoriach przestrzegania lub nieprzestrzegania prawa, a więc redukcję całego chrześcijaństwa jedynie do obowiązku respektowania katalogu zakazów i nakazów. To bez wątpienia także rezultat zdominowania całej zachodniej teologii przez problematykę odkupienia i usprawiedliwienia, co postawiło ową teologię na całe wieki w cieniu krzyża i ludzkiego grzechu, którego krzyż był zadośćuczynieniem. Nie bez wpływu na wizję chrześcijańskiego życia pozostawały niektóre monastyczne tradycje Zachodu, zachowujące i głoszące skrajne nieraz formy umartwienia, ascezy, pokuty, a nawet doloryzmu, nierzadko narzucane także wiernym<sup>3</sup>.

Dziś to także skutek duchowego wypalenia chrześcijan, sekularyzacji życia, sprowadzenia religii do wymiaru kulturowo-obrzędowego, w którym zanikła osobowa i osobista relacja do Boga, w wyniku czego chrześcijanie wyglądają na znudzonych i zmęczonych nie tylko własnym chrześcijaństwem, ale i samymi sobą. Brak im odwagi i zapału wiary, która w ich przekonaniu niesie więcej ograniczeń i kompleksów niż powodów do radości. Ewangelia nie jest już dla nich „Dobrą Nowiną”, lecz nowiną smutną, trudną, ograniczającą człowieka. Także Kościół postrzegany jest konsekwent-

<sup>1</sup> <http://www.radiomaryja.pl/kosciol/homilia-ojca-swietego-franciszka-wygloszona-podczas-niedzieli-palmowej/>.

<sup>2</sup> Tak na przykład twierdzi ks. M. Dziewiecki w wywiadzie udzielonym J. Galiszewskiemu. Zob. [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/md\\_chrzescijanstwo\\_rad.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/md_chrzescijanstwo_rad.html).

<sup>3</sup> P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego* (Kraków 1996) 205-209.

nie jako przeszkoda do pełnego rozwoju człowieka, zgodnie z postulatami i trendami współczesności i nowoczesności; często też uważany jest za środowisko ludzi smutnych, zapatrzonych wyłącznie w swoje grzechy i widzących niemal wyłącznie zło i grzech wokół siebie. Owszem, ta perspektywa grzechu bywa podtrzymywana czasem, niestety, przez kościelne kaznodziejstwo, które tym w ten sposób może zniechęcać do chrześcijaństwa, odsuwać od niego, a nawet wzbudzać przed nim lęk<sup>4</sup>. Sam papież w adhortacji wskazuje nadto na smutek serca przyzwyczajonego do hedonistycznego życia, a w konsekwencji głuchego na głos Boga i głos drugiego człowieka; pisze też o braku radości płynącej z miłości Boga i z czynienia dobra (EG 2).

J. Ratzinger zwraca uwagę na jeszcze inny możliwy powód braku radości w świecie w ogóle, a w chrześcijaństwie w szczególności. Otóż dla wielu ludzi, jego zdaniem, radość wydaje się czymś niestosownym, wręcz nieprzyzwoitym i niemoralnym w sytuacji, gdy na świecie tak wiele jest cierpienia i smutku. Radość jawi się tu jako brak solidarności, a nawet wyraz obojętności i cynizmu, zwiększający cierpienie ciemionych. Ponieważ w dzisiejszym świecie więcej przeraża człowieka niż cieszy, dlatego bardziej stosownym wyrazem twarzy i postawą ducha jest gniew i oburzenie<sup>5</sup>.

Bez wątpienia radość powinna być podstawową cechą człowieka wierzącego, świadomego swego wybrania i przeznaczenia do wiecznej radości nieba. Motyw ten przewija się przecież przez całe objawienie Starego i Nowego Testamentu. Tymczasem jest on niemal nieobecny w refleksji teologicznej i w codziennym nauczaniu kościelnym<sup>6</sup>. Jeżeli pojawia się, to głównie w opracowaniach z teologii moralnej czy ascetycznej. Nie bez znaczenia jest fakt, że wśród katolickich katechizmowych *Sześciu prawd wiary* druga z nich, określająca naturę Boga, ukazuje Go nie jako Miłość (1 J 4,8), lecz jako sprawiedliwego Sędziego, co niekoniecznie musi pobudzać do radości. Stąd właśnie niniejsza próba przedstawienia radości chrześcijańskiej z perspektywy teologii fundamentalnej i jej formalnego przedmiotu, którym jest wiarygodność chrześcijaństwa jako religii objawionej przez Boga. Skoro bowiem radość stanowi jeden z głównych tematów objawienia Bożego, to jej obecność w chrześcijaństwie może w wysokim stopniu potwierdzać jego nadprzyrodzoną genezę.

## 2. POJĘCIE RADOŚCI

Z psychologicznego punktu widzenia radość jest stanem emocjonalnym lub nastrojem, a więc reakcją na określone bodźce zewnętrzne lub wewnętrzne, skut-

---

<sup>4</sup> I. S. Ledwoń, „Kościół nadziei czy strachu?“, *Problemy współczesnego Kościoła* (red. M. Rusecki) (Lublin 1997) 132-139.

<sup>5</sup> J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*. Teologia i duchowość sakramentu święceń, Opera omnia t. XII (Lublin 2012) 605-606.

<sup>6</sup> A. Derdziuk, „Teologia radości“, *Radość chrześcijańska* (Lublin 1999) 13.

kującą doznaniem zarówno o charakterze fizjologicznym, jak i behawioralnym. Jako jedna z podstawowych emocji, radość jest rezultatem doświadczenia szczęścia, zadowolenia z tego, co się robi, osiągnięcia stawianych sobie tzw. celów pośrednich; skłania równocześnie do kontynuowania tego, co człowiek wykonuje aktualnie oraz do dążenia do celów wyższych<sup>7</sup>.

Radość człowieka wypływa więc z jego poczucia szczęścia, do którego każdy człowiek dąży i do którego zresztą ma niezbywalne prawo; jednak samo szczęście różnie bywa określane. Stanowiło ono nawet przedmiot wielu spekulacji filozoficznych, jednak jego rozumienie zależało od systemu filozoficznego, w ramach którego było ujmowane. Generalnie szczęście uważa się za wynik posiadania dobra, przy czym także samo dobro postrzegane może być różnie, w zależności od przyjmowanej hierarchii wartości. Przykładowo, w ramach hedonizmu dobrem jest przyjemność natury zmysłowej, w ramach epikureizmu – przyjemność natury umysłowej. Dla św. Augustyna szczęście to domena intelektu i woli, dla św. Tomasza z Akwinu – wynik posiadania doskonałego dobra, tożsamego z wartościami o charakterze poznawczym, etycznym i religijnym. Dla pesymistycznego i ateistycznego egzystencjalizmu XX-wiecznego szczęście jest w ogóle nieosiągalne.

Istotą szczęścia ludzkiego jest więc przyjemność z posiadania takiego dobra, które w pełni odpowiada naturze człowieka, a tym samym potrafi zaspokoić jego naturalne pragnienie szczęścia, jednakże radość wypływa z przyjemności posiadania dobra duchowego, rozkosz natomiast – z przyjemności o charakterze najczęściej zmysłowym, chociaż radość może być także rezultatem przyjemności zmysłowych, budzących się wszakże pod wpływem rozumu i nie absolutyzowanych w sposób skrajny, jak we wspomnianych przykładowo kierunkach filozoficznych. W przeciwieństwie bowiem do czysto zmysłowego zadowolenia czy przyjemności dostępnej także zwierzętom, ludzka radość powinna być rozumna, jak każdy *actus humanus*. Także antropologia postrzega radość jako wyraz harmonii życia ludzkiego. Będący wyrazem wewnętrznej radości śmiech, dobry humor, jest właściwością wyłącznie ludzką. Stanowi on miły, ekspresywny i przyciągający innych sposób wyrażania własnego wnętrza i komunikowania się, jest więc cechą ludzką społecznie i towarzysko bardzo pożądaną<sup>8</sup>.

Metodologiczna poprawność niniejszej prezentacji, zgodna z założeniami teologii fundamentalnej jako dyscypliny teologicznej, domaga się jednak, by argumenty uzasadniające wiarygodność chrześcijaństwa miały tę samą naturę, co rzeczywistość uzasadniana. Chodzić więc będzie o radość w takim znaczeniu, w jakim ukazuje ją objawienie biblijne, bo tylko taka radość może być ujmowana z perspektywy religijnej jako adekwatna do postawy wiary.

---

<sup>7</sup> R. J. Sternberg, *Wprowadzenie do psychologii* (Warszawa 1999) 238-242; K. Oatley – J. M. Jenkins, *Zrozumieć emocje* (Warszawa 2003) 256-257.

<sup>8</sup> A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw* (Lublin 2000) 57; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna* (Poznań 1998) 166-167.

Już Stary Testament przepełniony jest orędziem radości. Ma ona charakter zarówno czysto naturalny, jak i nadprzyrodzony, religijny. W pierwszym przypadku towarzyszy codziennym przeżyciom człowieka, takim jak na przykład miłość i życie małżeńskie (Prz 5,18; Koh 9,9; Pnp 1,4), narodziny dziecka (1 Sm 2,5; Ps 113,9), obfitość dóbr doczesnych (Pwt 8,3-8) czy owoców swej pracy (Koh 3,22), żniwa (Pwt 26,1-11; Ps 126,5-6), winobranie i zbiór owoców (Iz 16,10), ucztowanie (np. Koh 8,15); koronacja króla (1 Krl 1,40), zwycięstwo nad wrogiem (1 Sm 18,6). Te naturalne radości są darem Boga, nagrodą za wierność wobec Niego i wyrazem Jego błogosławieństwa (Koh 5,17). Źródłem radości jest Bóg, w którym znajduje się jej pełnia (Ps 16,11; 21,7; Rz 15,13); co więcej, On sam jest radością i weselem (Ps 43,4), dlatego prawdziwa radość ludzka ma swe źródło w Bogu.

Tym bardziej więc radość o wymiarze religijnym jest w Starym Testamencie związana z obecnością i działaniem Boga Jahwe w dziejach Izraela. Płyne ona z dziękczynienia za tę obecność, a swój wyraz znajduje przede wszystkim w kulcie, w liturgicznych obchodach świąt, upamiętniających i uobecniających zbawcze wydarzenia z historii narodu wybranego (Pwt 12; 16). Źródłem tej radości jest też świadomość mocy i chwały Pana, wielkości Jego dzieł (Ps 47,2), a także wielkość i obfitość darów udzielonych ludziom, czemu wyraz dawano zwłaszcza poprzez uczty ofiarne (Pwt 12,7). Człowiek pobożny (pobożny Żyd) znajduje więc swą radość w Bogu, dlatego święto ma charakter podniosły i radosny równocześnie, jako „dzień, który Pan uczynił” (Ps 42,5; 68,4; 118,24); towarzyszą mu uczty, muzyka i taniec (Ne 8,10; Ps 149,3.5). Co więcej, to sam Pan zdaje się uczestniczyć w radości swego ludu (Iz 65,19). Radość ta jest zapowiedzią Bożej nagrody za dobre i sprawiedliwe życie, przedsmakiem radości eschatologicznej, towarzyszącej czasom mesjańskim, polegającym na ostatecznym i definitywnym wyzwoleniu Izraela przez Boga oraz na uczcie, jaką Bóg zgotuje wszystkim narodom na Syjonie (Iz 25,6), gdzie zakosztują one radości wiecznej (Iz 61,11; 65,17-25). Radość była też podstawą nadziei narodu wybranego w trudnych okresach utraty narodowej niepodległości. Jej przedmiotem był więc Bóg (Ps 33,21; 37,4; Jl 2,23) i Jego Prawo (Ps 19,9); Boża łaska (Ps 32,10) i miłosierdzie (Ps 51,14).

Nowy Testament, podobnie jak Stary, zna radość naturalną, płynącą z dobrobytu, posiadanego potomstwa (Mt 13,44; Łk 1,14; 12,19; 15,5; J 16,21 i in.), a więc szczęścia tak własnego, jak i innych ludzi. Odsyła jednak do jej doskonalszej i pełnej postaci, tj. do udziału w radości, której źródłem jest poznanie i przyłgnięcie do Jezusa Chrystusa oraz Jego radości (Mt 25,21.23; J 3,29; 15,11; 16,20-24; Dz 2,28; 1 P 1,8; 1 J 1,4; 2 J 12). Jezus przyniósł bowiem ludzkości pełnię radości (J 15,11; 16,24; 17,13; 2 J 12). Już sama Ewangelia (Mk 1,1) ze swej natury wiąże się z radością, gdyż jest „radosną nowiną”, z radością przyjmowaną (Mt 13,20; Mk 4,16; Łk 8,13) i wzbudzającą radość u przyjmujących ją (Łk 10,17; Dz 2,46; 8,8.39; 15,3; 2 Kor 1,24; Flp 1,25; 1 Tes 3,6.9). Głoszenie tej dobrej nowiny jest znakiem spełniania się proroctw mesjańskich (Iz 61,1; Łk 4,18).

Ponieważ w Nowym Testamencie wypełniają się starotestamentalne oczekiwania mesjańskie, dlatego eschatologiczna radość Izraela, związana z ostatecznym

odkupieniem, jest przeniesiona na Osobę Jezusa i przenika całe orędzie Nowego Przymierza; jest istotnym elementem życia i działalności Jezusa oraz życia pierwotnego Kościoła i nauczania apostołowego, co szczególnie wyraźne jest w tekstach Łukasza i Pawła. Wezwanie do radości towarzyszy zwiastowaniu Maryi poczęcia Jezusa<sup>9</sup> oraz Jego narodzeniu (Łk 1,28.44; 2,10; Mt 2,10; zob. Iz 9,1-6) i zmartwychwstaniu (Mt 28,8; Łk 24,52; J 20,20). Radość jest częstym motywem Jego przypowieści, gdzie królestwo Boże przyrównuje On do uczty czy uroczystości weselnej (Mt 9,15; 22,12; 25,1-13; Łk 14,16). Jest ona zresztą także Jego udziałem w czasie ziemskiego życia (Łk 15,5-7; J 11,15), jak i udziałem tych, u których ją wzbudzał uzdrawiając, wypędzając złe duchy, odpuszczając grzechy, wskrzeszając zmarłych. W Nim jest obecne oczekiwane królestwo Boże (Mk 1,15 par.), którego nadejście Jezus potwierdzał cudami, zwłaszcza egzorcyzmami (Łk 11,20). Do tego królestwa Jezus zmierza przez krzyż, co także powinno być źródłem radości Jego uczniów (J 14,28), gdyż celem Jego odejścia jest zesłanie Ducha Parakleta (J 14,16n; 16,7). Wtedy też ich radość będzie doskonała i pełna (J 16,20-24). Po wniebowstąpieniu Jezusa radość stała się udziałem chrześcijan także poza granicami Judei (Dz 8, 8)<sup>10</sup>.

Według Nowego Testamentu radość jest owocem Ducha Świętego – Pocieszyciela (Dz 13,52; Ga 5,22; 1 Tes 1,6; zob. KKK 1832), otrzymanego jako „zadatek” królestwa Bożego, radości chwały – wiecznej, pełnej i niewymownej (Mt 5,12; Rz 14,17; 1 P 1,8; Ap 19,7). Jest więc potwierdzeniem obecności w świecie królestwa Bożego, którego widzialnym, choć sakramentalnym, znakiem, zaczątkiem i narzędziem jest Kościół<sup>11</sup>. Jako stan ducha tych, którzy żyją pełnią Bożego życia i trwają w jedności z Nim, jest ona (i być powinna) udziałem wierzących nawet w cierpieniach, utrapieniach czy wręcz prześladowaniach (Mt 5,12; J 16,20-23; 2 Kor 6,1-10; 7,4; 1 Tes 1,6; Flp 2,17-19; Hbr 10,34; Jk 1,2), stanowiąc zapowiedź radości wiecznej (Flp 1-2; 1 P 1,6; 4,13). Wynika ona z naśladowania Jezusa i znalezienia drogi do królestwa Bożego (Mt 13,44-46), zwłaszcza z faktu odkupienia człowieka przez Chrystusa. Jest wyrazem wiary (Flp 1,25), przede wszystkim zaś wiąże się z nadzieją (Rz 12,12) i pokojem (Rz 14,17). Podtrzymywana jest przez modlitwę i nieustanne dziękczynienie (1 Tes 5,16; Flp 3,1; 4,4-6), a droga do niej wiedzie przez prześladowanie, pokorę i ubóstwo (Iz 29,19)<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Gr. *chaire* oznacza dosłownie „raduj się” (*Grecko-polski Nowy Testament*. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi [Warszawa 1994] 238).

<sup>10</sup> J. M. Bassler, „Radość”, *Encyklopedia biblijna* (red. P. J. Achtemeier) (Warszawa 1999) 1042; X. Léon-Dufour, „Radość”, *Słownik Nowego Testamentu* (Poznań 1986) 540-542.

<sup>11</sup> I. S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia*. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej (Lublin 2006) 514-519.

<sup>12</sup> A. Ridouard – M.-F. Lacan, „Radość”, *Słownik teologii biblijnej* (red. X. Léon-Dufour) (Poznań-Warszawa 1985) 845-849; C. Breuer, „Radość”, *Praktyczny słownik biblijny* (red. A. Grabner-Haier) (Warszawa 1994) kol. 1120-1122; F. Rienecker – G. Maier, „Radość”, *Leksykon biblijny* (Warszawa 2001) 684-685.



Jezus wstąpił więc do Ojca, aby wierzący w Niego mieli pełnię radości (J 17,13). Stąd też radość w Panu jest i zawsze być powinna istotną cechą Kościoła, widoczną dla wszystkich ludzi, jako świadectwo bliskości Pana (Flp 4,4; Flm 20) i prawdziwości Jego obietnic. Jest też potwierdzeniem skutecznej obecności Ducha Świętego, boskiego Źródła nadprzyrodzonej radości.

### 3. RADOŚĆ FRANCISZKAŃSKA

Najlepszym wyrazem przeobrażającego wpływu Ewangelii na życie człowieka, a tym samym motywem jej wiarygodności i wiarygodności chrześcijaństwa na niej opartego, są sylwetki świętych. Znane jest powszechnie powiedzenie przypisywane św. Janowi Bosko i św. Franciszkowi Salezemu, że smutny święty to żaden święty. W kontekście radości na pierwszy plan wysuwa się jednak bez wątpienia osoba św. Franciszka z Asyżu, którego postać do tego stopnia kojarzy się z radością, że radość franciszkańska (zwana też często radością doskonałą) staje się niedościgłym ideałem i wręcz paradygmatem radości chrześcijańskiej. Aby zrozumieć skalę nowości, jaką przyniosła w Kościele radosna duchowość franciszkańska, trzeba postrzegać ją na płaszczyźnie ówczesnej sytuacji religijno-społecznej, co trafnie ukazuje ks. J. Tischner w jednym ze swoich kazań. Otóż przełom XII i XIII wieku, kiedy na arenę Kościoła wkroczyli św. Franciszek i jego współbracia, był czasem rozkwitu kultury i myśli, ale także czasem kryzysu duchowego, kryzysu kultury religijnej, objawiającej się zarówno pesymizmem, jak i melancholią, „duchową ociężałością”, zwłaszcza w sztuce i literaturze, a także w religijności. Było to doświadczenie czasu zamkniętego, bez przyszłości, stan chorobliwej beznadziejności, oczekiwania raczej nieszczęścia, niż radości. Na takim tle franciszkanizm (z początku bardziej ruch, niż zakon) jawił się jako pełen nadziei i radości<sup>13</sup>.

Radość franciszkańska przenika wszystko: zarówno życie, jak i pobożność człowieka. Nie jest jednak pustą, krzykliwą czy hałaśliwą wesołością, lecz wynika

---

<sup>13</sup> J. Tischner, *Wiara ze słuchania*. Kazania starsosądeckie 1980-1992 (Kraków 2009) 302-306. Ks. J. Majka, charakteryzując epokę św. Franciszka, dodaje: „Świat, w którym żył św. Franciszek, stawał się stopniowo coraz bardziej strasznym światem. Może lepiej byłoby powiedzieć, że nie przestał być strasznym po okresie ciemności, z którego powoli wychodził, ale coraz wyraźniej ten swój stan sobie uświadamiał i próbował się zeń wyrwać. Był to świat, w którym ludzie nie przestali bać się siebie wzajemnie, a zaczęli się już bać siebie samych. Ustawiczne wojny, rabunki, włóczędzostwo, trąd i inne zarazy, głód, pogoń za zyskiem, pogoń za władzą i za sławą, za uciechami i rozrywkami z jednej strony a ucieczką od świata, poszukiwanie towarzystwa świętych, potępienie bogactwa i głoszenie ubóstwa, kult upokorzenia i zaparcie się siebie, ascetyzm, aż po manichejską endurę, głoszoną przez katarów z drugiej. Wszystko było w tym świecie za wyjątkiem radości” (J. Majka, „Św. Franciszek na tle swojej epoki”, AK 88 [1977] 22).

przede wszystkim z odniesienia do Boga i świata<sup>14</sup>. Wychodzi od kontemplacji piękna w stworzeniu, widzianym jako dar Boży, dochodząc do wielkości i piękna Stwórcy. Na Jego tle franciszkanin dostrzega swoją małość i niewystarczalność, czego konsekwencją jest ufne powierzenie się Bogu<sup>15</sup>. Radość Franciszka była mocno związana z ubóstwem, a więc z dystansem w stosunku do rzeczy<sup>16</sup>. Przejawiała się nadto w zmęczeniu, niezrozumieniu, nawet we wzgardzie, w przeciwnościach, chorobach, a więc we wszelkiego rodzaju cierpieniu – fizycznym i duchowym; wiązała się z krzyżem, a ściśle – z cierpiącym Chrystusem. Odkrycie więzi zachodzącej między radością i cierpieniem zbliżyło Franciszka do cierpiącego Chrystusa, dlatego radość Franciszkowa i franciszkańska swój najpełniejszy wyraz znajduje w Oficjum o Męce Pańskiej<sup>17</sup> oraz w *Pieśni słonecznej*, napisanej w najtrudniejszym okresie życia Zakonodawcy, naznaczonym największymi cierpieniami fizycznymi<sup>18</sup>. Stąd też radość doskonała (Jk 1,2), uważana za radość franciszkańską *par excellence*, jest radością osiąganą w sytuacjach szczególnie trudnych, uciążliwych, rodzących sprzeczności, będących *de facto* próbą wierności Chrystusowi i drugiemu człowiekowi, a także wyrazem umiejętności przewyciężenia samego siebie<sup>19</sup>. Taka radość jest wartością trwałą w sercu, niezależna od zmiennych, zewnętrznych okoliczności czy też od innych ludzi.

Taką radość uważał Franciszek za „najpewniejsze lekarstwo na tysięczne zasadzki i podstępny wroga”<sup>20</sup>. Zabraniał więc braciom pokazywać się jako chmurni i smutni hipokryci, nakazując, by byli zawsze radośni, zadowoleni, uprzejmi, jako ci, którzy cieszą się w Panu<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Także w przekonaniu papieża Pawła VI radość nie jest tożsama z pozorną wesołością czy przyjemnością, za którymi goni współczesny świat (GiD 1).

<sup>15</sup> A. Gemelli, *Franciszkanizm* (Warszawa 1988) 361-364.

<sup>16</sup> Bracia „cieszyli się wielką radością, jako że nie mieli na oku ani nie pożąдали nic takiego, co by im sprawiało przyjemność próżną czy doczesną. Dlatego obcowali tam ze świętym ubóstwem, czerpali pociechę z braku tego wszystkiego, co światowe i jak tam byli, tak decydowali się trwać przy nim zawsze i wszędzie. Pozbywszy się wszelkiej troski o sprawy ziemskie, radowali się jedynie pociechą boską” (Tomasz z Celano, „Vita prima [Życiorys pierwszy] nr 35”, *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1 [red. S. Kafel] [Warszawa 1981] 40-41). Sam Święty twierdził: „Gdzie jest ubóstwo z radością, tam nie ma ani chciwości, ani skąpstwa” („Napomnienie 27, 3”, *Pisma św. Franciszka z Asyżu* [Warszawa 1982] 47).

<sup>17</sup> *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, 269-290.

<sup>18</sup> „Pieśń słoneczna albo pochwały stworzeń”, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, 250-251.

<sup>19</sup> „Prawdziwa i doskonała radość”, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu*, 51-52; A. Derdziuk, „Teologia radości”, *Radość chrześcijańska* (Lublin 1999) 31.

<sup>20</sup> Tomasz z Celano, „Vita secunda (Życiorys drugi) nr 125”, *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1 (red. S. Kafel) (Warszawa 1981) 150-151.

<sup>21</sup> Tomasz z Celano, „Vita secunda nr 128”, *Wczesne źródła franciszkańskie*, t. 1 (red. S. Kafel) (Warszawa 1981) 152; „Reguła niezatwierdzona z 1221 roku 7, 16”, w: *Pisma św. Franciszka z Asyżu* (Warszawa 1982) 67.

Całe więc życie, a zwłaszcza miłość do Boga, człowieka i każdego stworzenia, związana z kontemplacją obecnego w nich Bożego piękna, przeniknięta jest u Franciszka płynącą z tej miłości radością, będącą jednym z klasycznych przymiotów ducha franciszkańskiego. Franciszek już z natury i usposobienia był człowiekiem wesołym; ten rys charakteru nie tylko pozostał w nim przez całe życie, ale pogłębiał się jeszcze pod wpływem nauki Chrystusa. Źródłem takiej właśnie radości był dla Franciszka nieustanny kontakt z Chrystusem w liturgii, miłości bratniej, w dialogu ze wszystkimi stworzeniami, a także spokój sumienia płynący ze świadomości obowiązków spełnionych dla miłości Bożej. Tego rodzaju radość nadprzyrodzona, optymistyczna, oparta jest na Bogu jako prawdziwym Dobru, nie na człowieku, zrodzona jest z wolności dzieci Bożych, której nie sa w stanie odebrać ani ludzie, ani różnego rodzaju wypadki. Jedynym źródłem smutku i przyczyną utraty radości może być dla człowieka utrata wewnętrznej, duchowej harmonii, czyli popełnienie grzechu<sup>22</sup>.

Ten właśnie element duchowości Franciszkowej, radość, i to radość ewangeliczna, znalazła wielki odzew we współczesnym Franciszkowi świecie i prawdopodobnie w dużym stopniu decydowała o szybkim wzroście popularności nowego zakonu<sup>23</sup>.

#### 4. MOTYWACYJNY CHARAKTER RADOŚCI

Religia chrześcijańska poważnie traktuje życie, które postrzegane jest jako droga do wiecznego szczęścia, dlatego smutek jest karykaturą zarówno tego życia, jak i jego ideału, czyli świętości, co nie oznacza bynajmniej wymuszonego i sztucznego optymizmu. Już na płaszczyźnie czysto naturalnej, psychologicznej, można wskazać na pozytywne, osobotwórcze i socjotwórcze oddziaływanie radości. Jest ona konieczna do prawidłowego rozwoju człowieka i stanowi wyraz jego dojrzałości, duchowej siły, zdolnej do panowania nad sobą w każdej sytuacji. Polega także na umiejętności odsuwania od siebie pesymistycznej wizji rzeczywistości, świadczy o wrażliwości i inteligencji oraz o skłonności do dzielenia się własnym duchowym dobrem, co może pozytywnie wpływać na innych ludzi, zwłaszcza znajdujących się w trudnych sytuacjach życiowych<sup>24</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu zwraca uwagę, że radość jest przejawem i skutkiem miłości. Ponieważ człowiek raduje się z posiadania przedmiotu kochania, prawdziwa miłość powinna zawsze prowadzić do radości. Konsekwentnie rezultatem

---

<sup>22</sup> H. Lipiński, „Duchowość franciszkańska”, *Chrześcijańska duchowość* (red. B. Bejze) (Warszawa 1981) 397-398; K. Esser, *L'ordre de saint François, son esprit, sa mission* (Paris 1958) 42.

<sup>23</sup> I. S. Ledwoń, *U źródeł chrystocentryzmu w teologii. Święty Franciszek z Asyżu* (Kraków 2004) 125-127.

<sup>24</sup> S. Witek, *Teologia życia duchowego* (Lublin 1986) 376-380.

braku miłości, ale także braku nadziei na osiągnięcie miłości, jest smutek. Radość jest też proporcjonalna do przedmiotu miłości, dlatego pełnia radości – albo raczej radość nieograniczona i nieskończona – jest rezultatem miłości do Boga jako jej nieskończonego Przedmiotu. Nasycenie tą radością będzie możliwe w niebie, co jednak nie wyklucza wartości dostępnych człowiekowi radości ziemskich, płynących z osiągnięcia określonego dobra<sup>25</sup>. Można dodać, że skoro Bóg jest Miłością, a radość jest wyrazem miłości, to prawdziwa, pełna i trwała radość może pochodzić tylko od Boga.

Jeśli w Piśmie Świętym radość jest znakiem czasów mesjańskich, to jest ona obecna w świecie i w chrześcijanach właśnie jako znak nastania tej ery. Jest znakiem obecności i działania w świecie, w Kościele, w ludzkim życiu, obiecanego przez Chrystusa Parakleta; nieodłączną towarzyszką miłości i czynionego dobra, bowiem „radosnego dawcę miłuje Bóg” (2 Kor 9,7); centralnym i najbardziej wyraźnym elementem chrześcijańskiego doświadczenia wiary (Flp 4,4) i jej piękna. Sam więc fakt istnienia w świecie radosnego chrześcijaństwa (w znaczeniu zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym), czyli radości duchowej, dojrzałej, trwałej, odpornej na doświadczenia, akceptującej nawet krzyż, jest potwierdzeniem boskiej genezy chrześcijaństwa i jego skuteczności w pośredniczeniu Bożych darów, także daru takiej radości. Znalezienie prawdziwej radości jest znakiem i efektem odnalezienia Boga i trwania w Nim, napełnienia Duchem Świętym i narodzenia do nowego życia; jest przeciwieństwem zła i grzechu w ludzkim życiu, rodzącego ostatecznie smutek (Syr 30,23). W Kościele jest też znakiem prawdziwej i żywej wspólnoty; ma więc wymiar eklezjotwórczy.

Ponieważ radość jest rezultatem i odbiciem dobra i miłości w człowieku, ma ona charakter motywacyjny, również dlatego, że wskazuje na skuteczną obecność w świecie nadprzyrodzonej miłości, która - w chrześcijaństwie, religii skoncentrowanej ostatecznie na miłości – uzdalnia człowieka, aby wznieść się na same szczyty heroizmu i znaleźć swój wyraz w miłości nieprzyjaciół. Ta miłość, obecna w radosnym chrześcijaństwie i radosnym chrześcijaninie, jest ostatecznym potwierdzeniem obecności Boga jako Miłości w świecie; Boga, który Miłością jest, który ją daje i który w zamian ją od człowieka otrzymuje.

Chrześcijańska radość wynika więc przede wszystkim z faktu poznania Boga i prawdy o Nim; z faktu, że takie poznanie jest możliwe, a dostępne stało się w Jezusie Chrystusie. Jest to radość z życia wiary, która daje uczestnictwo w życiu samej Trójcy Boskich Osób. Płyne ona również z przekonania o aktywnej obecności Boga w historii zbawienia, zarówno obejmującej całe dzieje świata i ludzkości, jak i odnoszącej się do dziejów każdej ludzkiej osoby i jej relacji z Bogiem zbawiającym. W tej „historii własnego zbawienia” człowiek doświadcza przyjaźni Boga, Jego dobroci, miłości, miłosierdzia, a więc radości nawrócenia, przebaczenia grzechów,

---

<sup>25</sup> K. Wolsza, *O radości i przyjemnościach życia*, [www.katolik.pl/o-radosci-i-przyjemnosciach-zycia,23251,416,cz.html](http://www.katolik.pl/o-radosci-i-przyjemnosciach-zycia,23251,416,cz.html); A. J. Nowak, *Identyfikacja postaw*, 57-58.

czystego sumienia, nieustannego ożywiającego działania łaski. Tym samym epoka mesjańska i królestwo Boże ogarniają człowieka, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Oto bowiem królestwo Boga wewnątrz was jest” (Łk 17,21)<sup>26</sup>.

Wszystkie mesjańskie roszczenia Jezusa i wszystkie Jego zbawcze obietnice weryfikują się co do swej prawdziwości i skuteczności w Jego zmartwychwstaniu. Także Duch Święty Pocieszyciel stał się dostępny ludzkości w efekcie tego zmartwychwstania. Stąd też i radość chrześcijańska ma charakter głęboko paschalny, zaś jej ostatecznym źródłem i szczytem jest Eucharystia, Pamiątka Pana, uobecnienie Jego Paschalnego Misterium i Jego nowej obecności w świecie, wspólnotowa celebracja radości całego Kościoła.

Zdaniem J. Ratzingera, radość obejmuje także cały świat, ukazując go jako chciany przez Boga i kochany przezeń (kochać można tylko świat chciany przez Boga). Ale jest też siłą zmieniającą świat, ponieważ płynie z wiary; dlatego im większa wiara, tym większa radość i siła chrześcijaństwa do przemiany świata dla królestwa Bożego<sup>27</sup>.

Chrześcijańska radość jest motywem prawdziwości Ewangelii i jej zdolności do przeobrażenia ludzkiego życia oraz wyzwolenia go z mroków zła; jest także sprawdzianem autentyczności chrześcijańskiej wiary jako aktu przyjęcia ewangelicznego orędzia<sup>28</sup>. Chrześcijanin powinien być człowiekiem radosnym, skoro jego wiara opiera się na radosnym orędziu biblijnym, jego życie zaś zmierza do wiecznej radości nieba. Otwarcie człowieka na transcendencję (*capacitas Dei, desiderium naturale Dei*) podpowiada, że źródło jego szczęścia, dobra i radości, adekwatne do ludzkiej natury, także musi mieć charakter transcendentny i wieczny. Może więc nim być tylko Bóg. Skoro wieczność ta ma polegać na wspólności życia z Bogiem, w doczesności głównym powodem chrześcijańskiej radości powinien być sam fakt „posiadania” Boga przez łaskę. Tymczasem, jak zwraca uwagę papież Franciszek, człowiek współczesny dąży nie tyle do prawdziwego szczęścia, ile do przeżywania przyjemności powierzchownych i zmysłowych bądź afektywnych (EG 2).

Aby więc chrześcijanin mógł dawać autentyczny przykład radości i nieść ją innym ludziom, sam musi wpieryw czerpać ze źródła radości i przepajać nią wszystkie wymiary swego codziennego życia. Dopiero wtedy może realizować misję głoszenia Ewangelii i dzielenia się wiarą jako radosną misję dzielenia się własnym szczęściem.

<sup>26</sup> Tak brzmi dosłowne tłumaczenie tekstu greckiego. Zob. *Grecko-polski Nowy Testament*, 238-345.

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *Głosiciele*, 606.

<sup>28</sup> B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu* (Warszawa 2003) 275.





MICHAŁ BARANOWSKI OFMCONV  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## RADOŚĆ ZBAWIENIA W KSIĘDZE IZAJASZA

---

LA GIOIA DI SALVEZZA NEL LIBRO D'ISAIA

**SOMMARIO:** Il tema viene presentato in vista dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* del Papa Francesco. Nel suo documento sono menzionati alcuni testi dell'Antico Testamento e fra di loro i testi del libro di Isaia in riferimento alla gioia, soprattutto quella messianica. La traduzione polacca del Documento cita solamente questi testi, mentre la versione spagnola (probabilmente originale) aggiunge un breve commento che collega questi testi fra di loro. Nella parte principale della presentazione, cominciando dalla terminologia, i testi isaiani sul tema della gioia vengono raccolti in quattro gruppi: la gioia nella vita quotidiana, l'ilarità che porta alla distruzione, la privazione – la mancanza della gioia quotidiana, la gioia della salvezza. I brani scelti per ogni tema vengono brevemente commentati. Alla fine di questa parte del lavoro raccolgo gli aspetti caratteristici della gioia di salvezza nel libro di Isaia. Poi, a mo' di una conclusione, presento le proposte di un possibile collegamento tra i temi isaiani ed alcuni temi trattati dal Papa Francesco nell'Esortazione.

**KEYWORDS:** Isaiah, joy, rejoicings, salvation, Israel, joy of God, joy of creatures.

**SŁOWA KLUCZE:** Izajasz, radość, rozradować się, zbawienie, Izrael, radość Boga, radość stworzeń

Kilka cytatów z Księgi Izajasza, znajdujących się w apostołskiej *Evangelii gaudium* (EG) papieża Franciszka, to oczywiście niewiele w porównaniu z dość obszernym tekstem tej adhortacji, a jednocześnie to wystarczający motyw, by ten mały wybór skrypturystyczny omówić i pogłębić. Postaram się zatem wykazać, że nie jest to, jakby się mogło zdawać na pierwszy rzut oka, powierzchowne odnotowanie tekstów biblijnych „na temat”, lecz rzeczywisty biblijny fundament rozważań adhortacji - starotestamentalny, bo mamy także i część nowotestamentalną.

### 1. TEKSTY IZAJASZOWE W ADHORTACJI APOSTOŁSKIEJ EVANGELII GAUDIUM

Zaraz na początku adhortacji, w pierwszym paragrafie, zatytułowanym „Radość, która się odnawia i udziela innym”, papież Franciszek poświęcił uwagę te-

matyce radości w księgach Starego Testamentu, przytaczając kilka cytatów z krótkim swoim dopowiedzeniem (zob. EG nr 4). Rozpoczął od zaznaczenia, że księgi Starego Testamentu „ukazały radość zbawienia, która miała obfitować w czasach mesjańskich”, a następnie przytoczył pięć cytatów z ksiąg prorockich, w tym cztery z Księgi Izajasza. W tłumaczeniu polskim adhortacji podane są same cytaty, natomiast w tekście hiszpańskim tej adhortacji, który należy przypisać samemu Papieżowi, jak również w tłumaczeniach na inne współczesne języki (angielski, francuski, niemiecki, włoski...), towarzyszy im słowo komentarza. Koniecznie trzeba ten tekst tutaj zatem przytoczyć<sup>1</sup>:

**Prorok Izajasz zwraca się do oczekiwanego Mesjasza pozdrawiając go z radością:** Pomnożyłeś radość, zwiększyłeś wesele (Iz 9,2)<sup>2</sup>. **I zachęca mieszkańców Syjonu do powitania go pieśniami:** Wznos okrzyki i wołaj z radości (Iz 12,6). **Tego, kto Go już zauważył na horyzoncie, prorok zaprasza, aby stał się zwiastunem nowiny dla ludów:** Wstąp na wysoką górę, zwiastunie<sup>3</sup> dobrej nowiny na Syjonie! Podnieś mocno twój głos zwiastunie dobrej nowiny w Jeruzalem (Iz 40,9). **Całe stworzenie uczestniczy w tej radości zbawienia:** Zabrzmiście weselem, niebioso! Raduj się, ziemi! Góry, wybuchnijcie radosnym okrzykiem! Albowiem Pan pocieszył swój lud, zlitował się nad jego biednymi (Iz 49,13). **Zachariasz, widząc dzień Pana, zaprasza do oddania chwały Królowi, który przybywa „pokorny i jadący na osiołku”:** Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski (Za 9,9).

W ten sposób widać lepiej zamierzone połączenie tych wybranych tekstów i „mesjański klucz” papieskiego wyboru. Temat radości papież Franciszek szcze-

<sup>1</sup> Podaję je we własnym tłumaczeniu z oficjalnego tekstu adhortacji w języku hiszpańskim (tekstu pogrubionego nie ma w polskim tłumaczeniu) zamieszczonego na internetowej stronie watykańskiej.

<sup>2</sup> W wyroczni Iz 8,23b–9,6 głównym tematem jest obwieszczenie narodzin Mesjasza i jego przyszyłych rządów (ww. 5n). Stąd okrzyk w w. 2 wskazuje na sprawcę tej radości. Kontekst sugeruje tu zasadniczo Boga, co też zgodnie podają polskie komentarze, por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I*. 1-39 (PŚST IX/1; Poznań 1996) 225; T. Brzegowy, *Księga Izajasza*. Rozdziały 1-12 (NKBST XXII/1; Częstochowa 2010) 511-512. Watts sugeruje, że w w. 2 zabiera głos nowa osoba i ona zwraca się do jednego z przedmówcy (z w. 23b, albo w. 1): J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33* (WBC 24; Waco 1985) 132. W adhortacji natomiast adresatem tego okrzyku z Iz 9,2 jest Mesjasz, co sugeruje, że ten tekst został zinterpretowany jako słowo skierowane do narodzonego Dziecka, którego przyjsie na świat budzi radość.

<sup>3</sup> W tekście hiszpańskim w tym cytacie została użyta forma rodzaju męskiego *mensajero* (zwiastun), natomiast w tekście polskim podano formę żeńską (zwiastunka), zgodnie z oryginalnym tekstem hebrajskim Iz 40,9. Forma męska jest typowa, jako że funkcję posłańców spełniali mężczyźni (zob. Iz 52,7), natomiast zastosowanie żeńskiej formy w cytowanym tekście, jak również obecność czasowników 2 osoby liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego, skłania do odniesienia ich do Syjonu/Jeruzolimy (w tekście hebrajskim nie ma przyimka przed nazwą, co zazwyczaj pojawia się w tłumaczeniach). U Deutero-Izajasza Jeruzolima jest personifikowana jako kobieta (por. Iz 51,17–52,2; 54,1-10), jej zadaniem, jako „zwiastunki”, będzie ogłoszenie dobrej nowiny dla innych miast Judy (zob. w. 9c).

gólnie zaznaczył tekstem Sofoniasza, który go osobiście głęboko porusza, a który ukazuje Boga jako „jaśniejące centrum święta i radości”: *Pan, twój Bóg, jest pośród ciebie, mocarz, który zbawia, uniesie się weselem nad tobą, odnowi [cię] swoją miłością, wzniesie okrzyk radości* (So 3,17).

Papież przeszedł „swym spojrzeniem” od Boga do człowieka, podając, że jest to radość, którą przeżywa się „pośród drobnych spraw codziennego życia, jako odpowiedź na serdeczną zachętę Boga, naszego Boga”, zgodnie z radą mędrca: *Dziecko, stosownie do swej zamożności, troszcz się o siebie [...]. Nie pozbawiaj się dnia szczęśliwego* (Syr 14, 11.14). Zachwytem nad wyrażoną tu ojcowską czułością kończy się starotestamentalna część charakterystyki radości i Papież przechodzi do tekstów Ewangelii (zob. EG nr 5). Także część nowotestamentalna jest bardzo syntetyczna, krótka, w porównaniu ze stosunkowo długim tekstem adhortacji, czy omówieniem poszczególnych kwestii. Zatem i tu jest miejsce na dopowiedzenie ze strony biblistów, w odpowiedniej proporcji i ze świadomością, że ono ma służyć temu, co Papież przedstawił w zasadniczej części Dokumentu.

Statystyka cytatów starotestamentalnych w 4. numerze adhortacji jest wymowna, bo na siedem tekstów, cztery pochodzą z Księgi Izajasza, w tym dwa z pierwszej części tej Księgi (Iz 1-39) i dwa z drugiej (Iz 40-55)<sup>4</sup>. Ich wybór został wyraźnie określony: radość zbawienia w czasach mesjańskich. Przyjściu Mesjasza towarzyszy radość, herold wzywa wszystkie narody do radości, całe stworzenie jest do niej zaproszone, a przede wszystkim ludzie – mieszkańcy Syjonu. Sam Bóg ukazany w swej radości. A zakończenie, trochę niespodziewanie, umieszcza tę radość w codzienności życia i jego małych spraw. Zatem i o tej „codziennej radości” w studium tekstów Księgi Izajasza należy pamiętać.

Jeszcze na jeden taki aspekt, obecny w adhortacji także poprzez odwołanie się do Starego Testamentu, chcę teraz na początku zwrócić uwagę. Otóż, Ojciec Święty po opisanu biblijnej perspektywy radości, zaznaczył (zob. nr 6), że nie zapomina o osobach, którym trudno się radować, ponieważ doświadczają poważnych trudności i udręk. One potrzebują, aby w nich powróciła radość wiary jako mocna ufność. I tu papież przytoczył wymowny fragment Księgi Lamentacji: *Pozbawiłeś mą duszę spokoju, zapomniałem o szczęściu [...] Biorę to sobie do serca, dlatego też ufam: Nie wyczerpała się litość Pana, miłość nie zgasła. Odnawia się ona co rano; ogromna jest Twa wierność. [...] Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana* (Lm 3, 17.21-23.26). Na temat radości wskazują zatem pośrednio te teksty, w których trudna sytuacja życiowa zaznaczona zostaje przez brak radości, przez smutek i rozpacz.

<sup>4</sup> Do tej liczby możemy dodać jeszcze jeden tekst z tej Księgi, cytowany w 11. numerze Adhortacji, w związku z tematem odnowionego przepowiadania Ewangelii, przez które Bóg odnawia życie wiernych: „Chociażby byli w podeszłym wieku, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły; biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą (Iz 40, 31)”.

## 2. TEMATYKA „RADOŚCI” W KSIĘDZE IZAJASZA

W tej części mego przedłożenia najpierw dokonam zestawienia tekstów Księgi Izajasza o tematyce radości, następnie omówię wybrane teksty, aby na koniec zestawić ich charakterystyczne aspekty.

### 2.1. PERSPEKTYWA „FILOLOGICZNA” TEMATYKI RADOŚCI

Analizę tematyczną Pisma Świętego rozpoczynamy od tekstów, w których obecność tematu jawi się bezpośrednio przez terminologię radości (w treści może to być zarówno obecność radości, jak też zaznaczony jej brak i oczekiwanie). Następnie szersze ujęcie obejmuje teksty, w których ta obecność jest pośrednia – np. przez „klimat” radości, tematy towarzyszące (świętowanie, hymny i dziękczynienia) albo przez „opozycję”, czyli tematykę „smutku i rozpacz”.

Najpierw kilka informacji związanych z terminologią radości. W języku polskim, jak to można zobaczyć w cytowanych tekstach adhortacji, przede wszystkim funkcjonują dwa terminy: „radość” i „wesele/wesołość”, i związane z nimi formy czasowników, przymiotników i przysłówków<sup>5</sup>. Ponadto można wymienić czasownik „u-/cieszyć się”, i pochodzący od niego rzeczownik „uciecha”, jak również czasownik „pocieszyć się” i odpowiednio rzeczownik „pociecha”<sup>6</sup>.

Celem zapoznania się z hebrajską terminologią radości w Księdze Izajasza posłużymy się dostępnym słownikiem<sup>7</sup>. Wyniki są następujące: czasownik *śmḥ* (forma *qal* – radować się, być wesołym, weselić się; forma *piel* – cieszyć się, rozweselać, uszczęśliwiać, radować, forma *hiphil* – przyzwalać na radość<sup>8</sup>), *śāmē<sup>ah</sup>* – być napełnionym radością, być szczęśliwym<sup>9</sup>, *śimḥāh* – radość, świętowanie<sup>10</sup>, *rinnāh* – okrzyk (radości, albo lamentu)<sup>11</sup>, czasownik *rnn* (forma *piel* – unosić się radością, wołać; forma *hiphil* – powodować radość, prowadzić do radości,

<sup>5</sup> Wyjątkowo w tekście Iz 40,9, cytowanym w Adhortacji, żaden z tych terminów nie występuje.

<sup>6</sup> Jakkolwiek „pociecha”, a zwłaszcza czasownik „pocieszać” mają już pewien odmienny zakres znaczeniowy, który tylko pośrednio wskazuje na temat radości.

<sup>7</sup> *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (red. L. Koehler – W. Baumgartner – J. J. Stamm; red. nauk. wyd. pol. P. Dec) (Warszawa 2008).

<sup>8</sup> Iz 9,2,16; 14,8,29; 25,9; 39,2; 56,7; 65,13; 66,10. W ST występuje ogółem 154 razy, zob. A. Even-Schoschan, *A New Concordance of the Bible* (Jerusalem 1990) 1169-1170.

<sup>9</sup> W Księdze Izajasza tylko w Iz 24,7.

<sup>10</sup> *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 357-359. W całości ST występuje 94 razy, w Księdze Izajasza: Iz 9,2 (2x); 16,10; 22,13; 24,11; 29,19; 30,29; 35,10 (2x); 51,3,11 (2x); 55,12; 61,7; 66,5. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 1170.

<sup>11</sup> W całości ST występuje 33 razy, w Księdze Izajasza: Iz 14,7; 35,10; 43,14; 44,23; 48,20; 49,13; 51,11; 54,1; 55,12. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 1079.

pozdrawiać)<sup>12</sup>, czasownik *gîl* – radować się, weselić<sup>13</sup>; rzeczownik *gîl* – radość<sup>14</sup>, *gîlâh* – radowanie się, radość<sup>15</sup>; czasownik *ʿIz* (forma *qal* – unosić się radością, triumfować)<sup>16</sup>; *ʿallîz* – wesoły<sup>17</sup>; czasownik *šwš/šyš* (forma *qal* – radować się)<sup>18</sup>; *šāsōn* – radość, świętowanie<sup>19</sup>; *māsōs* (I) – radość<sup>20</sup>, czasownik *šhl* – radować się, wołać głośno<sup>21</sup>.

Korzystając z Konkordancji Biblii Tysiąclecia<sup>22</sup>, otrzymujemy następujące dane dotyczące polskiej terminologii: **radość** (w całości Pisma – 261 razy; w Iz – 17)<sup>23</sup>; **radować /się/** (w całości – 118; w Iz – 7)<sup>24</sup>; **radosny** (w całości – 48; w ST – 42; w Iz – 8)<sup>25</sup>; **radujący się** (tylko raz, w Iz 13, 3); **radośnie** (w całości – 26; w ST – 24; w Iz – 3)<sup>26</sup>; **uradować /się/** (w całości – 19, w ST – 15, w Iz – jeden raz w Iz 1,24), **wesele** (w całości – 65; w ST – 61; w Iz – 11)<sup>27</sup>; **weselić się** (w całości – 58; w ST – 49; w Iz – 5)<sup>28</sup>; **rozweselić /się/** (w całości – 24; wszystkie w ST; w Iz – 5)<sup>29</sup>; **wesoło** (w całości – 2, oba w ST, jeden w Iz 35,6); **wesołość** (w całości – 4, wszystkie

<sup>12</sup> W całości ST występuje 54 razy, w Księdze Izajasza: Iz 12,6; 16,10; 24,14; 26,19; 35,2.6; 42,11; 44,23; 49,13; 52,8n; 54,1; 61,7; 65,14. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 1079.

<sup>13</sup> W całości ST występuje 45 razy, w Księdze Izajasza: Iz 9,2; 25,9; 29,19; 35,1n; 41,16; 49,13; 61,10; 65,18n; 66,10. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 234.

<sup>14</sup> W Księdze Izajasza tylko w Iz 16,10.

<sup>15</sup> *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, 180. W Księdze Izajasza tylko w Iz 35,2; 65,18.

<sup>16</sup> *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 776. W Księdze Izajasza tylko w Iz 23,12. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 880.

<sup>17</sup> W całości ST występuje 7 razy, w Księdze Izajasza: Iz 13,3; 22,2; 23,7; 24,8; 32,13. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 880n.

<sup>18</sup> *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 341. W całości ST występuje 27 razy, w Księdze Izajasza: Iz 35,1; 61,10 (2x); 62,5; 64,4; 65,18n; 66,10.14. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 1139.

<sup>19</sup> *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 381. W ST występuje 22 razy, w Księdze Izajasza: Iz 12,3; 22,13; 35,10; 51,3.11; 61,3. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 1212.

<sup>20</sup> *Wielki słownik hebrajsko-polski*, I, 602. W ST występuje 17 razy, większość w Księdze Izajasza: Iz 8,6; 24,8 (2x).11; 32,13n; 60,15; 62,5; 65,18; 66,10. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 716.

<sup>21</sup> *Wielki słownik hebrajsko-polski*, II, 86. W ST łącznie 9 razy, w Księdze Izajasza w Iz 10,30; 12,6; 24,14; 54,1. Zob. Even-Schoschan, *A New Concordance*, 978n.

<sup>22</sup> J. Flis, *Konkordancja biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblii Tysiąclecia* (Warszawa 1996).

<sup>23</sup> Iz 9,2; 12,6; 14,7; 16,10; 24,11; 26,19; 29,19; 30,29; 32,13; 35,10; 51,3.11; 54,1; 61,3; 65,14.18; 66,5.

<sup>24</sup> Iz 9,2; 23,12; 25,9; 35,1; 49,13; 61,10; 66,10.

<sup>25</sup> Iz 35,10; 41,27; 49,13; 51,11; 52,7.8.9; 55,12.

<sup>26</sup> Iz 42,11; 60,6; 64,4.

<sup>27</sup> Iz 9,2; 12,3; 16,10; 24,11; 48,20; 49,13; 51,3; 54,1; 55,12; 65,18 (2x). NB. Konkordancja nie odróżnia znaczenia „wesele” (radość) i „wesele” (przyjęcie ślubne). W tekstach Księgi Izajasza tylko to pierwsze znaczenie jest obecne.

<sup>28</sup> Iz 9,2; 61,10; 62,5; 65,13; 66,10.

<sup>29</sup> Iz 29,19; 35,1; 56,7; 61,3; 65,19.

w ST, jeden w Iz 24, 8); **wesoły** (w całości – 9; wszystkie w ST, w Iz – 4)<sup>30</sup>; **cieszyć /się/** (w całości Pisma – 153 razy; w Iz – 3)<sup>31</sup>; **ucieszyć /się/** (w całości – 26; w ST – 15; w Iz – 0); **uciecha** (w całości – 12; w ST – 11; w Iz – 5)<sup>32</sup>. Uwzględnione powyżej terminy występują w całej księdze Izajasza, w liczbie 72. NB. W języku polskim blisko językowo brzmią formy: **pocieszyć /się/** (w całości – 57; w ST – 50; w Iz – 11)<sup>33</sup>; **pociecha** (w całości – 44, w ST – 39, w Iz – 3)<sup>34</sup>, ale ich znaczenie jest odmienne, niemniej zakładanym skutkiem jest radość.

Od razu spojrzmy też pokrótce na obecność terminologii stanu przeciwnego do radości: **smutek** (w całości Pisma – 83 razy, w Iz – 5)<sup>35</sup>; **smuć /się/** (w całości – 23, jeden raz w Iz 66,10); **smutny** (w całości – 19, w Iz – 0); **rozpacz** (w całości – 4, jeden raz w Iz 15,5); **rozpaczać** (w całości – 5, jeden raz w Iz 19,8).

Użyteczne będzie zauważyć teksty, w których dwa lub więcej razy jest obecna terminologia, związana z radością. Są to: Iz 9,2; 12,3-6; 16,10; 24,11; 25,9; 29,19; 32,13-14; 35,1.10; 40,1; 49,13; 51,3.11; 52,7-9; 54,1; 55,12; 61,3.10; 65,18n; 66,10.13. W poszczególnych przypadkach także pojedyncza obecność może być ważna dla opracowania tej tematyki.

## 2.2. WYBRANE TEKSTY KSIĘGI IZAJASZA O RADOŚCI

Dokonyamy przeglądu tekstów o radości, wstępnie grupując je pod kątem charakterystycznego aspektu: radość codziennego życia, uciecha „ku zatraceniu”, pozabawienie – brak radości codziennego życia, radość mesjańska i radość wybawienia.

### 2.2.1. RADOŚĆ CODZIENNEGO ŻYCIA

W Starym Testamencie Bassler odnotowuje następujące sytuacje radości doczesnego życia: miłość cielesną, życie małżeńskie, narodziny dziecka, żniwa, uctowanie (muzyka, taniec, śpiew), radość z rozważania Prawa<sup>36</sup>.

W tekstach Księgi Izajasza wspomniane zostały następujące sytuacje:

**Iz 9,2b** – w mesjańskiej wyroczni Iz 8,23 – 9,6 mamy radość z narodzin dziecka (Mesjasza), oraz porównanie tej radości do radości żniwiarzy i radości ze zdobytego łupu (*sic!*). Ta ostatnia, wprawdzie zaskakująca w tym zestawieniu, ale oczywiście także należąca do porządku doczesnego życia.

<sup>30</sup> Iz 23,7; 24,7,8; 32,13.

<sup>31</sup> Iz 14,29; 25,9; 66,10.

<sup>32</sup> Iz 5,14; 14,8; 22,13; 32,14; 35,2.

<sup>33</sup> Iz 12,1; 22,4; 40,1 (2x); 49,13; 51,19; 52,9; 57,18; 61,2; 66,13.

<sup>34</sup> Iz 57,18; 66,11.13.

<sup>35</sup> Iz 24,7; 35,10; 51,11; 57,18; 61,3.

<sup>36</sup> J. M. Bassler, „Radość”, *Encyklopedia biblijna* (red. P. J. Achtemeier) (Warszawa 1999) 1042.



Iz 25,6 – w wyroczni Iz 25,5-9 jest obraz uczyty, przygotowanej przez Pana na górze Syjon.

Iz 30,29 – w zapowiedzi kary dla Asyrii, radość Izraela, porównana do radości świętowania Paschy i radości pielgrzyma: „Pieśni mieć będziecie, jak przy obchodzie nocnej uroczystości, i radość serca (*śimḥat-leb*) jak u tego, co idzie przy dźwiękach fletu, zdążając na górę Pańską, ku Skale Izraela”. Radość związana z religijnymi obchodami, w ich zwyczajnym rytmie roku, należy także zaliczyć do przykładów codziennej radości.

### 2.2.2. UCIECHA „KU ZATRACENIU”

Taki typ uciechy, w swym podstawowym aspekcie należy do doczesności, ale wyróżnia go to, iż wyraźnie towarzyszy mu postawa buntu, odrzucenie Boga, lekceważenie Jego prawa i odmowa nawrócenia.

Iz 5,14 – w kontekście zapowiedzi kary wspomina się judzki lud, „wyjący z uciechy” (*‘ālēz*) i nie troszczący się o sprawy Pana, co skończy się tragicznie.

Iz 22,2.13 – wyrok na Jerozolimę: „o pełne zgiełku, miasto wrzaskliwe, stolico rozbawiona (*‘allīzāh*)”/a tymczasem: uciecha (*śāsōn*) i zabawa (*śimḥāh*)... bo jutro pomrzemy”.

Iz 23,7.12 – wyrok na Tyr, „wesołe (*‘allīzāh*) miasto”, ogłasza: „nie będziesz się więcej radować (*‘lz*)”.

### 2.2.3. POZBAWIENIE - BRAK RADOŚCI CODZIENNEGO ŻYCIA

Tej grupie wyroczni przedstawia się brak doczesnych radości, jako już faktyczny. Czas przeszły podkreśla w tych opisach realność spełnienia się zapowiedzi.

Iz 16,10 – w elegii o Moabitach: „Radość (*śimḥāh*) i wesele (*gīl*) zniknęły ze sadów. W winnicach nie śpiewa się ani pokrzykuje”.

Iz 24,7n.11 – opis zniszczonego miasta (Babilon, albo Jerozolima?): „Młode wino w smutku (*‘ābal*), winnica podupała, wzdychają wszyscy ludzie wesołego serca (*śimḥē lēb*). Ustała wesołość (*māsōs*) bębenków, ucichła wrzawa hulających (*‘allīzīm*), umilkł wesoły dźwięk (*māsōs*) cytr” – „Na ulicach narzekanie na brak wina. Minęła wszelka radość (*śimḥāh*), wesele (*māsōs*) odeszło z ziemi”.

Iz 32,13-14 – wezwanie kobiet do płaczu: „nad ziemią mojego ludu, gdzie wschodzą ciernie i głogi, nad wszystkimi domami radości (*māsōs*), nad wesołym (*‘allīzāh*) miastem”, które opustoszałe stanie się „ucieczą (*māsōs*) dzikich osłów”.

### 2.2.4. RADOŚĆ WYBAWIENIA

Najliczniejsza grupa tekstów zawiera temat radości w kontekście zapowiedzi mesjańskich i zapowiedzi wybawienia z niewoli. Obecne są one we wszystkich trzech częściach Księgi Izajasza.

Iz 9,2 – „Pomnożyłeś radość (*gīlāh*)<sup>37</sup>, zwiększyłeś wesele (*śimḥāh*)” – wypowiedź w ramach mesjańskiej wyroczni Iz 8,23–9,6. Bóg jest sprawcą tej radości. Izrael raduje się z Jego obecności<sup>38</sup>, która przynosi wybawienie od ucisku nieprzyjaciół (zob. w. 3n).

Iz 12,1-6 – hymn dziękczynny, w kontekście wybawienia z niewoli asyryjskiej i rozproszenia po innych krajach (zob. 11,10-16). Bóg, który wcześniej „pogniewał się”<sup>39</sup> na swój lud za jego grzechy, potem „pocieszył” (*nḥm*) swój lud (wybawienie). „Bóg jest zbawieniem”. I bardzo interesujący w. 3: „Wy zaś z weselem (*bəśāsōn*) wodę czerpać będziecie ze źródeł zbawienia” – woda, która jest symbolem życia, tu symbolizuje zbawienie; metafora codziennej, ale istotnej dla życia, czynności czerpania wody ze studni, została przeniesiona na relację wobec Boga, który jest źródłem zbawienia i życia (por. Ps 36,10; Jr 2,13)<sup>40</sup>. A dalej mamy wezwanie skierowane do ludu na Syjonie: „wznosź okrzyki i wołaj z radości” (*śahālī wārōnnī*), z powodu obecności Boga pośród nich (w. 6), poprzedzone wezwaniem do rozgłaszania Jego dzieł „wśród narodów”, „po całej ziemi” (misja głoszenia, Jego uniwersalizm).

Iz 25,9 – „I powiedzą w owym dniu: Oto nasz Bóg, Ten, któremuśmy zaufali, że nas wybawi; oto Pan, w którym złożyliśmy naszą ufność: cieszymy się (*nāgīlāh*) i radujmy (*niśməḥāh*) z Jego zbawienia”. W centrum radości jest Bóg i Jego dzieło. To wezwanie do radości poprzedza wyrocznia Iz 25,6-8, która rozpoczyna się znamienym obrazem uczty na górze przygotowanej przez Boga dla wszystkich ludów (por. Iz 2,1-5), a potem mamy w niej zapowiedź wybawienia od śmierci, łez i hańby (w. 8)<sup>41</sup>. Natomiast po wezwaniu w. 9 mamy zapowiedź ukarania Moabu (wybawienie od nieprzyjaciół).

Iz 29,19n – „Pokorni wzmogą swą radość (*śimḥāh*) w Panu, i najubożsi rozweselą się (*yāgīlū*) w Świętym Izraela, bo nie stanie ciemniejszy, z szydercą koniec będzie, i wycięci będą wszyscy, co za złem gonią”. Radość w Bogu. W zapowiedzi wybawienia (ww. 17-24)<sup>42</sup>, w kontekście poprzedzającego słowa upomnienia dla złych doradców (ww. 15n), chodzi o „nieprzyjaciół” wewnątrz ludu Izraela, którzy ciemnią pokornych i ubogich.

<sup>37</sup> Tekst hebrajski poprawiony według sugestii BHS. Według TM: „Pomnożyłeś lud /nie/, powiększyłeś wesele”.

<sup>38</sup> Zwrot „przed Tobą”, zwłaszcza w opisach uroczystości, wskazuje na obecność Boga – Brzegowy, *Księga Izajasza*, 512.

<sup>39</sup> Czasownik *ḥp* tylko raz pojawia się w Księdze Izajasza. W Starym Testamencie jego podmiotem jest zawsze Bóg - Brzegowy, *Księga Izajasza*, 649.

<sup>40</sup> *Tamże*, 653.

<sup>41</sup> M. Baranowski, *La teologia di Sion nel libro d'Isaia*. Dissertatio ad lauream (mps PUG; Roma 1996) 160-185. Wodecki interpretuje w. 9 jako zakończenie tej wyroczni: B. Wodecki, „Mesjańska uczta narodów na Syjonie (Iz 25,6-9)”, *SThV* 27/2 (1989) 31-53.

<sup>42</sup> L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. 1-39* (PŚST IX/1; Poznań 1996) 415-418.

**Iz 35,1n.10** – w zapowiedzi powrotu z niewoli (Iz 35,1-10)<sup>43</sup> wzywa się do radości nie tylko ludzi, ale i pustynię oraz jej roślinność: „Niech się rozweselą (*yəśuśm*) pustynia i spieczona ziemia, niech się raduje (*tāgēl*) step i niech rozkwitnie! Niech wyda kwiaty jak lilie polne, niech się rozraduje (*tāgēl gîlāh*), skacząc i wykrzykując z uciechy (*rannēn*)” / „Odkupieni przez Pana powrócą, przybędą na Syjon z radosnym śpiewem (*bərinnāh*), ze szczęściem wiecznym (*śimḥat ʿōlām*)<sup>44</sup> na twarzach: osiągną radość (*śāsōn*) i szczęście (*śimḥāh*), ustąpi smutek i wzdychanie”. Motywem radości jest Bóg, który się objawia w swej chwale (w. 2c), który przychodzi, by wyzwolić z niewoli (ww. 4.10).

**Iz 40,1** – „Pociescie, pociescie (*naḥāmū*) mój lud! – mówi wasz Bóg”. Tak rozpoczyna się druga część Księgi Izajasza (Iz 40-55) i pierwsza jej zapowiedź wybawienia z niewoli babilońskiej (Iz 40,1-8)<sup>45</sup>, w której mamy główne tematy: powołanie proroka, aby „pocieszył” lud dobrą nowiną, obwieścił koniec kary, zapowiedział objawienie się Boga i powrotną drogą z niewoli.

**Iz 48,20** – Wychodźcie z Babilonu, uciekajcie z Chaldei! Wśród okrzyków wesela (*bəqōl rinnāh*) zwiastujcie to i głoscie! Rozgłaszajcie aż po krańce ziemi! Mówcie: Pan wykupił swego sługę Jakuba” – wybawienie („wykupienie”) z niewoli babilońskiej jest dziełem Boga; to, co Pan uczynił, rozgłaszane ma być narodom.

**Iz 49,13** – „Zabrmijcie weselem (*rannū*), niebios! Raduj się (*gîl*), ziemi! Góry, wybuchnijcie radosnym okrzykiem (*rinnāh*)! Albowiem Pan pocieszył (*niḥam*) swój lud, zlitował się nad jego biednymi”. Kolejna zapowiedź wyjścia z niewoli i powrotu na Syjon. Pan, jak dobry pasterz, poprowadzi swój lud i zadba, by nie brakowało mu pokarmu i wody (w. 9b.10). Pan zatroszczy się o odbudowę i zaludnienie Jerozolimy (ww. 16nn).

**Iz 51,3** – „Zaiste, zlituje się (*niḥam*) Pan nad Syjonem, zlituje się (*niḥam*) nad wszelką jego ruiną. Na Eden zamieni jego pustynię, a jego stopy na ogród Pana. Zapanują w nim radość (*śāsōn*) i wesele (*śimḥāh*), pienia dziękczynne przy dźwięku muzyki” – charakterystyczny motyw przemiany opuszczonych ruin na miejsce dobre na zamieszkanie, czy też pustyni, by ułatwić drogę powracających zniewoli (jak rajski Eden zasobny w wodę i roślinność).

**Iz 51,11** (= Iz 35,10) – w innym kontekście powraca ta zapowiedź powrotu na Syjon. Bóg, który tego dokona, ukazany jest w swej mocy objawionej przy wyjściu z Egiptu, nad Morzem Czerwonym (zob. Iz 51,10).

**Iz 52,7-12** – zapowiedź wyjścia z niewoli w klimacie radości. Tekst polski używa kilku terminów radości, natomiast w tekście hebrajskim one nie są równie mocno zaznaczone, np. „zwiastun radosnej nowiny” (w. 7a) – *məḥšaśšēr* (por. Iz 40,9); „wznoszą okrzyki radosne” (w. 8a) – *yərannēnū*; „zabrmijcie radosnym śpiewaniem” (w. 9a) – *pišḥū rannēnū*.

<sup>43</sup> Tamże, 464-468.

<sup>44</sup> NB. Zwrot, który także w języku polskim się zadamowił: „szczęście/radość wieczna”.

<sup>45</sup> L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III. 40-66* (PŚST IX/2; Poznań 1996) 58-68.

Iz 54,1 – zaproszenie do radości skierowane do nieplodnej (personifikacja Jerozolimy): „Śpiewaj z radości (*rannî*), nieplodna, któraś nie rodziła, wybuchnij weselem (*pišhî rinnāh*) i wykrzykuj, któraś nie doznała bólów porodu!” Bo w przyszłości jej mieszkańcy będą bardzo liczni i będą panować nad narodami (w. 3).

Iz 55,12 – „O tak, z weselem (*bəšimhāh*) wyjdziecie i w pokoju was przyprowadzą. Góry i pagórki przed wami podniosą radosne okrzyki (*yipš ʔhū rinnāh*), a wszystkie drzewa polne klaskać będą w dłonie”. To następna zapowiedź wybawienia i radosnego powrotu z niewoli.

Iz 56,7 – „/Cudzoziemców/ przyprowadzę na moją Świętą Górę i rozweselę (*šimmaḥtîm*) w moim domu modlitwy. Całopalenia ich oraz ofiary będą przyjęte na moim ołtarzu, bo dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów” – to nie jest tylko zwykła radość uczestników kultu, ale zapowiedź przyjęcia pogan przez Pana.

Iz 60,15 – „Za to, że byłeś opuszczone, znienawidzone i bez przechodniów, uczynię cię wieczystą chlubą, rozradowaniem (*məšós*) wszystkich pokoleń”. Chwała odnowionej Jerozolimy, opisana w wyroczni Iz 60, wynagrodzi jej wcześniejsze odrzucenie i zniszczenie<sup>46</sup>.

Iz 61,3 – cytat z bardzo znanej wyroczni Iz 61,1-9/11. Zanim podam w. 3, zaznaczę, że w. 1 jest posłanie do „głoszenia dobrej nowiny” (*Iʔbaššēr*), a w w. 2 „pocieszania wszystkich zasmuconych” (*lənahēm kol-ʔəbēlîm*). Pan posłał proroka, „[by rozweselić płaczących na Syjonie]<sup>47</sup>, aby im wieniec dać zamiast popiołu, olejek radości (*šāsôn*) zamiast szaty smutku (*ʔēbel*), pieśń chwały zamiast zgnębienia na duchu...”. Warto jeszcze zauważyć, że wyrocznia zapowiada odbudowę Jerozolimy, odnowę Izraela, a potem daje obietnicę „wiecznego szczęścia” (*šimḥat ʕōlām*) (w. 7).

Iz 61,10 – „Ogromnie weselę się (*šós ʔāsîš*) w Panu, dusza moja raduje się (*tāgēl*) w Bogu moim, bo mnie przyodził w szaty zbawienia (*yeša ʕ*), okrył mnie płaszczem sprawiedliwości...”. To wyznanie radości w ustach Jerozolimy (personifikacja, która reprezentuje lud Boży).

Iz 65,13c.14 – fragment wyroku przeciw bałwochwalcom: „...Oto moi słudzy weselić się będą (*yismāhū*), a wy będziecie wstyd odczuwać. Oto moi słudzy śpiewać będą (*yārōnnū*) z radości (*tūb*) serdecznej, a wy jęczeć będziecie z bólu serdecznego...”. W kontekście (w. 13ab) słudzy będą także jeść i pić, a więc razem mamy obraz uczty (przeciwstawionej uczcie ku czci bożków pogańskich, wspomnianej w w. 11).

Iz 65,18n – w kontekście eschatologicznym („nowe niebiosa i nowa ziemia” w. 17), pada zapowiedź: „będzie radość i wesele (*šîšū wəgīlū*) na zawsze z tego,

<sup>46</sup> M. Baranowski, *La teologia di Sion nel libro d'Isaia*. Studio esegetico-teologico. Con particolare riferimento a Is 25,6-8; 28,14-22; 54,11-17; 60 (Roma 1997) 51-82.

<sup>47</sup> Tłumaczenie BT, jak i inne, próbuje uzgodnić niejasny fragment tekstu hebrajskiego z kontekstem. W BH nie ma czasownika „rozweselać”, lecz „położyć, umieścić”, co pasuje do dalszej części wersetu, natomiast „płaczący na Syjonie” (inne tłumaczenie: „opłakujący Syjon”) używa tego samego terminu hebrajskiego co „zasmuceni” (*ʔəbēlîm*), a zatem może to być dopowiedzenie (*glossa*).

co Ja stworzę; bo oto ja uczynię z Jerozolimy wesele (*gilāh*) i z jej ludu – radość (*māsôs*). Rozwesele się (*wəḡaltî*) z Jerozolimy i rozraduję się (*śástî*) z jej ludu. Już nie usłyszysz się w niej odgłosów płaczu ni krzyku narzekania”. Radość jest w tym miejscu znakiem nowej rzeczywistości, dotyczy to także radości samego Boga.

Iz 66,10.13.14a – „Radujcie się (*śimḥû*) wraz z Jerozolimą, weselcie się (*wəḡîlû*) w niej wszyscy, co ją miłujecie! Cieszcie się bardzo (*śísû māsôs*) z nią wy wszyscy, którzyście się nad nią smucili. (...) Jak kogo pociesza (*nḥm*) własna matka, tak Ja was pocieszać będę (*nḥm*); w Jerozolimie doznacie pociechy (*nḥm*). Na ten widok rozraduje się (*śās*) serce wasze...”. To cytaty z pocieszającej wyroczni Iz 66,11-16, ukazującej chwałę odnowionej Jerozolimy (w. 10-13), objawienie Pana w Jego chwale i mocy (w. 15). On dokona sądu nad nieprzyjaciółmi (w. 6.16).

W tym miejscu, w kontekście podanych wyżej cytatów, dołączam jeszcze kilka tekstów, w których temat radości jest obecny pośrednio: Iz 2,1-5 – zapowiedź przybycia wszystkich narodów na górę Syjon (uniwersalny pokój mesjański); Iz 11,1-9 – wyrocznia mesjańska (przyjście Mesjasza); Iz 25,1-5 – dziękczynna pieśń wybawionych; Iz 26,1-6 – dziękczynna pieśń wybawionych; Iz 32,15-20 – obietnica zbawienia; Iz 42,10-17 – hymn o zwycięstwie Pana; Iz 55,1-3 – zaproszenie dla ubogich (metafora zbawienia z obrazem źródła wody, dostatku pożywienia).

#### 2.2.4. CHARAKTERYSTYCZNE ASPEKTY „RADOŚCI ZBAWIENIA” W KSIĘDZE IZAJASZA

W oparciu o analizę przedstawionych powyżej tekstów syntetycznie przedstawiam aspekty tematu „radości zbawienia”.

### 3.1. RADOŚĆ Z OCALONEGO ŻYCIA.

Wartość „ocalonego życia” łączy się z podstawową wartością życia ludzkiego, podkreślaną powszechnie na kartach Pisma Świętego<sup>48</sup>. Wybawienie, jako ocalenie życia jest podstawowym motywem radości. W wyroczniach pojawia się w kontekście konkretnego historycznego wybawienia oraz w kontekście przyszłych wydarzeń zbawczych, mesjańskich i/albo eschatologicznych:

*Wybawienie od nieprzyjaciół (z niewoli) w kontekście historycznym.*

W wyroczniach wspomniane jest wybawienie z niewoli egipskiej, z niewoli babilońskiej, wybawienie od uciemnienia Asyryjczyków, od ucisku i prześladowania różnych narodów ościennych. Tradycja *Exodusu*, wyjścia z niewoli egipskiej obejmuje w teologicznym znaczeniu wiele zdarzeń związanych z opuszczeniem Egiptu i dojściem do Ziemi Obiecanej: objawienie się Pana Mojżeszowi, plagi egipskie, uczta paschalna w noc wyjścia, przejście przez Morze Czerwone (Morze

<sup>48</sup> S. Grzybek, „Elementy konstytutywne biblijnej radości”, *RBL* 32 (1979) 252-253.

Trzciny) upamiętnione pochwalną Pieśnią Mojżesza (Wj 15)<sup>49</sup>, pobyt pod Synajem i zawarcie Przymierza (przyjęcie Dekalogu), czterdziestoletnia wędrówka przez pustynię i różne wydarzenia z tym związane (grzechy niewierności, kary i dobrodziejstwa Boże). Do tego pierwszego Wyjścia nawiązują w formie i treści przede wszystkim zapowiedzi wybawienia z niewoli babilońskiej, ale także możemy odnaleźć je w obietnicach powrotu z niewoli i rozproszenia wśród innych narodów<sup>50</sup>. Cuda „nowego Wyjścia” są wspanialsze od tych „pierwszego”. One dokonują się Jego mocą, podkreślają Jego obecność – „Pan przychodzi”. W kontekście wcześniejszych napomnień i zapowiedzi kary, poza opisem znajduje się konieczny wymiar teologiczny i duchowy wybawienia, to znaczy, że interwencja Boga zakłada nawrócenie Izraela, skruczę i żal, wypełnienie się miary kary za grzechy („w dwójnasób” Iz 40,2).

*Wybawienie w kontekście mesjańskim i eschatologicznym.*

Zapowiadane historyczne wybawienie, umieszczone w nieokreślonej dokładności przyszłości, łączy się z opisem przyjścia postaci Mesjasza i czasów mesjańskich. Radość towarzyszy zapowiedzi, do radości się wzywa, radość wypływa z nadziei spełnienia się oczekiwań, radość określa nową rzeczywistość (por. Iz 65.18n). Uogólnienie i definitywne rozwiązanie czyni wydarzenie wybawienia charakterystycznym elementem czasów mesjańskich i eschatologicznych. Wybawienie od nieprzyjaciół łączy się z definitywnym wybawieniem od śmierci, bólu, łez, głodu, rozłąki. Jego trwałość wyraża określenie „szczęście / radość wieczna”.

### 3.2. WYBAWIENIE PRZYSZPARZA RADOŚCI LUDOWI IZRAELA (I WSZYSTKIM NARODOM).

Ludzie radują się wobec zapowiedzi (obietnicy zbawienia), wobec dokonującego się zbawczego dzieła Boga, którego są beneficjentami: Iz 9,2 (pomnożenie radości), Iz 12,3 (czerpanie wody metaforą zbawienia), Iz 25,9 (metafora uczty, koniec żałoby), Iz 29,19n (koniec ciemności), Iz 35,10 (= 51,11 - koniec niewoli), Iz 48,20 (radość rozgłaszana „po krańce ziemi”), Iz 55,12 (radości towarzyszy pokój). Ta radość ma swe źródło w Bogu, w Jego obecności, w Jego działaniu na rzecz swego ludu. To radość ocalonego życia (wybawienie), to radość powrotu do ojczystej ziemi, do domu, do Miasta Świętego, do świątyni Pańskiej. Z radością łączy się „pokój” – odnowiona relacja z Bogiem (przebaczenie i pojednanie), odzyskana jedność w ludzie Bożym, powracającym z miejsc wygnania i niewoli, pokojowe relacje z narodami (powrót z niewoli

<sup>49</sup> Pieśni Iz 12,1-6, czy Iz 55,12-13 nawiązują do niej wzywając do uwielbienia Pana i opowiadając o Jego dziełach. D. Dogondke, „Powrót z wygnania radością ludzi, przyrody i Boga”, ZK 51/2 (2010) 15.

<sup>50</sup> *Tamże.*



nie dokonuje się pośród walk), zapowiedź powszechnego pokoju i zjednoczenia ludów przybywających na Syjon<sup>51</sup>.

### 3.3. RADOŚĆ DZIEŁ STWORZENIA (PRZYRODY, NATURY NIEOŻYWIONEJ).

Dzieła natury współdzielą radość ludzi i są do tego zapraszane. One też przede wszystkim w ten sposób odpowiadają na obecność Stwórcy i Jego dzieła. Wyrazem ich radości jest także pomoc, jaką udzielają ludowi Izraela w powrocie z niewoli. One same doświadczają „wybawienia”, gdy pustynia zmienia się oazę, a góry w łagodne doliny, gdy nie ma już cierni, a pożywienia wystarczy dla wszystkich. Ta „przemiana” nazywana jest „nowym stworzeniem”, ponieważ ona przywraca porządek „pierwszego stworzenia”, zburzony przez grzech człowieka.

### 3.4. RADOŚĆ SAMEGO BOGA.

Wybawienie Izraela jest dziełem Boga, jego realizacja Jemu samemu przysparza radości. Jest powodem Bożej radości, co podkreślił w adhortacji papież Franciszek poprzez cytaty z Sofoniasza 3,17. W Księdze Izajasza mamy podobny obraz w 65,19: „Rozwesele się z Jerozolimy i rozraduję się z jej ludu”. To dzieło nowego stworzenia, a więc jak i przy pierwszym stworzeniu Bóg widzi i raduje się, że wszystko, co stworzył, jest dobre.

### 3.5. ZNAK DZIECKA.

W wyroczniach kilkakrotnie pojawia się temat dziecka, albo dzieci, np. narodziny (w mesjańskich tekstach Iz 7,14; 9,6), albo powrót z niewoli jako powrót dzieci do matki (Iz 54,1; 60,4). Dzieci są znakiem kontynuacji życia, znakiem obecności i działania Stwórcy, współdziałania miłości ludzkiej w rodzicach, są znakiem nadziei na przyszłość, radości życia, więzi rodzinnych i społecznych, wreszcie prorockim znakiem cudu wcielenia Syna Bożego, Zbawiciela świata.

---

<sup>51</sup> *Tamże*, 15-16.

## ZAKOŃCZENIE

Pogłębienie tematyki radości w Księdze Izajasza pozwala zauważyć w swojej *Wirkungsgeschichte* obecność charakterystycznych motywów w kwestiach i rozwiązaniach proponowanych w adhortacji, które poniżej krótko przedstawiam:

1/ Radość zbawcza w mesjańskich wyroczniach Księgi Izajasza przede wszystkim w odniesieniu do papieskiego świadectwa o radości tych, którzy „spotykają się z Jezusem, którzy pozwalają, żeby ich zbawił” (EG nr 1).

2/ Radosne ogłaszanie dzieł Bożych narodom i uniwersalizm zbawczy (niektóre wyrocznie u Izajasza) implikują temat misyjności Kościoła (EG rozdz. I). A także papieskie wezwanie do większej otwartości, a nie administrowania wewnątrz wspólnoty; do radości ewangelizacji, do „nie” wypowiedzianego egoistycznej acedii (EG nr 81n) i jałowemu pesymizmowi (nr 84). Ponadto papieskie przypomnienie ewangelizacyjnego prymatu głoszenia Jezusa Chrystusa (EG nr 110) i zobowiązanie wszystkich do ewangelizacji, aby cały lud Boży głosił Ewangelię (EG nr 111).

3/ Prorockie nauczanie w sprawach społecznych i głoszenie dobrej nowiny ubogim (Iz 29,19; 49,13; 65,18n) przygotowują papieskie „nie” dla ekonomii wykluczenia, władzy i pieniądza (EG nr 53-60) oraz słowo na rzecz ubogich (EG nr 186nn).

4/ Izajaszowa teologia Syjonu /Jeruzolimy (miasto Boże, miasto pokoju, pielgrzymowania narodów, radości) stanowi dobry grunt pod papieską refleksję nad współczesnym obrazem miasta i jego szansami (EG nr 71).

5/ Przemiana pustyni (Iz 35,1n; 51,3) i „źródło zbawienia” (Iz 12,3) to biblijne tło do papieskiego słowa o duchowej „pustyni” społeczeństw i jego wskazania na nasze powołanie, by być „amforami wody” dla spragnionych Boga (EG nr 86) oraz aby parafie były miejscami napojenia (EG nr 28). Temat pustyni powraca także w innym miejscu, w papieskim słowie na temat „kruchych” stworzeń pozostających na łasce człowieka, który powinien powstrzymać się od niszczenia natury (EG nr 215).

6/ Prorocki temat „drogi” z niewoli i pielgrzymowania na Syjon widzę w łączności z papieską refleksją o wartości komunikacji, życia razem w drodze, „w karawanie”, w pielgrzymce (EG nr 87).

7/ Wyrocznie, które ukazują narody w pielgrzymce na Syjon lub zapowiadają dopuszczenie cudzoziemców do udziału w kulcie – przywołują temat „innych” i skłaniają do przewyciężania izolacji, uprzedzeń (EG nr 88) oraz i stanowią według papieża biblijną podstawę do sprzeciwu wobec wojny (EG nr 98).

8/ W prorockich tekstach uczestnikami radości są Bóg, ludzie i stworzenia. Papież określa kulturę jako „styl życia określonej społeczności” i „szczególny sposób relacji, jakie jego członkowie utrzymują ze sobą, z innymi stworzeniami oraz z Bogiem” (EG nr 115).

Ks. MIROŚLAW S. WRÓBEL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

**„SZCZĘŚLIWI, KTÓRZY SIĘ SMUCĄ,  
ALBOWIEM ONI BĘDĄ POCIESZENI” (Mt 5,4):  
SMUTEK I RADOŚĆ WYZNAWCÓW CHRYSZTUSA W WYMIARZE  
DOCZESNYM I ESCHATOLOGICZNYM**

---

**„HAPPY ARE THEY THAT MOURN: FOR THEY SHALL BE COMFORTED” (MAT 5:4)  
SORROW AND CONSOLATION OF THE FOLLOWERS OF JESUS IN THE EARTHLY  
AND ESCHATOLOGICAL DIMENSION**

**SUMMARY:** The second blessing of Jesus (Matt 5:4) referred to sorrow and consolation rises some questions: Why Jesus connect sorrow and consolations in His teaching about blessing? What is the source of His teaching? Why the sorrow is seen as condition for future happiness for the followers of Jesus? What are the sources of the sorrow in the life of the Christians? How we can understand consolation in the teaching of Jesus? The present article tries to answer on these questions dealing with the following matters: 1. Sorrow of the followers of Jesus and its sources; 2. The consolation as a radical transformation of the sorrow in the life of the disciples of Jesus; 3. Sorrow and consolation in the Bible; 4. Theological message of the Jesus' blessing about sorrow and consolation. In the present article the author shows earthly and eschatological dimension of the blessing about sorrow and consolation. The presentation of the problem in the wide context (Hebrew Bible, Aramaic Bible, New Testament) enables the author to make innovative and creative conclusions.

**Słowa kluczowe:** Pocieszenie, smutek, błogosławieństwo

**Key words:** Consolation, sorrow, blessing

Słowa Jezusa „Szczęśliwi, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4) stanowią treść drugiego błogosławieństwa, które umieszczone jest na początku Jezusowego Kazania na Górze (Mt 5-7). Tekst Mt 5,4 stanowi specyficzny gatunek literacki nazywany makaryzmem. Nazwa ta pochodzi od greckiego przymiotnika μακάριος (szczęśliwy, błogosławiony). Termin ten występuje na początku każdego z błogosławieństw. W grece klasycznej jest on odnoszony do bóstwa, gdyż zawiera ideę nieśmiertelności. W tekście Ewangelii Mateusza termin μακάριοι oznacza szczęście, które ma swoje źródło w osobie Jezusa Chrystusa. Choć szczęście to realizuje się w przygodnej i narażonej na niebezpieczeństwa egzystencji człowieka, to jednak ma ono wymiar eschatologiczny i w konsekwencji

przezwycięża wszystkie trudności<sup>1</sup>. Analizując tekst drugiego błogosławieństwa można zapytać: Dlaczego Jezus łączy w swoim orędziu o szczęściu rzeczywistość smutku i pocieszenia? Skąd czerpie inspiracje dla swojej nauki? Dlaczego smutek wyznawców Jezusa stanowi konstytutywny element przyszłego szczęścia? Czego dotyczy smutek chrześcijan? Co Jezus ma na myśli nauczając o przyszłym pocieszeniu swoich uczniów? Na pytania te spróbujemy sformułować odpowiedź w niniejszym artykule rozwijając cztery aspekty: 1) Smutek wyznawców Jezusa i jego przyczyny; 2) Pocieszenie jako radykalna przemiana smutku; 3) Smutek i radość w świetle tekstów Starego i Nowego Testamentu 4) Teologiczne przesłanie błogosławieństwa o smutku i radości.

## 1. SMUTEK WYZNAWCÓW JEZUSA I JEGO PRZYCZYNY

Treść zawarta w drugim makaryzmie ma budowę paralelizmu antytetycznego, w którym ci, którzy się smucą w sposób kontrastowy doświadczają pocieszenia. Jezus kieruje słowa na temat szczęścia do swoich uczniów. Smucący się (οἱ πενθοῦντες) będą pocieszeni (παρακληθήσονται). Nie chodzi tu o zwykły smutek egzystencjalny (*saecularis tristitia*), lecz o smutek uczniów Jezusa spowodowany przez jakieś zło. Termin πενθεῖν użyty w naszym tekście oznacza dotkliwe cierpienie z powodu doznanej straty. Forma *participium praesentis* wskazuje na ciągłość akcji i na sytuację smutku przeżywanego aktualnie. Analizując to pojęcie w Nowym Testamencie można stwierdzić, że głównymi przyczynami smutku wyznawców Jezusa są śmierć, grzech i prześladowania.

### A. ŚMIERĆ

W Mt 9,15 mowa jest o radości z obecności mesjańskiego oblubieńca na uczcie weselnej oraz o smutku z powodu jego śmierci: „Jezus im rzekł: «Czy goście weselni mogą się smucić (πενθεῖν), dopóki pan młody jest z nimi? Lecz przyjdzie czas, kiedy zabiorą im pana młodego, a wtedy będą pościć». Ewangelista Marek podkreśla smutek i płacz uczniów po śmierci Jezusa: „Maria Magdalena poszła i objęła go tym, którzy byli z Nim, smucącym się (πενθοῦσι) i płaczącym” (Mk 16,10). Smutek jest tym większy, im głębsze więzy łączą osobę zmarłą z tymi, którzy pozostają po niej w żałobie. Powiązanie pomiędzy smutkiem i śmiercią widoczne jest w tekście Ap 21,4 gdzie mowa jest o Nowym Jeruzalem – Mieście Świętym zstępującym z nieba,

<sup>1</sup> P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu* Neuchatel 1963 55-56; F. Hauck, „μακάριος”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids 1969) IV, 362-364. 367-370.

którego mieszkańcy mają udział w zwycięstwie nad smutkiem i śmiercią: „I Bóg otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani smutku (πένθος), ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły”.

## B. GRZECH

Niektóre teksty nowotestamentalne akcentują grzech jako przyczynę smutku. W Liście św. Jakuba (Jk 4,8-10) mowa jest o tym, że grzesznicy jedynie w postawie smutku i płaczu mogą doświadczyć wywyższenia: „Przystąpcie bliżej do Boga, to i On zbliży się do was. Oczyśćcie ręce, grzesznicy, uświęćcie serca, ludzie chwiejni! Uznajcie waszą nędzę, smućcie się (πενθήσατε) i płaczcie! Śmiech wasz niech się obróci w smutek, a radość w przygnębienie! Uniźcie się przed Panem, a wywyższy was”. W 2 Kor 12,21 Paweł mówi o swoim smutku wobec grzechów popełnianych przez Koryntian: „Oby mnie ponownie nie upokorzył wobec was Bóg mój, tak iżbym musiał smuć się (πενθήσω) z powodu tych, którzy popełniali przedtem grzechy i wcale się nie nawrócili z nieczystości, rozpusty i rozwiązłości, której się dopuścili”. W ujęciu tym grzechy są przedstawione jako przyczyna smutku i upokorzenia. Przeciwnieństwem grzesznika smucącego się z powodu swoich grzechów jest Babilon – Wielka Nierządnicza, która w swoim egoizmie i grzechu łudzi się mówiąc w swoim sercu: „Zasiadam jak królowa i nie jestem wdową, i z pewnością nie zaznam żałoby” (Ap 18,7).

## C. PRZEŚLADOWANIA

Z kontekstu najbliższego drugiego błogosławieństwa można zauważyć, że przyczyną smutku, a zarazem radości wyznawców Jezusa są ich prześladowania (Mt 5,11-12): „Szczęśliwi jesteście, gdy ludzie wam urągają i prześladowają was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie. Tak bowiem prześladowali proroków, którzy byli przed wami”. Św. Mateusz określa prześladowania, które zasmucają wyznawców Jezusa i mają stać się źródłem ich radości greckim czasownikiem διώκειν, który w Kazaniu na Górze występuje aż 4 razy (Mt 5,10.11.12.44). Termin ten pojawia się także w późniejszym kontekście - w mowach Jezusa: w mowie misyjnej (Mt 10,23); w mowie przeciw uczonym w Piśmie i faryzeuszom (Mt 23,34). Także występujący 1 raz w Ewangelii Mateuszowej rzeczownik διωγμός (prześladowanie) występuje w kontekście mowy Jezusa w przypowieści o siewcy (Mt 13,21)<sup>2</sup>. W Mt 5,10 zostaje użyta forma imiesłowu biernego w czasie *perfectum* od czasownika „prześladować” (διώκειν) dla podkreślenia ścisłego związku pomiędzy przeszłą akcją i jej obecnymi konsekwencjami. Użycie to może wskazywać na fakt, że słowa

<sup>2</sup> Rzeczownik ten występuje jeszcze dwukrotnie tylko u św. Marka (4,17; 10,30).

te nie są dla wspólnoty Mateuszowej czystą abstrakcją, lecz odnoszą się do konkretnej rzeczywistości - do prześladowań ze strony przedstawicieli judaizmu i władzy rzymskiej. Z opisów literatury chrześcijańskiej i żydowskiej znane są przypadki męczeńskiej śmierci wyznawców Chrystusa: Szczepana (Dz 7,58-60), Jakuba syn Zebedeusza (Dz 12,2-3), Jakuba, brata Pańskiego (Józef Flawiusz, *Ant* 20.9.1). W 1 Tes 2,14-16 mowa jest o prześladowaniu chrześcijan w Judei i w Macedonii<sup>3</sup>. W Misznie (*Sanhedryn* 9:6) mowa jest o zelotach, którzy zabijają z powodów religijnych. Także Justyn Męczennik w swym piśmie z II w. *Dialog z Żydem Tryfonem* (95:4; 133:6) mówi o prześladowaniu i zabijaniu naśladowców Chrystusa. W Kazaniu na Górze (Mt 5-7) zostaje sprecyzowane, na czym konkretnie polega prześladowanie przy użyciu terminów *ὀνειδίσειν* (znieważać, lżyć)<sup>4</sup> i wyrażenia *ἐἴπωσιν πᾶν ποιηρὸν καθ' ὑμῶν* [*ψευδόμενοι*] (mówią [kłamliwie] wszelkiego rodzaju zło przeciwko wam). Termin *ὀνειδίσειν* występuje w tekście błogosławieństw u św. Łukasza (Łk 6,22), gdzie wyliczone zostają jeszcze inne formy prześladowania: *μισεῖν* (nienawiść); *ἀφορίζειν*<sup>5</sup> (wykluczyć, wyłączyć); *ἐκβάλλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν* (wyrzucą wasze imię jako złe)<sup>6</sup>. Także w 1 P 4,14 termin *ὀνειδίσειν* występuje w kontekście błogosławieństwa: „Szczęśliwi jesteście, jeżeli znieważają was z powodu imienia Chrystusa, albowiem Duch chwały, Boży Duch na was spoczywa”. W tekście Mateuszowym Mt 5,10-12 prześladowani ze względu na Chrystusa nie tylko są nazwani „szczęśliwymi, błogosławionymi” (gr. *μακάριοι*), lecz także zostają porównani do proroków (gr. *προφήται*), którzy cierpieli prześladowanie ze względu na głoszone słowo Boga. W ten sposób prześladowani wyznawcy Chrystusa stoją na linii zapoczątkowanej przez proroków Starego Testamentu i jawią się jako kontynuatorzy ich misji<sup>7</sup>. Przyczyną szczęścia i radości prześladowanych jest fakt, że dzięki swojej postawie mają oni dostęp do królestwa niebieskiego (Mt 5,10). Wyrażenie „królestwo niebieskie” (gr. *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) jest spotykane 32 razy u Mateusza i nie występuje w żadnej innej Ewangelii. Choć hebrajski odpowiednik *מַלְכוּת שָׁמַיִם* nie pojawia się w Starym Testamencie, to jednak notuje się jego występowanie w wielu tekstach rabinicznych<sup>8</sup>. W Ewangelii św. Mateusza wyrażenie „królestwo niebieskie” odnosi się do Boga i Jego królowania. Całe Ka-

<sup>3</sup> Zob. też niektóre teksty nowotestamentalne podejmujące tematykę prześladowań wyznawców Jezusa: 1 Tes 1,6; 2,2; Hbr 10,32-34; 1 P 2,12; 3,14-17; 4,12-17.

<sup>4</sup> Czasownik ten często opisuje znieważanie, jakiego doświadcza Chrystus od swoich prześladowców (Mt 27,44; Mk 15,32; Rz 15,3).

<sup>5</sup> Termin ten jest bardziej zrozumiały w świetle Janowego pojęcia *ἀποσυάγωγος* (ekskomunikacja z Synagogi - J 9,22; 12,42; 16,2). Zob. M. S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół. Studium egzegetyczno-teologiczne Czwartej Ewangelii* (J 9,22; 12,42; 16,2) Kielce 2002.

<sup>6</sup> W. Stenger, *Die Seligpreisung der Geschmähten (Mt 5, 11-12 Lk 6,22-23), Strukturelle Beobachtungen zum Neuen Testament* (red. W. Stenger) (Leiden 1990) 119-153.

<sup>7</sup> Cf. też Mt 23,31.

<sup>8</sup> K.G. Kuhn, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. I, 570.



zanie na Górze, w którym 8 razy pojawia się to określenie<sup>9</sup> jest pouczeniem, jakie warunki należy spełnić, aby wejść do radości tego królestwa.

## 2. POCIESZENIE JAKO RADYKALNA PRZEMIANA SMUTKU

W drugim błogosławieństwie ci, którzy się smucą zostaną pocieszeni (παρακληθήσονται). Termin „pocieszeni” pochodzi od czasownika παρακαλέω, który oznacza „pocieszać, błagać, zachęcać”. W analizowanym błogosławieństwie występuje on w formie biernej w czasie przyszłym. Ewangelista używa *passivum theologicum* podkreślając, że to Bóg jest podmiotem pocieszenia. Takie rozumienie potwierdza kontekst, w którym mowa jest o nagrodzie w niebie. Użycie formy w czasie przyszłym wskazuje na wymiar eschatologiczny, w którym nastąpi pełne i definitywne pocieszenie. Takie występowanie można odnaleźć także w innym tekście Ewangelii Mateuszowej, gdzie mowa jest o smutku Racheli, która opłakuje swoje dzieci i nie chce zostać pocieszona, gdyż ich już nie ma: Mt 2,18 „Krzyk usłyszano w Rama, płacz i jęk wielki. Rachel opłakuje swe dzieci i nie chce być pocieszona (ὄκ ἤθελεν παρακληθῆναι), bo ich już nie ma”. Użycie czasownika παρακαλέω w formie biernej można także odnaleźć w Ewangelii Łukasza, gdzie mowa jest o ubogim Łazarzu doznającym pocieszenia w życiu przyszłym: Łk 16,25 „Lecz Abraham odrzekł: ‘Wspomnij, synu, że za życia otrzymałeś swoje dobra, a Łazarz przeciwnie, niedolę; teraz on tu zostaje pocieszony (παρακαλείται), a ty męki cierpisz’”. Pocieszenie Łazarza, którego ubóstwo doczesne jest skontrastowane z przepychem bogacza polega na tym, że po śmierci aniołowie zanoszą go na łono Abrahama. W sytuacji Łazarza widać całkowitą przemianę. Ten, który był głodny, pokryty wrzodami i pełen smutku za życia doczesnego, staje się po śmierci przyjacielem Abrahama uczestniczącym w uczcie niebiańskiej (Mt 8,11).

Warto zauważyć, że od czasownika παρακαλέω pochodzi termin παράκλητος, który w tradycji Janowej zostaje utożsamiony z Duchem Świętym. Porównanie to jest znaczące w kontekście tekstów Mateusza, w których cierpienie i prześladowanie wyznawców Chrystusa zostaje wsparte mocą Ducha Świętego – Mt 10,17-20: „Miejcie się na baczności przed ludźmi! Będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować. Nawet przed namiestników i królów będą was wodzić z mego powodu, na świadectwo im i poganom. Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was”. W kontekście pięciu obietnic Parakleta zawartych w mowach pożegnalnych Ewangelii Janowej znajduje się zapewnienie o radości, która przewycięży wszelki smutek - J 16,20-22: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam

<sup>9</sup> Mt 5,3.10.19.20; 6,10.33; 7,21.

wam: Wy będziecie płakać i zawodzić, a świat się będzie weselił. Wy będziecie się smucić, ale smutek wasz zamieni się w radość. Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat. Także i wy teraz doznajecie smutku. Znowu jednak was zobaczą, i rozraduje się serce wasze, a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać”. W tym kontekście Duch – Paraklet jawi się jako moc i pocieszenie w chwili próby i smutku. Duch Święty – Paraklet doprowadza sprawiedliwych do radości nieba.

### 3. SMUTEK I RADOŚĆ W ŚWIETLE TEKSTÓW STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

Drugie błogosławieństwo może być lepiej zrozumiałe w szerszym kontekście idei zawartych w Starym i Nowym Testamencie. W Rdz 4,6-7 Bóg zadaje Kainowi znaczące pytanie: „Dlaczego jesteś smutny i dlaczego twarz twoja jest ponura? Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować”. Można zapytać, czym uwarunkowany jest smutek Kaina, przyszłego zabójcy swojego brata. Odpowiedź na to daje nam tekst Biblii Aramejskiej zawarty w Targumie Neofiti 1 do Księgi Rodzaju, który parafrazuje i rozwija tekst masorecki: TN Rdz 4,7 „Zapewne, jeśli dobrze czynisz na tym świecie, będzie ci odpuszczone i przebaczone w przyszłym świecie, lecz jeśli nie czynisz dobra na tym świecie, twój grzech zostanie zatrzymany aż do dnia wielkiego sądu, grzech leży przy wejściu do twojego serca. W twoje ręce jednak dałem władzę nad złym pragnieniem, i ty będziesz rządził nim, aby pozostać albo dla prawości, albo dla grzechu”<sup>10</sup>. W dalszej części narracji Kain odrzuca tę prawdę wyrażając swój brak wiary: „Widzę, że świat nie został stworzony w miłości, ani nie jest kierowany według owoców dobrych czynów i faworyzuje się osoby w sądzie. Bo dlaczego twoja ofiara została przyjęta z upodobaniem, a moja ofiara nie została przyjęta ode mnie z upodobaniem?”... „Nie ma sądu i nie ma sędziego, nie ma innego świata. Nie ma też nagrody dla sprawiedliwych i nie ma kary dla złych” (TN Rdz 4,8)<sup>11</sup>. Konsekwencją tego jest odrzucenie Boga i zamordowanie swego brata Abła – który jako pierwszy męczennik wyraża głęboką wiarę w prawdziwe zwycięstwo i definitywne pocieszenie: „Widzę, że świat został stworzony w miłości i jest kierowany według owoców dobrych czynów, i ponieważ moje czyny były lepsze od twoich, moja ofiara została przyjęta ode mnie z upodobaniem, a twoja ofiara nie została przyjęta od ciebie z upodobaniem... Jest sąd i jest sędzia, i jest inny świat. Jest nagroda dla sprawiedliwych

<sup>10</sup> M. S. Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*. Tekst aramejski – przekład – aparat krytyczny – przypisy (Biblia Aramejska) (Lublin 2014) 37.

<sup>11</sup> Wróbel, *Targum Neofiti 1. Księga Rodzaju*, 37.

i jest kara dla złych w świecie, który przyjdzie” (TN Rdz 4,8)<sup>12</sup>. Widać tu napięcie pomiędzy doczesnością i wiecznością oraz motywy grzechu, nienawiści i prześladowań.

W tekstach proroka Izajasz występuje często połączenie terazniejszego aspektu smutku z eschatologiczną radością. Ewangelia Mateusza w 5,12 i 23,34 wyraźnie stawia zasmuconych i prześladowanych na linii starotestamentalnych proroków, którzy wcześniej doznawali krzywdy i prześladowania, gdyż swym życiem dawali świadectwo o Bogu<sup>13</sup>. Nawiązanie przez św. Mateusza do prześladowań w Starym Testamencie może mieć na celu reinterpretację sytuacji wspólnoty w świetle obrazów starotestamentalnych. W Iz 66,5 bardzo wyraźnie zostaje uwypuklony motyw wspólnoty doświadczającej zasmucenia i prześladowania:

Iz 66:5	Tłumaczenie <sup>11</sup>
שמעו דבר יהוה החרדים אל דברו	<i>Słuchajcie słowa JHWH, którzy drżycie na Jego słowo.</i>
אמרו אחיכם שנאיכם מנדיכם למען שמי	<i>Powiedzieli wasi bracia, którzy was nienawidzą i was wydalają ze względu na moje imię:</i>
יכבד יהוה ונראה בשמחתכם והם יבשו	<i>‘Niech JHWH ukaże swą chwałę, abyśmy ujrzeli waszą radość.’ Ale to (właśnie) oni będą zawstydzeni”</i>

Na początku tego wiersza występuje formuła prorocka „Słuchajcie słowa JHWH” (heb. שמעו דבר יהוה), która wskazuje na proroka jako głównego mówcę. Adresatami są ci, którzy drżą (heb. החרדים). Termin ten często w Starym Testamencie przybiera znaczenie religijne: lud drżący na Synaju (Wj 19,16), boska interwencja w bitwie (1 Sm 14,15), kapłan Eli drżący przed Arką Przymierza (1 Sm 4,13). W Ezd 9,4 i 10,3 forma imiesłowu może wskazywać na jakąś grupę ludzi. Porównując Iz 66,5 z 65,13-16 możemy wyciągnąć konkluzję, że „drżący” (heb. החרדים) i „słudzy” (heb. עבדים) stanowią tę samą grupę. W Iz 66,5 grupę opozycyjną do nich stanowią „bracia” (heb. אחים). Bracia jawią się w tekście Izajaszowym jako ci, którzy prześladowają „drżących”. W tym kontekście najbardziej prawdopodobne wydaje się ich utożsamienie z kapłanami świątyni jerozolimskiej. Z tekstu wynika jasno, że „drżący” (heb. החרדים) z powodu wierzeń eschatologicznych<sup>15</sup> są prześladowani przez „braci” ze wspólnoty. Czasownik נדה użyty jako imiesłów Piel zawiera ideę prześladowania i może być tłumaczony jako: „wykluczyć, wyrzucić”. LXX używa w tłumaczeniu grecki czasownik βδελύσσω. Termin נדה jest spotykany także w księdze Amosa na oznaczenie wyrzucenia zła (6,3). W judaizmie rabinicznym czasownik ten był terminem technicznym oznaczającym

<sup>12</sup> Wróbel, *Targum Neofiti 1*. Księga Rodzaju, 37-38.

<sup>13</sup> O. J. F. Seitz, *The Commission of Prophets and ‘Apostles’*. A Re-examination of Matthew 23:34 with Luke 11:49. *Studia Evangelica* (red. F. L. Cross) (Berlin 1968), IV; B.T. Viviano, *Social World and Community Leadership*, w: B.T. VIVIANO (red.), *The Case of Matthew 23,1-12. 34*”, *Trinity-Kingdom-Church*. Freiburg 2001, 196-212.

<sup>14</sup> Tłumaczenie własne.

<sup>15</sup> Terminy „chwała” i „radość” mają w Trito-Izajaszu zabarwienie eschatologiczne.

jeden ze stopni ekskomunikacji<sup>16</sup>. Starotestamentalny obraz z księgi proroka Izajasza mógł stanowić matrycę dla pierwszych wspólnot chrześcijańskich, które w nurcie judaizmu były przedstawiane jako prześladowana mniejszość.

Tekst Mt 5,4 „szczęśliwi, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” wyraźnie zestawia rzeczywistość teraźniejszą z przyszłością. Teksty makaryzmów zawarte w Starym Testamencie wskazują, że „przyszłość” dotyczy rzeczywistości eschatologicznej. U proroka Izajasza mowa jest o szczęściu wszystkich ufających Panu, którzy po doznanej klęsce nie będą płakać, lecz radować się łaską Pana - Iz 30,18-19: „Lecz Pan czeka, by wam okazać łaskę, i dlatego stoi, by się zlitować nad wami, bo Pan jest sprawiedliwym Bogiem. Szczęśliwi wszyscy, którzy Jemu ufają! Zaiste, o ludu, który zamieszkujesz Syjon w Jerozolimie, nie będziesz gorzko płakał. Rychło okaże ci On łaskę na głos twojej prośby”. Pan przygotowuje dla całej ludzkości najwspanialszą ucztę mesjańską ocierając łzy wszystkim smutnym i przynosząc radość zbawienia wszystkim Mu ufającym - Iz 25,6-9: „Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze ucztę z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win. Zedrze On na tej górze zasłonę, zapuszczoną na twarz wszystkich ludów, i całun, który okrywał wszystkie narody; raz na zawsze zniszczy śmierć. Wtedy Pan Bóg otrze łzy z każdego oblicza, odejmie hańbę od swego ludu na całej ziemi, bo Pan przyrzekł. I powiedzą w owym dniu: Oto nasz Bóg, Ten, któremuśmy zaufali, że nas wybawi; oto Pan, w którym złożyliśmy naszą ufność: cieszymy się i radujmy z Jego zbawienia!”. Według proroka Izajasza (Iz 61,2-3) Namaszczony przez Boga zostanie posłany, aby pocieszyć wszystkich zasmuconych i rozweselić płaczących na Syjonie; aby dać olejek radości zamiast szaty smutku; pieśń chwały zamiast zgnębienia na duchu. W tekście proroka Izajasza powodem smutku jest zniszczenie Jerozolimy. Poprzez zburzenie świętego przybytku to sam Bóg zostaje znieważony. Powoduje to ból i smutek wszystkich Jego wyznawców. Wiara w tryumf Boga na końcu czasów staje się dla smutnych źródłem nadziei i pocieszenia: Iz 65,18-19 „Będzie radość i wesele na zawsze z tego, co Ja stworzę; bo oto Ja uczynię z Jerozolimy wesele i z jej ludu - radość. Rozweselę się z Jerozolimy i rozraduję się z jej ludu. Już się nie usłyszysz w niej odgłosów płaczu ni krzyku narzekania”.

Drugie błogosławieństwo zawarte w Ewangelii św. Mateusza ma swoją paralelę u św. Łukasza, gdzie zostają skonstrastowane płacz i śmiech jako zewnętrzne fenomeny smutku i radości - Łk 6,21 „Błogosławieni wy, którzy teraz płaczecie, albowiem śmiać się będziecie”. Płacz jawi się jako zewnętrzny wyraz cierpienia i smutku. Błogosławieństwo to nawiązuje do starotestamentalnych tekstów, które opisują wyzwolenie z niewoli. Jak ukazuje tekst proroka Jeremiasza (Jr 31,7-11) powrót z niewoli stał się symbolem największej radości: Jr 31,7 „Oto wyszli z płaczem, lecz wśród pociech ich przyprowadzę”.

<sup>16</sup> J. Döller, *Der Bann im Alten Testament und im späterem Judentum*, Zeitschrift für katholische Theologie 37:1915, 15; M. S. Wróbel, *Synagoga a rodzący się Kościół*, 176-179.

#### 4. TEOLOGICZNE PRZESŁANIE BŁOGOSŁAWIEŃSTWA O SMUTKU I RADOŚCI

Niebo jest radością przygotowaną dla wyznawców przez Pana. Jest to góra radości, na którą prowadzi droga przechodząca przez dolinę łez. Do czasu eschatologicznego przełomu sprawiedliwi pozostają w smutku, gdyż doświadczają przesładowań ze strony nieprawych oraz dostrzegają, jak bezbożni osiągają pomyślność. W momencie interwencji Boga i nadejścia nowego świata sprawiedliwi doznają pocieszenia dostrzegając tryumf dobra nad złem; prawdy nad kłamstwem i sprawiedliwości nad nieprawością.

Przesłanie na temat smutku i radości na drodze do prawdziwego szczęścia nie ogranicza się tylko do słów, lecz jest w sposób konkretny realizowane w życiu Jezusa. Przechodzi On ziemską wędrówkę, która wiedzie Go poprzez mękę i śmierć na krzyżu. W Getsemani Jezus odczuwając smutek i trwogę wypowiada znamienne słowa „Smutna jest moja dusza aż do śmierci; zostańcie tu i czuwajcie!” (Mt 26,38; Mk 14,34). Smutek Jezusa staje się lepiej zrozumiały w świetle tekstu proroka Zachariasza (Za 12,10): „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję Ducha pobożności. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym”.

Drogę smutku ziemskiej egzystencji przechodzi także Maryja, matka Jezusa. Jej współnotę z Synem w drodze uniżenia, cierpienia i smutku wyrażają słowa sędziwego Symeona w świątyni jerozolimskiej: „A Twoja duszę przeniknie miecz” (Łk 2,35). Działanie miecza przeszywającego jej duszę nie zawężało się tylko do widoku spektakularnej egzekucji, lecz powodowało w Maryi wewnętrzne rozdarcie. Z jednej strony – zupełnie po ludzku – pytała, jak to możliwe, aby Mesjasz i Syn Boży mógł zginąć jako złoczyńca skazany na śmierć przez ukrzyżowanie. Z drugiej zaś Maryja w krzyżowej śmierci swojego Syna dostrzegała zbawczy sens i odwieczny zamysł Boga wobec ludzkości pogrążonej w grzechu i cienistej krainie śmierci (Mt 4,16). Na Golgocie Maryja doświadczała wspólnie z Jezusem, że w słabości i uniżeniu dokonuje się z jednej strony sąd Boga nad światem, z drugiej zaś ma miejsce objawienie Jego największej miłości. Matka Cierpienia dojrzeła w tajemnicy krzyża, by zabłysnąć z mocą jako Matka Zmartwychwstania. Maryja staje się wzorem wiary widząc w mocy Ducha Świętego zwycięstwo Życia nad śmiercią oraz tryumf Miłości nad nienawiścią. Tajemnica Golgoty ukazuje głęboki sens cierpienia i wzywa do wiary w zwycięstwo krzyża. Maryja jako nowa Ewa uosabia nową nadzieję rodzącego się Kościoła, w którym źródła zbawczych mocy obmywają wszystkich grzeszników. Krzyż Jezusa jawi się w tym kontekście jako Drzewo Życia i Zbawienia otwierające drogę do wieczności. To co pierwsza niewiasta utraciła z Adamem przez nieposłuszeństwo grzechu, to „Nowa Niewiasta” urzeczywistnia w łączności z Synem przez wiarę i miłość aż do końca<sup>17</sup>. Wiara Maryi harmonizuje

<sup>17</sup> M.S. Wróbel, „Dwa dary Ukrzyżowanego: Maryja i Duch (J 19,25-37)”, *Salvatoris Mater* 38/2 (2008) 31-44.

się z wiarą pierwotnego Kościoła. W odniesieniu do cierpienia i śmierci Jezusa wiara ta została jasno wyrażona w najstarszych pismach Nowego Testamentu, gdzie krzyż pomyślany przez oprawców Jezusa jako narzędzie zbrodni jawi się w zamyśle Bożym jako narzędzie chwały i wywyższenia. List do Filipian (Flp 2, 6-11) przedstawia kenozę i uniżenie Chrystusa aż do śmierci krzyżowej jako motyw wywyższenia i chwały. Akt krzyżowej śmierci Jezusa był postrzegany przez Jego pierwszych wyznawców jako akt najwyższej miłości wobec całej ludzkości (Rz 3,25; 5,8; Ga 2,20; 2 Kor 5,16). Św. Paweł jasno mówi o tym w Ga 2,20 „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”. Nauka ta koresponduje z tradycją Janową zawartą w 1 J 4,9-10 „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy”. Pierwsi wyznawcy Jezusa wraz z Maryją rozpoznali, że prawdziwe życie chrześcijanina polega na „współumieraniu” i „rodzeniu się do nowego życia” z Ukrzyżowanym Mesjaszem<sup>18</sup>. Dla chrześcijan krzyżowa śmierć Jezusa prowadząca do chwały zmartwychwstania była postrzegana jako szczególnie zamysł Boga. Dobrze to ilustruje mowa św. Piotra wygłoszona zaraz po zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2,22-24)<sup>19</sup>. Autor Listu do Hebrajczyków mocno podkreśla, że hańba krzyża prowadzi do zwycięstwa i wyniesienia do chwały Boga<sup>20</sup>. Poprzez krzyż Bóg ukazuje w Jezusie swoje miłosierne oblicze wskazując jednocześnie na Maryję – kochającą i cierpiącą Matkę, która w otwarciu na Miłość staje się Współodkupicielką świata.

Podsumowując można stwierdzić że uczniowie Jezusa nie są wspólnotą strapionych i malkontentów, lecz są ludźmi o wrażliwych sercach, kochającymi Boga i bliźnich. Ich smutek wypływa z głębokiej osobowej więzi. Śmierć, grzech i prześladowania budzą w ich wrażliwym sercu ranę, której wyrazem jest smutek i płacz. Ich pocieszenie nie opiera się tylko na ludzkich słowach, lecz na radykal-

---

<sup>18</sup> Rz 6,5-6 „Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie. To wiedźcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu”; 2 Kor 4,10-11 „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele”.

<sup>19</sup> Dz 2,22-24 „Mężowie izraelscy, słuchajcie tego, co mówię: Jezusa Nazarejczyka, Męża, którego posłannictwo Bóg potwierdził wam niezwykłymi czynami, cudami i znakami, jakich Bóg przez Niego dokonał wśród was, o czym sami wiecie, tego Męża, który z woli postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci, gdyż niemożliwe było, aby ona panowała nad Nim...”.

<sup>20</sup> Hbr 12,2 „Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala. On to zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na jego hańbę, i zasiadł po prawicy tronu Boga”.



nej zmianie ich sytuacji będącej wynikiem działania Boga. Źródłem radości tych, którzy się smucą, jest sam Bóg. To On udziela pocieszenia, które jawi się jako radość wynikająca z przyjścia Syna Człowieczego oraz doświadczenia mocy Ducha Świętego – Parakleta. Pełna radość uczestnictwa w eschatologicznym królestwie Boga rozpoczyna się już w wymiarze doczesnym, w obliczu krzyża doświadczanego przez naśladowców Chrystusa. Matrycą dla uczniów doświadczających smutku i pocieszenia jest sam Chrystus, który przechodzi paschalną drogę uniżenia, aby poprzez swoją mękę i śmierć rozbłysnąć chwałą zmartwychwstania. Nie ma takiego smutku na ziemi, tak dotkliwej rany i takiego poniżenia, które zwyciężyłoby radość paschalnej uczyty przy niebiańskim stole Mesjasza u boku Abrahama, Mojżesza, Eliasza i wszystkich świętych.



Ks. MARCIN KOWALSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

## PARADOKSY ŻYCIA APOSTOŁA I WSZECHOGARNIAJĄCA RADOŚĆ (2 KOR 6,3-10)

---

PARADOXES OF THE APOSTLE'S LIFE AND ALL-EMBRACING JOY (2 COR 6:3-10)

---

**SUMMARY:** The purpose of the present article lies in investigating the character and source of Christian joy mentioned by Paul in 2 Cor 6:3-10. The author presents first the structure and the exegetical analysis of the passage in question. From the exegesis results that, despite the trails and perils of his apostolic mission, Paul lives his life in fullness, always experiencing joy. The afflictions and hardships paradoxically help the apostle to grow in perseverance, to develop virtues like patience, kindness, or genuine love, which are gifts of the Holy Spirit, and ultimately to imitate Jesus. The Pauline *peristaseis* catalog in 2 Cor 6,3-10 is then compared by the author to the Cynic and Stoic tradition, which also strives at happiness and joy of living, even among calamities and difficulties. The similarities between Paul and the ancient philosophers do exist, but only on a very general level. According to the ancients, the path to happiness consisted in cultivating virtues, perfecting one's judgments and freeing oneself from the influence of blind emotions. According to the apostle, the source of all-embracing Christian joy is the Holy Spirit who abides in believers, continuously transforms them into the image of the Lord, and makes them participants in his life of resurrection.

**KEYWORDS:** joy, *peristaseis* catalogs, 2 Cor 6:3-10, Cynics, Stoics, paradoxes of Christian life, Holy Spirit, imitation of the Lord, life in Christ.

**SŁOWA KLUCZE:** radość, katalogi *peristaseis*, 2 Kor 6,3-10, cynicy, stoicy, paradoksy życia chrześcijanina, Duch Święty, naśladowanie Pana, życie w Chrystusie.

W 2 Kor 6,10 Paweł mówi o radości, która towarzyszy mu nieustannie w czasie prób, niedostatków i ucisku. „Jakby smutni, lecz zawsze radośni”, opisuje apostoł swoje życie i głoszenie, w którym trudy i przeciwności nie są w stanie stłumić, a nawet paradoksalnie intensyfikują chrześcijańską radość. W jaki sposób Paweł pielęgnuje ją w sobie i gdzie tkwią jej korzenie? Czy radość, o której pisze apostoł, ma coś wspólnego z tradycją cynicko-stoicką, której przedstawiciele także wykazywali niezwykły hart ducha i pogodę wśród zmiennych kolei losu? Na te pytania postaramy się odpowiedzieć czytając najpierw uważnie interesujący nas fragment 2 Kor 6,3-10, a następnie porównując Pawłową wizję szczęśliwego życia z drogą proponowaną przez nurt cynicko-stoicki.

## 1. STRUKTURA I ANALIZA 2 KOR 6,3-10

W 2 Kor 6,3-10 zawiera się kolejny argument Pawła dowodzącego autentyczności swojego apostołatu<sup>1</sup>. Po krótkim wprowadzeniu w 2 Kor 6,1-2, które zakwalifikować można jako *transitio*, podsumowanie wcześniejszej myśli i przygotowanie następnej, apostoł przechodzi do wyliczenia trudów i przeciwności towarzyszących jego misji<sup>2</sup>. Brak syntaktycznego powiązania 2 Kor 6,3-10 z 6,1-2 (*asyndeton* w 6,3), ich zwarta forma z wprowadzeniem w 6,3-4a oraz powtarzającymi się anaforycznie *en, dia* oraz *hōs* w 6,4b-10, każą nam oddzielić analizowaną sekcję jako rozbudowany katalog *peristaseis*<sup>3</sup>. Większość badaczy dzieli go dodatkowo na pięć części<sup>4</sup>:

- ww. 3-4a – wprowadzenie;
- ww. 4b-5 – trudy i przeciwności życia apostołskiego Pawła;
- ww. 6-7a – cnoty, jakimi wykazuje się apostoł;
- ww. 7b-8a – okoliczności życia apostołskiego Pawła;
- ww. 8b-10 – antytezy opisujące paradoksy życia Pawła.

Pierwsza część (ww. 3-4a) wprowadza nas w katalog *peristaseis* podając jego cel. Paweł wylicza sytuacje, okoliczności oraz wyzwania życia apostołskiego i opisuje swoją postawę wobec nich. Ma to dowieść autentyczności jego misji oraz ukazać go jako prawdziwego sługę Boga: *Nie dając nikomu sposobności do zgorzenia, aby nie wyszydzono naszej posługi, okazujemy się sługami Boga przez wszystko*. Apostoł troszczy się o przejrzystość swojej posługi i o to, aby nie stała się ona powodem zgorzenia (*proskopē*) i oskarżeń innych<sup>5</sup>. Choć w 1 Kor 4,3-4 Paweł stwierdza, że liczy się dla niego tylko sąd Boży, tu wyraźnie zależy mu na dobrym odbiorze

<sup>1</sup> B. Witherington, *Conflict and Community in Corinth*. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians (Grand Rapids, MI 1995) 398.

<sup>2</sup> Na temat *dispositio* retorycznej 2 Kor 1 – 7, zob. M. Kowalski, „Sługa słowa i chluba Koryntu. Analiza literacko-retoryczna argumentacji Pawła w 2 Kor 1–7”, *BibAn* 3/2 (2013) 309-338.

<sup>3</sup> V. P. Furnish, *II Corinthians* (AB 32A; New York 1984) 353; P. W. Barnett, *Second Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, MI 1997) 303; M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*. A Commentary on the Greek Text (NIGTC; Grand Rapids, MI 2005) 464.

<sup>4</sup> Por. C. H. Talbert, *Reading Corinthians*. A Literary and Theological Commentary on 1 and 2 Corinthians (New York 1987) 206; M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, (ICC; Edinburgh 2004) I, 453-454; Furnish, *II Corinthians*, 353-359; R. P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40; Waco, TX 1986) 161; S. J. Kistemaker, *Exposition of the Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI 1997) 212; Harris, *Second Corinthians*, 465.

<sup>5</sup> Rzecznownik *proskopē* to *hapax legomenon* w NT, oznaczający w tym kontekście zachwianie czyimś postępowaniem, osłabienie moralne wynikające ze świadectwa życia Pawła. Na temat sytuacji, które mogły zrazić wierzących do Pawła, jak jego niestałość w podejmowanych planach, kwestie związane z pieniędzmi, czy słabość i cierpienia opisywane w katalogach *peristaseis*, zob. Barnett, *Second Corinthians*, 325.

jego misji wśród Koryntian<sup>6</sup>. Przez wszystko (*en panti*), przez swoje życie i czyny, poleca się on (*synistēmi*) wspólnocie jako sługa Pana. Praktyka polecenia się jest przez Pawła piętnowana, jeśli służyć ma osobistej wielkości (por. 2 Kor 3,1; 5,12; 10,12), a dopuszczalna jedynie wówczas, jeśli stać się ma kołem zamachowym dla głoszonej przez niego Ewangelii<sup>7</sup>. Ostatecznie Paweł polecający się Koryntianom prezentuje się im jako wzór autentycznego ucznia Chrystusa, który powinni naśladować<sup>8</sup>. Lista cierpień i cnót, którą za chwilę zaprezentuje, to nie wąska ścieżka przeznaczona tylko dla apostoła, ale droga dla każdego wierzącego.

Wersy 4b-5, zaczynające się od przyimka *en*, opisują trudy i przeciwności, jakie Paweł w swym życiu misyjnym musiał pokonywać. Wykazał się w nich przede wszystkim wielką „wytrwałością/cierpliwością” (*hypomonē*). W Rz 5,3-4 stwierdza on, że wytrwałość wyrabia się w człowieku przez ucisk i prowadzi do zdobycia sobie uznania (*dokimē*) w oczach Bożych. Wytrwałość jest konieczna dla pełnienia dobrych czynów (Rz 2,7) i dla ufego oczekiwania na pełne objawienie się chwały Pana (Rz 8,27; 1 Tes 1,3). Wreszcie w Rz 15,5 Paweł pisze o *theos hypomonēs* – Bogu który jest źródłem „wytrwałości/cierpliwości”. Zatem wytrwałość, cecha tak bardzo chwalona i pożądana przez starożytnych filozofów i mędrców, według Pawła jest darem Bożym, który człowiek pomnaża i wyrabia w sobie pośród przeciwności<sup>9</sup>.

Pierwsza triada opisująca okoliczności, w których apostoł wykazał się wytrwałością, zawiera „ucisk” (*thlipsis*), „niedostatek” (*anankē*) i „udręczenie/niepokój” (*stenochōria*). *Thlipsis* pochodzi od rdzenia opisującego dosłownie zgniatanie, uciskanie np. ręki przy badaniu pulsu<sup>10</sup>. Tak w tekstach greckich, jak i w tekstach ST i NT, opisuje się nim doświadczenie, w którym człowiek poddany zostaje wewnętrznej lub zewnętrznej presji. W poprzedzającym 2 Kor 6,3-10 katalogu *peristaseis* Paweł stwierdza, że ucisk i prześladowanie to pewna droga do uczestniczenia w cierpieniach samego Chrystusa tak, aby mogło się w wierzących objawić jego życie (2 Kor 4,10-11). Ucisk prowadzi wierzącego do oparcia się bardziej na Bogu niż na samym sobie (2 Kor 1,8-9). Ostatecznie przygotowuje on także bezmiar przyszłej chwały, która ma się objawić w wierzących (2 Kor 4,17-18).

Drugie z wyrażeń w analizowanej triadzie, *anankē*, pojawia się w parze z *thlipsis* także w 1 Tes 3,7. *Anankē* oznacza w grece „przymus” lub konieczność

---

<sup>6</sup> Thrall, *Second Corinthians*, 455. Zob. także dyskusję wśród starożytnych na temat tego, jak dalece brać pod uwagę ludzką opinię: J. T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel. An Examination of the Catalogues of Hardship in the Corinthian Correspondence* (SBLDS 99) (Atlanta 1988) 189-191.

<sup>7</sup> C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (BNTC 8) (London 1973) 185; Furnish, *II Corinthians*, 354. Na temat zastosowania pojęcia *synistēmi* w Drugim Liście do Koryntian, zob. S. J. Hafemann, „‘Self-Commendation’ and Apostolic Legitimacy in 2 Corinthians. A Pauline Dialectic?”, *NTS* 36 (1990-91) 66-88.

<sup>8</sup> D. E. Garland, *2 Corinthians* (NAC 29; Nashville 1999) 306; Martin, *2 Corinthians*, 171.

<sup>9</sup> Na temat wytrwałości jako cechy pożądanej przez antycznych filozofów, zob. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel*, 59-65.

<sup>10</sup> BDAG, 457; H. Schlier, „*thlipsis*”, *TDNT*, III, 138-148.

uosobioną w postaci bóstwa, kosmicznego principium kontrolującego losy ludzkie i bieg świata<sup>11</sup>. Ponieważ w Biblii trudno sobie wyobrazić, aby cokolwiek prócz Boga kontrolowało historię świata i człowieka, *anankē* oznacza tu Bożą wolę, część jego planu (1 Kor 9,16; Rz 13,5), lub sytuacje braku, potrzeby, zmagania, na jakie wystawiony jest Paweł i każdy wierzący (1 Kor 7,26.37; 2 Kor 12,10)<sup>12</sup>.

Wreszcie trzecie określenie, *stenochōria*, pojawia się w parze z *thlipsis* także w Rz 2,9; 8,35; 2Kor 4,8, i 2Kor 12,10. W grece określa się nim dosłownie wąskie, zwężające się miejsce, zamykającą się przestrzeń<sup>13</sup>. Słowem tym apostoł opisuje kurczącą się przestrzeń życiową i trudności, jakie go dotykają.

Pierwsza triada przedstawia zatem rzeczywistość apostołatu Pawła, któremu towarzyszą nieustanne prześladowania, fizyczny niedostatek oraz niepewność kruchego ludzkiego życia. We wszystkich tych okolicznościach okazuje się on być sługą Pana.

Kolejna triada: „w chłostach” (*plegē*), „w więzieniach” (*fylakē*), „pośród rozruchów” (*akatastasia*) może stanowić odniesienie do wrogich reakcji, z jakimi spotkał się Paweł, głosząc Ewangelię. Mówi o nich Łukasz w Dziejach Apostolskich opisując razy, wtrącanie do więzienia i wystąpienia przeciw apostołowi (Dz 13,50; 14,19; 16,22-23; 17,5; 18,12; 19,29)<sup>14</sup>. „Chłosty” (*plegē*) wspomina Paweł także w 2 Kor 11,23, w innym katalogu *peristaseies*, razem z doświadczeniem więzienia. „Rozruchy” (*akatastasia*) dotyczyć mogą także sytuacji we wspólnotach, które wymagały interwencji apostoła (1 Kor 14,13; 2 Kor 12,20). Te, bardziej może niż doświadczenia przychodzące z zewnątrz, wystawiały na próbę jego wytrwałość w głoszeniu Ewangelii. Z opisu tego wyłania się ostatecznie obraz Pawła podobnego do swego Pana, który doświadczył razów i więzienia, był obiektem ataków i sprzeciwu innych.

Trzecia triada opisuje wyzwania i niedogodności, jakie apostoł znosił z własnej woli głosząc Ewangelię. „Trudy” (*kopoi*), które pojawiają się także w katalogu *peristaseis* w 2 Kor 11,23.27, mogą dotyczyć pracy fizycznej, od której nie uciekał głosząc Dobrą Nowinę (1 Tes 2,9; 1 Kor 4,12)<sup>15</sup>. Słowem tym określa się także sam trud głoszenia Ewangelii (1 Kor 15,58; 2 Kor 10,15). „Bezsenne noce” (*agrypnia*), pojawiające się także w katalogu *peristaseis* z 2 Kor 11,27, również mogły być efektem pracy, bądź nauczania<sup>16</sup>. Wreszcie *nēsteia*, „powstrzymywanie się od jedzenia”

<sup>11</sup> W. Grundmann, „*anankē*”, *TDNT* I, 344.

<sup>12</sup> Martin, *2 Corinthians*, 173 dostrzega tu uświadomioną konieczność, na jaką decyduje się apostoł, sytuacje próby i trudy, od których nie da się uciec głosząc Ewangelię.

<sup>13</sup> BDAG, 943; Martin, *2 Corinthians*, 173-174; Harris, *Second Corinthians*, 471-472.

<sup>14</sup> Thrall, *Second Corinthians*, 458.

<sup>15</sup> Barrett, *Second Corinthians*, 186; Barnett, *Second Corinthians*, 307; Harris, *Second Corinthians*, 473.

<sup>16</sup> Garland, *2 Corinthians*, 307-308; Furnish, *II Corinthians*, 355; Thrall, *Second Corinthians*, 458.



to nie zwykły głód, czy brak pokarmu, lecz raczej post o charakterze religijnym<sup>17</sup>. Posty towarzyszą młodemu kościołowi apostołskiemu w ważnych momentach jego życia, jak choćby ustanowienie starszych odpowiedzialnych za wspólnoty, wzmacniając w ten sposób siłę modlitwy (Dz 14,24). Trzecia triada zamyka w ten sposób pierwszą strofę ukazującą Pawła wykazującego się wytrwałością pośród trudów pełnionego przezeń apostołatu: w ucisku, niedostatku, prześladowaniach, ciężkiej pracy, bezsennych nocach i poście.

Kolejna strofa (ww. 6-7a), wciąż z instrumentalnym *en*, opisuje już nie trudy i przeciwności apostołskiego życia Pawła, lecz cechy, jakimi wykazał się apostoł. „Czystość” (*hagnotēs*), o której mówi także w 2 Kor 11,3, dotyczy w pierwszym rzędzie autentycznej relacji z Panem. W tym miejscu może także chodzić, podobnie jak w 2 Kor 7,11, o czystość intencji apostoła, która mogła być w Koryncie poddawana w wątpliwość<sup>18</sup>. „Wiedza” (*gnōsis*) sugeruje znajomość Jezusa, którą Paweł niesie innym, jak w 2 Kor 2,14, 10,5 i 11,6. „Cierpliwość” (*makrothymia*) i „łagodność” (*chrēstotēs*) to cechy Boga obchodzącego się w ten sposób z ludźmi (Rz 2,4; 9,22; 11,22) oraz owoc działania Ducha Świętego w apostołe (Ga 5,22)<sup>19</sup>. Charakteryzują one postawę Pawła, w której dominuje przebaczenie i umiarkowanie w użyciu siły wobec wspólnoty (2 Kor 13,1-10).

Kolejnym wyrażeniem, *en pneuati hagiō*, apostoł sugeruje, że wszystkie jego cnoty to owoc działającego w nim Ducha Świętego<sup>20</sup>. Paweł w innych miejscach opisuje swoje posługiwanie jako *diakonia tou pneumatos* (2 Kor 3,8). Jego nowe życie w Panu to życie zanurzone w Duchu, z Niego czerpiące swą siłę i motywację.

Dalej „miłość bez obłudy” (*agapē anypokritos*), którą wymienia apostoł, to także dar samego Ducha (Rz 5,5; Ga 5,22). „Słowo prawdy” (*logos alētheias*), o którym mówi dalej, mogłoby się odnosić do szczerzej mowy (2 Kor 7,14; 13,8), lecz, co bardziej prawdopodobne, jest to odwołanie do Ewangelii, głoszonej przez Pawła (Rz 1,18.22; 9,1; 15,8; 2 Kor 11,10)<sup>21</sup>. Wreszcie jego posługiwanie, jak stwierdza apostoł, dokonuje się „mocą Bożą” (*en dynamei theou*), mocą pochodzącą od Boga i działającą w Jego Ewangelii oraz w głoszącym (Rz 1,18; 15,13.19; 1 Kor 1,18; 2,4; 4,19). Moc ta, manifestująca się w szczególnie sposób poprzez słabość i kruchość Pawła, to jeden z dominujących tematów Drugiego Listu do Koryntian (1,8; 4,7; 12,9; 13,4).

<sup>17</sup> Martin, *2 Corinthians*, 175; Harris, *Second Corinthians*, 473.

<sup>18</sup> Thrall, *Second Corinthians*, 459; J.-F. Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens: étude exégétique de 2 Cor. 2:14-7:4* (SNTSMS 18; Cambridge 1972) 295; Martin, *2 Corinthians*, 175.

<sup>19</sup> Martin, *2 Corinthians*, 176; Harris, *Second Corinthians*, 474; Barnett, *Second Corinthians*, 328. Barnett słusznie zauważa tu odniesienie do 2 Kor 10,1 i obraz Pawła naśladowującego Chrystusa.

<sup>20</sup> Thrall, *Second Corinthians*, 460; Furnish, *II Corinthians*, 345; Martin, *2 Corinthians*, 177. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh 1915) 196-197; Barrett, *Second Corinthians* 187 – wszyscy ci uczeni interpretują wyrażenie jako odnoszące się do ludzkiego ducha.

<sup>21</sup> Furnish, *II Corinthians*, 345; Barnett, *Second Corinthians*, 329; Harris, *Second Corinthians*, 478.

Strofa ww. 6-7a ukazuje zatem apostoła nie tyle jako udęczonego ascetę, co jako człowieka żyjącego pełnią darów Ducha, zanurzonego w Nim i przenikniętego mocą Bożą.

Kolejna strofa Pawłowej listy, ww. 7b-8a, charakteryzuje się trzykrotnym użyciem przyimka *dia*, który w pierwszym przypadku może być zinterpretowany jako instrumentalny, zaś w dwóch pozostałych opisuje okoliczności Pawłowej misji<sup>22</sup>. Apostoł prezentuje się jako autentyczny sługa Pana w pierwszym rzędzie poprzez użytek, jaki czyni z broni sprawiedliwości (*dia tōn hoplōn tēs dikaiosynēs*). Sprawiedliwość, o której mówi tu Paweł, to jego Ewangelia (Rz 1,17) i jego święte życie (Rz 6,13.20). Służy ona zarówno do ataku, zdobywania innych dla Chrystusa (noszony w prawej ręce miecz), jak i dla obrony głoszonego przez siebie orędzia (noszona w lewym ręku tarcza)<sup>23</sup>.

Kolejne określenie, „pośród czci” (*doksa*) i „pohańbienia” (*atimia*), jak również „pośród złej i dobrej sławy” (*dysfēmia/eufēmia*), odnosi się do ludzkich reakcji na posługiwanie Pawła. *Doksa*, podobnie jak *eufēmia*, oznacza poważanie, cześć, dobrą opinię, uznanie, jakimi apostoł cieszy się wśród innych<sup>24</sup>. *Atimia* to stan, w którym człowiekowi odmawia się szacunku, honoru i wartości (Rz 9,21). To także stan degradacji i poniżenia, w który popada się przez grzechy (Rz 1,21), zachowanie wykraczające poza przyjęte normy społeczne (1 Kor 11,14), czy własne słabości (1 Kor 15,43; 2 Kor 11,21)<sup>25</sup>. Paralelna do niej *dysfēmia* to akt, przez który niszczy się czyjąś dobrą reputację, pozbawia go czci, obmawia, oczernia<sup>26</sup>. Reputacja Pawła na pewno nie cierpi z powodu jego grzechów, lecz przez to, że niektórzy we wspólnocie korynckiej uważali go za zbyt słabego, niezdecydowanego i ostatecznie pozbawionego autorytetu apostoła. W Koryncie zarzucano mu brak powiązania z Jezusem historycznym, zbytnią łagodność, braki w wykształceniu retorycznym, czy pracę wykonywaną własnymi rękoma<sup>27</sup>.

Strofa ta ukazuje zatem Pawła wolnego od przywiązania do opinii ludzkiej, wytrwale kontynuującego swoją misję zarówno wśród oznak czci, jak i straszliwych dla starożytnych utraty honoru i hańby.

Ostatnia już strofa, ww. 8b-10, w której dominuje konstrukcja zdań z partykułą porównawczą *hōs*, prezentuje wreszcie paradoksy życia apostołskiego Pawła<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> Thrall, *Second Corinthians*, 461; Collange, *Énigmes*, 296.

<sup>23</sup> Thrall, *Second Corinthians*, 462; Furnish, *II Corinthians*, 346. Różne opcje interpretacyjne wyrażenia wyliczają Garland, *2 Corinthians*, 310; Thrall, *Second Corinthians*, 461-462; Harris, *Second Corinthians*, 477.

<sup>24</sup> Cf. BDAG, 257, 414.

<sup>25</sup> Cf. BDAG, 149; H. Hubner, „*atimia*”, *EDNT I*, 177.

<sup>26</sup> BDAG, 265.

<sup>27</sup> M. Kowalski, *Transforming Boasting of Self into Boasting in the Lord. The Development of the Pauline Periautologia in 2 Cor 10–13*, (Studies in Judaism; Lanham, MD 2013) 161-165.171-176.

<sup>28</sup> Na temat interpretacji *hōs* i paralelizmu antytetycznego, poprzez który Paweł ukazuje różnicę pomiędzy zewnętrznymi pozorami a wewnętrzną rzeczywistością, różnicę pomiędzy sądem według

Apostoł postrzegany jest jako „oszust” (*planos*), a jednak *alēthēs*, „prawdomówny”. Zarzut może odnosić się do jego przepowiadania, stylu życia, czy nawet Ewangelii, którą głosi. W oczach swoich przeciwników Paweł mógł uchodzić za podstępnego, zdobywając sobie serca Koryntian pracą bez zapłaty (2 Kor 12,16). Przez swoich współwyznawców, Żydów, z pewnością postrzegany był jako odstępcą. Z jego głoszenia przebija jednak szczerłość i prawda Ewangelii (Rz 3,4).

Dalej apostoł określa samego siebie jako „nieznanego” (*agnooumenos*), a jednak „dobrze znanego” (*epiginōskomenos*). Chodzi tu zapewne o uznanie w oczach świata pogańskiego i żydowskiego, którego Pawłowi brakuje. Z drugiej strony apostoł cieszy się autorytetem ojca i przewodnika w swoich wspólnotach (Rz 1,32; 1 Kor 13,12; 14,37; 16,18; 2 Kor 1,13-14; 13,5)<sup>29</sup>. „Jakby umierający, a jednak żyjemy” (*hōs apothnēskontes kai idou dzōmen*) to niewątpliwie aluzja do wielu sytuacji, w których życie apostoła znalazło się w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci (1 Kor 15,30; 2 Kor 1,8-9; 11,23-26)<sup>30</sup>. W licznych miejscach w listach Pawła czasownik *apothnēsko* odnosi się też do śmierci Jezusa oraz do chrześcijanina umierającego dla grzechu i Prawa (Rz 5-7; 2 Kor 5,14-15; Ga 2,19). Na głębszym poziomie paralelizm ten można zatem odczytać w świetle dynamizmu życia i śmierci Jezusa działających w apostołe (2Kor 13,1-10)<sup>31</sup>. Kolejny paralelizm, „karceni (*paideuomenoi*), lecz nie uśmierceni (*thanatoumenoi*)” to w opinii większości nawiązanie do Ps 117,18 (LXX)<sup>32</sup>. Tym, który karcni, podobnie jak w 1 Kor 11,32, jest Pan, który przez przeciwności i trudy, jak dobry Ojciec, wychowuje Pawła<sup>33</sup>.

W wersie 10 Paweł mówi wreszcie o swoim smutku i radości: „jakby smutni lecz zawsze radośni”. Powodów do smutku w życiu apostoła na pewno nie brakowało. Smutkiem napełniały Pawła grzechy wspólnoty korynckiej i ich nieufne podejście do niego (2 Kor 2,5)<sup>34</sup>. Równocześnie nie brakowało apostołowi powodów do radości. Dostarczał mu jej duchowy wzrost wspólnoty, głoszenie Słowa, nawet słabości, które w sobie odkrywał (Rz 16,19; 2 Kor 2,3; 7,7.9.13.16; 13,19; Flp 1,18; 2,17-18; 4,1; 1 Tes 2,19-20; 3,6.9; Flm 7). Paradoksalna radość

---

ludzkich standardów i sądem według Boga, bądź obrazuje dwa wzajemnie uzupełniające się aspekty swojej apostołskiej egzystencji, zob. Thrall, *Second Corinthians*, 463-464; Harris, *Second Corinthians*, 479-480. Zarówno Thrall jak Harris optują za ostatnią interpretacją.

<sup>29</sup> Thrall, *Second Corinthians*, 465. Inni komentatorzy odnoszą to wyrażenie do braku uznania apostołskiego autorytetu Pawła we wspólnotach chrześcijańskich. Zob. Barrett, *Second Corinthians*, 189; Collange, *Énigmes*, 298; Harris, *Second Corinthians*, 481; Martin, *2 Corinthians*, 180.

<sup>30</sup> Harris, *Second Corinthians*, 481-482. *Idou dzōmen* wyrażałoby niemal zadziwienie faktem, że apostoł wciąż jeszcze żyje. Zob. Plummer, *Second Corinthians*, 166; Furnish, *II Corinthians*, 347.

<sup>31</sup> Barrett, *Second Corinthians*, 189-190; Thrall, *Second Corinthians*, 465; Martin, *2 Corinthians*, 181-182.

<sup>32</sup> Furnish, *II Corinthians*, 347; Garland, *2 Corinthians*, 312-313.

<sup>33</sup> Martin, *2 Corinthians*, 182-183.

<sup>34</sup> Więcej na temat problemów generowanych przez wspólnotę w Koryncie - zob. Barrett, *Second Corinthians*, 190.

apostoła i jej źródła będą jeszcze obiektem naszej głębszej refleksji. Na razie zwróćmy uwagę na fakt, że Paweł podkreśla jej trwałość – „zawsze radośni” – i fakt, że odnajduje ją pośród przeciwności swojego życia. Tego typu radość może pochodzić tylko od Boga<sup>35</sup>.

„Jakby biedni a jednak bogaci” (*hōs ptōchoi pollous de ploutidzontes*) odnosi się może do rzeczywistej biedy, której doświadczył apostoł (Ga 2,10; zob. także Rz 15,26). Paweł, jak mówił sam o sobie, umiał cierpieć biedę i obfitować (Flp 4,12). Niektórzy komentatorzy widzą tu aluzję do braku charyzmatów, o które oskarżali go przeciwnicy<sup>36</sup>. Wbrew temu co mu się zarzuca, Paweł jest bogaty w duchowe dary, którymi dzieli się ze swoimi dziećmi. Wzorem takiego bogactwa jest sam Pan, który stał się ubogim, aby ubogacić wierzących swoim ubóstwem (2 Kor 8,9)<sup>37</sup>.

Ostatnia z antytez kończy listę *peristaseis* wprowadzając w nią także element hiperboli. „Jakby nic nie posiadający a posiadający wszystko” (*hōs mēden echontes kai panta katechontes*), mówi o sobie Paweł. Apostoł nie posiada może dóbr materialnych, a to, co ma, nie jest jego wyłączną własnością. Rzeczy i dobra służą mu przede wszystkim do głoszenia Ewangelii oraz do wspomaganie innych, cierpiących biedę braci (2 Kor 8 – 9). Równocześnie czuje się ponad miarę bogatym w dobra duchowe i relacje z innymi. Podobnie emfaticzne „wszystko” pojawia się w 1 Kor 3,21-23, gdzie Paweł stwierdza: „Niech się przeto nie chępli nikt z powodu ludzi! Wszystko bowiem jest wasze: czy to Paweł, czy Apollos, czy Kefas; czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga”<sup>38</sup>. W Rz 8,32 z kolei zadaje retoryczne pytanie: „On własnego Syna nie oszczędził, ale wydał Go za nas wszystkich, dlaczego więc nie miałby nam ofiarować wszystkiego wraz z Nim?”. „Wszystko” oznacza oczywiście wszystko to, czego Paweł jako człowiek i uczeń Jezusa potrzebuje, aby szczęśliwie żyć i kroczyć za swoim Panem.

Pawłowa radość wśród przeciwności przypomina, na co wskazują komentatorzy, życie starożytnych filozofów, czy wielkich mężów stanu, którzy także chlubią się swoją ascezą, wyrzeczeniami oraz wytrwałym poszukiwaniem mądrości. Do jakiego stopnia Pawłowy katalog cierpień i cnót przypomina ich katalogi? Jakiemu służy celowi? Na pytania te postaramy się odpowiedzieć w kolejnym punkcie porównując Pawła z tradycją cynicko-stoicką.

<sup>35</sup> Na temat emfaticznego „zawsze” oraz Bożego pochodzenia Pawłowej radości, zob. Barnett, *Second Corinthians*, 333.

<sup>36</sup> Collange, *Énigmes*, 299-300; Martin, *2 Corinthians*, 184.

<sup>37</sup> Na temat metaforycznego znaczenia czasownika *ploutidzō* i jego związku z naśladowaniem Chrystusa - zob. Harris, *Second Corinthians*, 484.

<sup>38</sup> Furnish, *II Corinthians*, 348.

## 2. KATALOGI *PERISTASEIS*: PAWEŁ I TRADYCJA CYNICKO-STOICKA

Lista przeciwności i cnót, jakimi wykazał się Paweł w 2 Kor 6,3-10 to nie jedyny tego rodzaju zbiór w Drugim Liście do Koryntian. Apostoł mówi o nich jeszcze w 2 Kor 4,7-12 i 11,23-27<sup>39</sup>. Listy te można zakwalifikować jako specyficzny gatunek, katalogi *peristaseis*, które służyły starożytnym dla ukazania niezwykłego charakteru, hartu ducha i godnych naśladowania cnót opisywanych ludzi. Legitymizowały one przy tym ich roszczenia do chwały i uznania, jakim powinni się cieszyć w oczach sobie współczesnych<sup>40</sup>. Według niektórych badaczy, w 2 Kor 6,3-10 Paweł naśladuje elementy formalne i treściowe, jakie znaleźć można znaleźć u starożytnych<sup>41</sup>.

Pawłowy katalog *peristaseis* w rzeczy samej przypomina mowę, którą mógłby wygłosić dowódca wojskowy lub filozof. Triady biegnące od 2Kor 6,4b przywodzą na myśl obraz prawdziwego filozofa opisywanego przez Diona Chryzostoma<sup>42</sup>:

„Człowiek szlachetny uważa trudy za swych największych przeciwników i nieustannie pragnie się z nimi zмагаć, w dzień i w nocy, nie po to, aby zdobyć nac pietruszki, (...), i nie dla kawałka dzikiej oliwki lub sosny, lecz po to, aby zdobyć szczęście i cnotę po wszystkie dni swojego życia (...). Nie boi się on tychże przeciwników i nie modli się, aby wylosować innych, lecz mierzy się z nimi jeden po drugim, walcząc z chłodem i zimnem, wytrzymując pragnienie, nie okazując słabości nawet kiedy musi znieść razy, czy też dać swoje ciało na poćwiartowanie i spalanie. Prześladowanie, wygnanie, utrata reputacji, i inne tym podobne rzeczy nie napawają go przerażeniem; traktuje je jako zwykłe drobnostki, a kiedy znajdzie się w ich uścisku, doskonały człowiek jest tak radosny jak chłopcy z ich kośćmi i kolorowymi kulkami”.

Prawdziwy cynik według Epikteta znosi pogodnie przeciwności, wypełniając wiernie swoją życiową misję<sup>43</sup>:

---

<sup>39</sup> Na temat związku katalogu w 2 Kor 6,3-10 z katalogami w 2 Kor 4,8-10 i 11,23b-29, zob. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel*, 191; Witherington, *Conflict and Community*, 398-399.

<sup>40</sup> Na temat retorycznego zastosowania katalogów *peristaseis*, które w starożytności ilustrowały odwagę i wytrwałość jednostki, piszą w swoich traktach retorycznych Arystoteles, *Rhet.* 1.9.8,15,31; Cyzero, *De or.* 2.343-346; tenże, *Part. or.* 77; Kwintylian, *Inst.* 3.7.12; Anaksymenes z Lampsakos, *Rhet. Alex.*, 3.1426a12-15. Zob. także Seneka, *Ep.* 66.21.

<sup>41</sup> Thrall, *Second Corinthians*, 454; Furnish, *II Corinthians*, 354; R. Hodgson, „Paul the Apostle and First Century Tribulation Lists”, *ZNW* 74 (1983) 59-80. Według Collange, *Énigmes*, 291, Paweł wykorzystuje tu wcześniej skomponowaną listę wplatając ją w swój tok argumentacji. Podobnie R. Höistad, „Eine hellenistische Parallele zu 2. Kor 6, 3ff.”, *ConNT* 9 (1944) 22-27; Martin, *2 Corinthians*, 161.

<sup>42</sup> Dion Chryzostom, *Or.* 8.15-16.

<sup>43</sup> Epiktet, *Diatr.* 3.22.45-50.

„Jak to możliwe, aby człowiek, który nic nie ma, jest nagi, bez domu czy schronienia, brudny, bez niewolnika, bez miasta, mógł żyć pogodnie? Spójrz, Bóg zesłał wam człowieka, który pokaże wam w praktyce, że jest to możliwe. Spójrz na mnie, mówi. Ja nie mam domu, miasta, majątku, niewolnika; śpię na ziemi; nie mam żony ani dzieci, żadnego nędznego pałacu zarządcy, lecz tylko ziemię, niebo, i jeden szorstki płaszcz. Czegóż mi jednak brakuje? Czyż nie jestem wolny od bólu i strachu, czyż nie jestem wolny? Kiedy ktokolwiek z was widział, abym nie dostał tego, czego pragnąłem, lub abym popadł w to, czego zazwyczaj unikam? Kiedy miałem pretensje o coś do Boga lub do człowieka? Kiedyż kogoś winiłem? Czy ktoś z was widział mnie z ponurą twarzą? A jak stoję przed tymi, przed którymi wy stojecie ze strachem i szacunkiem? Czyż nie patrzę na nich jak na niewolników? Kto, patrząc na mnie, nie ma wrażenia, że widzi swojego króla i pana? Oto słowa, które przystojną cynikowi, oto jego charakter i plan życia”.

Ostatecznie Epiktet postrzega cynika, w tym przypadku Diogenesa, jako wartego Zeusa, na którego ten wkłada swoją koronę i darowuje mu swoje berło, aby prowadził innych i nad nimi panował.

Paweł na pierwszy rzut oka wykazuje wiele punktów wspólnych z tradycją cynicko-stoicką<sup>44</sup>. Apostoł mówi o swoich „trudach” (*kopos/kopiaō*), ciężkiej fizycznej pracy podejmowanej dla wspólnoty i dla głoszenia Ewangelii oraz wysiłku zapalenia ich wiary w Chrystusa<sup>45</sup>. W grece słowo to jest synonimem *ponos* oznaczającego trud walczącego żołnierza lub zmagającego się zapaśnika (np. walczącego Herkulesa)<sup>46</sup>. U Józefa Flawiusza rzeczownik ten oznacza krańcowe zmęczenie będące rezultatem nocnych marszów i bitew<sup>47</sup>. „Bezsenne noce” (*agrypnia*) to znak, po którym można rozpoznać dobrego wodza, dzielącego los swoich podwładnych i czuwającego nieustannie nad ich dobrem<sup>48</sup>. Arian opisuje Aleksandra, który broni się przed oskarżeniami buntowników, wskazując na swoje skromne życie, ciągłe czuwania, rany i trudy ponoszone dla bezpieczeństwa swoich żołnierzy<sup>49</sup>. Czuwania nocne jako znak siły, gotowości do działania i bycia ofiarnym liderem pojawiają się także u stoików, np. u Cynceron opisującego w ten sposób swoje pełnienie urzędu<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> Paralele wliczają Talbert, *Reading Corinthians*, 205-206; Thrall, *Second Corinthians*, 454.462.467-468; Furnish, *II Corinthians*, 346.348.

<sup>45</sup> Rz 16,12; 1 Kor 3,8; 4,12; 15,58; 16,16; 2 Kor 6,5; 10,15; 11,23.27; Kol 1,29; 1 Tes 1,3; 2,9; 3,5; 5,12.

<sup>46</sup> F. Hauck, „*kopos ktl.*”, *TDNT* III, 827-829; C. Spicq, „*kopiaō ktl.*”, *TLNT* II, 322-329.

<sup>47</sup> Zob. Józef Flawiusz, *B. J.* 5.68, 307.

<sup>48</sup> Epiktet, *Diatr.* 1.7.30; 3.15.11; 3.22.45-49; Sallustiusz, *Bell. Jug.* 85.33; Plutarch, *Mor.* 326D-E.

<sup>49</sup> Arian, *Anab.* 7.9.6-9; 7.10.1-7.

<sup>50</sup> Cynceron, *Brut.* 1.3.2; tenże, *Flp.* 4.6.16; 6.6.17; 8.11.32; 14.7.20; Tenże, *Cat.* 1 - 3.



„Broń zaczepna i obronna”, o której mówi Paweł, również pojawia się w języku filozofów, którzy w ten sposób mówią o płaszczu i torbie filozofa. Krates zachęca swoich uczniów, aby „nie bali się imienia Cynika, ani nie unikali płaszcza i torby, które są bronią bogów” (*Ep.* 23)<sup>51</sup>. Mówiąc o szczęściu pośród ubóstwa i przeciwności, Epiktet w ten sposób opisuje prawdziwego stoika: „Pokaż mi człowieka, który choć chory jest szczęśliwy, choć w niebezpieczeństwie jest szczęśliwy, choć umierający jest szczęśliwy, choć skazany na wygnanie jest szczęśliwy, choć pozbawiony czci jest szczęśliwy”<sup>52</sup>. Opis ten pokrywa się z przytoczonym wcześniej fragmentem, gdzie Diogenes uznawał się za szczęśliwego choć bez domu, majątku, rodziny, mając ziemię za posłanie i niebo nad sobą, lecz ciesząc się nieporównywalną z niczym wolnością. W podobny sposób Paweł w 2 Kor 6,3-10 wspomina swoje doświadczenia niebezpieczeństw, śmierci i pozbawienia czci, aby stwierdzić na końcu, że pośród tych doświadczeń towarzyszy mu nieustannie radość.

Dalej, w nawiązaniu do Pawłowego „nieznani, a jednak dobrze znani”, stoicy nie dbali o uznanie w oczach innych. Epiktet zaleca temu, kto chce zostać filozofem, aby starał się pozostać anonimowym i nieznanym dla ludzi<sup>53</sup>. Także utratę dobrego imienia, wygnanie i razy stoicy znosili z godnością i równowagą ducha, co przywodzi znów na myśl paradoksy życia Pawła nieustannie zawieszzonego pomiędzy „czcią i pohańbieniem, dobrą i złą sławą”. Wreszcie podobnie bliska filozofom była Pawłowa idea nie posiadania niczego, a równocześnie posiadania wszystkiego. Cynika Kratesa przedstawiano jako „nie posiadającego niczego, a jednak posiadającego wszystko”<sup>54</sup>, zaś Diogenes twierdził, że mędrzec posiada wszystko, ponieważ jest przyjacielem bogów, a przyjaciele mają wszystko wspólne<sup>55</sup>.

Paweł mógł być świadom niektórych paraleli z myślą stoicką, a może, jak twierdzą niektórzy celowo je nawet zapożyczał<sup>56</sup>. Czy wraz ze słownictwem i niektórymi obrazami dzielił także stoicki ideał szczęścia? Jaka motywacja przyświecała filozofom znoszącym pogodnie wszelkie doświadczenia życiowe? Jak dochodzili do swojego spokoju ducha? Czy ich motywacja i sposoby osiągnięcia szczęścia są w jakikolwiek sposób zbieżne z Pawłem? Na to pytanie odpowiemy porównując ideę radości zarysowaną w myśli cynicko-stoickiej z tą, którą znajdujemy u apostoła.

<sup>51</sup> A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles* (SBLBSBI 12; Missoula 1977) 72-73.

<sup>52</sup> Zob. Epiktet, *Diatr.* 2.19.24.

<sup>53</sup> *Tamże*, 4.8.35.

<sup>54</sup> Malherbe, *Cynic Epistles*, 58-59.

<sup>55</sup> Diogenes Laertius, *Lives*, 6.72.

<sup>56</sup> D. L. Mealand, „As having nothing and yet possessing everything’, 2 Cor 6:10c”, *ZNW* 67 (1976) 277-279; Thrall, *Second Corinthians*, 468.

### 3. PAWŁOWA RADOŚĆ ŻYCIA I STOICKA APATHEIA

Jak mogliśmy zauważyć wcześniej, Epiktet jako stoik sam często cytuje cyników, odnajdując w ich filozofii podwaliny dla stoicyzmu. Cynicy inspirowali stoików w kwestii *eudaimonia*, szczęścia osiąganego na drodze jasnego osądu umysłu, pozbycia się negatywnych uczuć, życia w zgodzie z naturą oraz ascezy dającej wolność od wszystkiego, co z naturą sprzeczne<sup>57</sup>. Ich nieliczenie się z konwencjami społecznymi ścierało na nich jednak głosy krytyki i niechęci, odstrasząc bardziej umiarkowanych jak Cyncero, który stwierdził, że drogi tej należy unikać, ponieważ jest sprzeczna ze skromnością, bez której nie może istnieć ani prawość ani honor<sup>58</sup>. Faktem jest że w I w. cynicy przeżywali swój ponowny rozkwit. Często można było ich spotkać zebranych i nauczających na ulicach Rzymu. W tym czasie kwitnie także szkoła stoicka. Porównując Pawła do stoików i ich drogi szczęścia miejmy zatem w pamięci, że w istocie mówimy tu także o stanowiącej jej podwaliny myśli cyników.

Stoicka droga do szczęścia polegała w skrócie na uwolnieniu się od zgubnego wpływu emocji zaciemniających właściwy osąd sytuacji i podążaniu za rozumem. Wolność od nieuporządkowanych uczuć, *apatheia*, zapewniała pokój umysłu i zachowania równowagi ducha w zmiennych okolicznościach losu<sup>59</sup>. Nie chodziło o zupełne wykluczenie sfery emocjonalnej, ale o pewien typ ascezy umożliwiającej jasny osąd sytuacji i prowadzącej do wewnętrznego pokoju<sup>60</sup>. Ideałem stoików była *eupatheia*, uczucia wypływające z właściwego osądu sytuacji (radość, rozwaga, życzliwość), tak jak pasje, żądze, strach i zazdrość wypływają z osądu mylnego<sup>61</sup>. Tego rodzaju stan umysłu i ducha wymagał ciągłej praktyki i treningu. Ćwiczenia stoików obejmowały logikę, kontemplację śmierci, trening uwagi, i codzienną refleksję nad bieżącymi problemami oraz szukanie ich rozwiązań<sup>62</sup>. W swoich *Rozważaniach* (Księga II, cz.1) Marek Aureliusz uczył:

„Zaczynając dzień, powiedz sobie: zetknę się z ludźmi natrętymi, niewdzięcznymi, zuchwałymi, podstępными, złośliwymi, niespołecznymi. Wszystkie te wady powstały u nich z powodu braku rozeznania złego i dobrego. Mnie zaś, którym zbadał naturę dobra, że jest piękne, i zła, że jest brzydkie, i naturę człowieka grze-

<sup>57</sup> Na temat przenikania się myśli stoickiej i cynickiej w I w., zob. Ch. Gill, „The School in the Imperial Period”, *The Cambridge Companion to Stoics* (red. B. Inwood) (Cambridge 2002) 44-56, zwł. 46-47.

<sup>58</sup> Cyncero, *De officiis*, 1.41.

<sup>59</sup> O namiętnościach jako źródle nieszczęścia i stoickiej *apathei*, zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* (Lublin 1999) III, 428-432.

<sup>60</sup> A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford 2002) 232.244.

<sup>61</sup> Na temat dobrych i złych emocji u stoików, zob. T. Brenna, „Stoic Moral Psychology”, *The Cambridge Companion to Stoics* (red. B. Inwood) (Cambridge 2002) 269-274; Long, *Epictetus*, 244-246.

<sup>62</sup> Na temat refleksji oczyszczającej umysł z zaciemniających emocji zob. Long, *Epictetus*, 247.

szącego, że jest mi pokrewnym, nie dlatego że ma w sobie krew i pochodzenie to samo, ale że ma i rozsądek, i boski pierwiastek, nikt nie może wyrządzić nic złego. Nikt mnie bowiem nie uwikła w brzydotę<sup>63</sup>.

Dla stoików kierowanie się rozumem oznaczało nie tylko stosowanie zasad logiki, lecz także zrozumienie procesów naturalnych, uniwersalnego boskiego *logosu* obecnego we wszystkich rzeczach, a zatem życie w harmonii z naturą<sup>64</sup>. Tego rodzaju życie polegało w istocie na zachowywaniu i rozwijaniu swojego bytu poprzez podążanie za rozumem i prowadziło do szczęśliwego życia w cnotcie<sup>65</sup>. Cztery kardynalne cnoty stoików to mądrość (*sophia*), odwaga (*andreia*), sprawiedliwość (*dikaiosynē*) i umiarkowanie (*sōphrosynē*)<sup>66</sup>. Jak głosił tytuł dzieła Cyserona, *Paradoxa stoicorum*, dzięki tymże cnotom stoicy wydawali się okazywać radość w sytuacjach życiowych, które dla innych były ciężarem nie do zniesienia.

Blżej przyglądając się ideałowi szczęścia stoików i radości pośród przeciwności, o której mówi Paweł, dostrzec można, że pomimo powierzchownych podobieństw w istocie dzieli je przepaść. Stoicy szukają szczęścia w uzyskaniu stanu wewnętrznej równowagi i pokoju, w wypracowywaniu cnot, które ten stan utrwalają, w byciu wolnymi od nieuporządkowanych uczuć, i w podążaniu za rozumem. Drogą do tego jest stałe ćwiczenie umysłu, trening uwagi oraz nieustanne rozeznawanie pobudek kierujących człowiekiem. Dla Pawła cnoty, do których dążą filozofowie, nie są owocem czysto ludzkich wysiłków, lecz darem Ducha, który człowiek, współpracując z Nim, systematycznie w sobie rozwija.

Wytrwałość, cecha stawiana na jednym z najwyższych miejsc przez antycznych filozofów, według apostoła ma swoje źródło w samym Bogu (Rz 15,5). Ten udziela jej człowiekowi na miarę jego otwartości i pozwala ją pomnażać dzięki przeciwnościom. Darem Bożym i owocem Ducha Świętego jest także radość (Rz 15,13; Ga 5,22). Życie Pawła to życie w Duchu, który inspiruje, podtrzymuje i doprowadza do końca wszelkie dobro, które rodzi się w wierzącym (Rz 8). Czystość relacji z Panem, cierpliwość, łagodność to także dary Ducha (Ga 5,22). Jego moc towarzyszy Pawłowi w głoszeniu, zmaganiu się z próbami i przeciwnościami życia, zapala wiarę, podtrzymuje nadzieję i rozkwita owocami dobrych czynów (Rz 8,13; 15,13.19.27; 1 Kor 2,13; 2 Kor 1,22; 3,3). Duch to moc Boża działająca w apostołe, który opisuje samego siebie jako krucho ludzkie naczynie potrzebujące wypełnienia (2 Kor 1,8-11). Paweł nie boi się przyznać do swojej słabości, a nawet chlubi się nią, aby tym intensywniej wypełniała go moc Pana (2 Kor 12,10)<sup>67</sup>. To wyznanie

<sup>63</sup> Marek Aureliusz, *Rozmyślenia* (Warszawa 1997).

<sup>64</sup> M. Schofield, „Stoic Ethics”, *The Cambridge Companion to Stoics* (red. B. Inwood) (Cambridge 2002) 239-246.

<sup>65</sup> Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 396-399.

<sup>66</sup> Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 411-412.

<sup>67</sup> Na temat paradoksalnego chlubienia się Pawła ze swoich słabości, zob. Kowalski, *Transforming Boasting of Self*, 188-193.

dalekie od ideału ascezy i samowystarczalności stoików, którzy do swoich cnót dochodzą przede wszystkim przez wytrwałe ćwiczenia i wysiłek woli.

Po drugie, cnoty dla Pawła nie są celem same w sobie, lecz narzędziem do naśladowania Jezusa. Apostoł opisuje przeciwności, z którymi sobie radzi, za pomocą języka, nawiązującego do życia Pana. Paweł ubogi, a jednak wzbogacający wielu, przypomina Jezusa, który stał się ubogim, aby wielu ubogacił swym ubóstwem (2 Kor 8,9). Spadające na apostoła razy, więzienie i rozruchy, powstające przeciw niemu, gdy głosi Ewangelię, przypominają wprost przepowiadanie Jezusa, opór budzący się przeciw Niemu i ostatecznie Jego drogę krzyżową i śmierć. Paweł ma świadomość, że przeciwności, których doświadcza, pozwalają mu stać się autentycznym apostołem, podobnym we wszystkim do swojego Mistrza (Flp 3,8-12). Droga, którą kroczy, to droga upodobnienia się do Jezusa<sup>68</sup>.

Czy rzeczywistość życia w Duchu i naśladowania Jezusa wystarcza do pielęgnowania w sobie nieustannej radości? W znacznej mierze tak, choć źródło Pawłowej radości bije jeszcze głębiej. Naśladowanie Pana wprowadza Pawła w dynamizm Jego życia, w życie w Nim. Poprzez swoje cierpienia Paweł uczestniczy w cierpieniach Jezusa, aby objawiło się w nim Jego życie (2 Kor 4,10-11). Ucisk pozwala nie tylko oprzeć się na Bogu, ale przygotowuje także bezmiar przyszłej chwały, którą apostoł już się cieszy (2 Kor 4,17-18). Umieranie w Jezusie wprowadza Pawła w pełnię Jego życia, którego doświadcza już dziś (1 Tes 2,14; 4,16). To ostatecznie najgłębszy powód radości apostoła, której nie zgaszą przeciwności losu ani śmierć. Radość w Panu to styl życia apostoła i jego duchowych dzieci, do których Paweł kieruje wezwaniem: „Zawsze się radujcie!” (1 Tes 5,16; cf. Flp 3,1; 4,4;) Apostoł żyje w Jezusie, od którego nie jest go w stanie oddzielić żadna siła (Rz 8,39). W Nim widzi już blask przyszłego życia w Królestwie Bożym (2 Kor 5,17; Rz 12,12; 14,17). Nim się chlubi i ku Niemu biegnie, wyętzając swe wszystkie siły, ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie (Flp 3,3.14). Oto najgłębszy powód jego radości, którą paradoksalnie intensyfikują przeciwności i trudy.

## PODSUMOWANIE

W 2 Kor 6,3-10 Paweł opisuje trudy i przeciwności towarzyszące jego głoszeniu Ewangelii. Są one dla niego okazją do wykazania się wytrwałością i udowod-

<sup>68</sup> Na temat Pawła naśladowującego Chrystusa i wzywającego do tego samego wierzących, zob. D. Stanley, "Imitation in Paul's Letters: Its Significance for His Relationship to Jesus and to His Own Christian Foundations", *From Jesus to Paul* (red. P. Richardson - J. C. Hurd) (Waterloo, ONT 1984) 127-141; R. Best, *Paul and His Converts*, Edinburgh 1988; B. Dodd, *Paul's Paradigmatic 'I'*. Personal Example as Literary Strategy (Sheffield 1999); T. Stegman, *The Character of Jesus. The Linchpin to Paul's Argument in 2 Corinthians* (AnBib 158; Roma 2005).

nienia, że we wszelkich okolicznościach życia pozostaje on wiernym sługą Pana. W prześladowanym apostołe tym bardziej jaśniej poznanie Chrystusa i czystość relacji z Nim. Dzięki cierpieniom upodabnia się do swego Mistrza w wielkoduszności i łagodności. W swym życiu wyrzeka się honoru i uznania świata, ciesząc się czcią, jaką okazują mu, choć w części, jego duchowe dzieci. W swej paradoksalnej egzystencji Paweł balansuje na granicy życia i śmierci; doświadcza biedy materialnej, a równocześnie wzbogaca innych; nic nie ma, a jednak posiada wszystko. Równocześnie nieustannie towarzyszy mu głęboka radość, która tylko powierzchownie przypominać może tę przeżywaną przez filozofów nurtu cynicko-stoickiego. Źródłem radości dla Pawła nie są cnoty, które pielęgnuje w sobie własnym wysiłkiem intelektualnym i ascezą. Nie jest nim też właściwy, oczyszczony z negatywnych emocji osąd rzeczywistości, czy dystans wobec otaczającego go świata. Swą radość apostoł czerpie z Ducha Świętego, który jest dawcą wszelkich cnót i który powoli przemienia go na podobieństwo Jezusa. Ostatecznie życie Pawła to życie z Ducha i życie zanurzone w Chrystusie. To życie, w którym już dziś cieszy się nadzieją przyszłej chwały i zmartwychwstania. Wszystko, co przybliży go do tej chwili i intensyfikuje działanie łaski, nawet jeśli są to razy i więzienia, pomnaża radość apostoła. Jest ona trwała, bo jej źródło bije głęboko w relacji z Panem i jest dostępna dla każdego, kto zechce naśladować Pawła w jego drodze ucznia.





Ks. JANUSZ KRĘCIDŁO MS

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

**„TO WAM POWIEDZIAŁEM, ABY RADOŚĆ MOJA W WAS BYŁA  
I ABY RADOŚĆ WASZA BYŁA PEŁNA” (J 15,11).  
ŹRÓDŁA PRAWDZIWEJ RADOŚCI UCZNIA JEZUSA**

---

“I HAVE SAID THESE THINGS TO YOU SO THAT MY JOY MAY BE IN YOU, AND THAT YOUR JOY MAY BE COMPLETE.” (JOHN 15,11). SOURCES OF JESUS’ DISCIPLE TRUE JOY

**Summary:** The aim of the article is to examine the text unit John 15:1-11 exploring the theme of remaining of Jesus’ disciples in him. First Jesus uses the metaphor of the vine in order to indicate the necessity of remaining in him. Those who do not remain in Jesus are like branches cut of the vine – they are dead. Consequently the antithesis of remaining in Jesus is not a remaining in something or someone else but being dead. Only remaining in Jesus enables disciples to bear fruits – a symbol of their apostolic activity. Then Jesus clarifies that the essence of remaining in him is love. To remain in Jesus actually means to participate in the loving relationship between Jesus and his Father. It becomes possible to those who keep Jesus commandments. To conclude: Jesus argues in the passage John 15:1-11 that the source of his disciples true joy is to remain in his love which is effectuated by participating in the loving relationship between the Father and the Son and by keeping Jesus’ commandments.

**KEYWORDS:** The Gospel of John, John 15:1-11, remaining in Jesus, joy, love, God’s commandments, relationship: God the Father – Christ – disciples

**SŁOWA KLUCZE:** Ewangelia wg św. Jana, J 15,1-11, trwanie w Jezusie, radość, miłość, Boże przykazania, relacja: Bóg Ojciec – Chrystus – uczniowie

Przytoczony w tytule fragment Ewangelii według św. Jana stanowi konkluzję wywodu Jezusa adresowanego do uczniów podczas mów pożegnalnych, które skierował do nich w Wieczerniku. W niniejszym artykule, analizując tekst perykopy, którą podsumowuje werset 15,11, będziemy szukać odpowiedzi na pytanie, co w opinii Jezusa ma konstytuować radość uczniów? Jakie są źródła ich prawdziwej radości?

## 1. KONTEKST DAJSZY

Werset J 15,11 przynależy do tzw. mów pożegnalnych Jezusa (rozdz. 14–16) wypowiedzianych do uczniów podczas ostatniej wieczerzy. W narracji Czwartej

Ewangelii mowy te poprzedza opowiadanie o umyciu przez Jezusa nóg apostołom (rozdz. 13). Rozdziały J 14–16 zawierają trzy mowy Jezusa do uczniów, bezpośrednio po nich zaś zanosi On do Ojca w niebie tzw. modlitwę arcykapłańską (J 17). W pierwszej z owych mów Jezus zapowiada uczniom swoje rychłe odejście do Ojca w niebie i składa im obietnicę posłania Ducha Parakleta (14,1-31). Druga mowa, w której znajduje się werset 15,11, traktuje o zjednoczeniu uczniów z Chrystusem oraz ponawia obietnicę posłania Parakleta (15,1–16,3)<sup>1</sup>. Ostatnia zaś mowa Jezusa koncentruje się na tematyce Jego odejścia i powtórnego przyjścia (16,4-33). Zatem mowa, w której znajduje się fragment 15,11, będący lejtmotywem tego artykułu, jest inkluzyjnie zamknięta dwiema przemowami, których głównym tematem jest rychłe odejście Jezusa do Ojca. Pouczenie Jezusa na temat źródeł prawdziwej radości uczniów należy odczytywać i interpretować w tym właśnie kontekście pragmatycznej argumentacji autora Ewangelii, mając świadomość, że mowy te dotyczą egzystencji popaschalnej wspólnoty w Chrystusie<sup>2</sup>.

## 2. KONTEKST BLIŻSZY

Bliższy kontekst nauczania Jezusa na temat źródeł prawdziwej radości uczniów to Jego druga mowa J 15,1–16,3, która składa się wyraźnie z trzech głównych jednostek tematycznych, wyznaczanych przez inkluzję utworzoną przez wersety 12 i 17: Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali jak Ja was umiłowalem” (15,12), i ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους „To przykazuję wam, abyście się wzajemnie miłowali” (15,17)<sup>3</sup>. Zatem jednostki strukturalne

---

<sup>1</sup> Nie ma zgodności wśród komentatorów co do linii podziału pomiędzy drugą a trzecią mową Jezusa. Większość komentatorów widzi ją dopiero wewnątrz wersetu 16,4, twierdząc, że 16,4a jest konkluzją mowy drugiej 15,1–16,4a, natomiast 16,4b to zdanie inicjujące ostatnią mowę. Zaproponowany przez nas podział strukturalny opiera się na fakcie, że w wersetach 15,21 i 16,3 zachodzi inkluzja tematyczna. Obecny w obydwu wersetach zaimbek wskazujący ταῦτα ma wartość podsumowującą treść wcześniejszych wypowiedzi Jezusa. Szersza argumentacja za takim podziałem strukturalnym – zob. Y. Simoens, *La gloire d'aïmer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène* (Analecta Biblica 90; Rome 1981) 132-139; F. J. Moloney, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4; Collegeville 1998) 416-417. Za podziałem mów Jezusa wewnątrz wersetu 16,4 opowiada się np. R. E. Brown, *The Gospel according to John* (AB 29a; New York 1970) II, 684. Natomiast S. Mędała (*Ewangelia według świętego Jana [rozdziały 13 – 21]* [NKBBT 4; Częstochowa 2010]) uważa, że linia podziału pomiędzy mowami przebiega pomiędzy 15,33 a 16,1 (zob. strony 130-131).

<sup>2</sup> S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13 – 21)*, s. 110.

<sup>3</sup> Na inkluzję tę zwraca również uwagę S. Mędała: „Inkluzje w ww. 12 i 17 sugerują, że 15,12-17 stanowi pewną całość dołączoną do mowy o krzewie winnym”. Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13 – 21)*, 113.

drugiej mowy Jezusa to: 15,1-11; 15,12-17; 15,18–16,3<sup>4</sup>. Elementem unifikującym pierwszą z tych perykop (15,1-11) jest czasownik μένω, pojawiający się w niej aż 10 razy (ww. 4 [3 razy].5.6.7 [2 razy].9.10 [2 razy]). Druga perykopa (15,12-17) jest wewnętrznie zintegrowana poprzez tematykę przykazania miłości. W trzeciej zaś (15,18–16,3) - dominującym toposem jest nienawiść świata do Jezusa i do Ojca, której konsekwencją jest również nienawiść świata do uczniów Jezusa<sup>5</sup>. Zatem cytowany w tytule tego artykułu werset 15,11 stanowi wypowiedź konkludującą fragment 15,1-11 drugiej mowy Jezusa (15,1–16,3) skoncentrowany na tematyce przebywania/trwania (μένω). Z tego względu stwierdzenie Jezusa w 15,11: Ταῦτα λέλάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ἢ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἢ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῆῃ „To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna” jest konkluzją podsumowującą Jego wywód na temat sposobów i warunków trwania uczniów w Jezusie przedstawionych w perykopie 15,1-11. Tak więc odpowiedzi na pytanie o źródła prawdziwej radości ucznia Jezusa postawione w tytule tego artykułu należy szukać w analizie egzegetycznej fragmentu 15,1-11.

### 3. GATUNEK LITERACKI

W perykopie 15,1-11 można wyodrębnić dwie jednostki gatunkowe, które definiują również jej podstawowy podział strukturalny (wersety 1-6 i 7-11)<sup>6</sup>. Wielu komentatorów tego fragmentu nazywa go alegorią<sup>7</sup> o winnym krzewie. Jak słusznie jednak zauważa H. van den Bussche, nie wszystkie szczegóły w tym tekście należy czytać na poziomie alegorycznym<sup>8</sup>. Z tego też względu niektórzy badacze widzą

<sup>4</sup> F. J. Moloney, *The Gospel of John*, ss. 416-417. Większość komentatorów zasadniczo wyodrębnia jednostkę strukturalną J 15,1-17, pomimo dostrzegania inkluzji pomiędzy wersetami 12 i 17. Zob. np. Brown, *The Gospel according to John*, II, 659-684; G. Segalla, „The Theology and Provenance of John 15:1-17”, *JBL* 101 (182) 115-128; Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13 – 21)*, 111-123.

<sup>5</sup> B. J. Malina i R.L. Rohrbaugh słusznie wskazują na przeciwstawność obecnych w tej perykopie tematów nienawiści i wykluczenia w odniesieniu do tematów jedności i miłości rozwijanych w J 15,1-7. B. J. Malina – R. L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis 1998) 233.

<sup>6</sup> We fragmencie 15,1-11 można wyodrębnić następujące cztery główne elementy strukturalne: krzew winny i gospodarz winnicy (ww. 1-3), krzew winny i latorośle (ww. 4-6), wprowadzenie głównych tematów (ww. 7-8), pogłębione znaczenie mowy obrazowej (ww. 9-10). Zob. M. E. Borig, *Der wahre Weinstock. Untersuchungen zu Joh 15,1-10* (München 1967) 21-25.

<sup>7</sup> Na temat literackiego zastosowania alegorii zob. M. Głowiński i in., *Podręczny słownik terminów literackich* (red. J. Sławiński) (Warszawa 2000) 15.

<sup>8</sup> Zob. H. van den Busche, „La vigne et ses fruits (Jean 15,1-8)”, *Bible et vie chrétienne* 26 (1959) 12-18.

w tej perykopie alegoryczne ujęcie synoptycznej przypowieści o przewrotnych robotnikach winnicy (zob. Mk 12,1-12; Mt 21,33-46; Łk 20,9-19). Jako że w wielu przypowieściach występują elementy alegoryzacji, perykopę J 15,1-6 klasyfikowano niekiedy jako przypowieść. Lecz jak słusznie dowodzi R. Bultmann tekst ten nie jest ani przypowieścią, ani alegorią w ścisłym sensie<sup>9</sup>. Kategorie wypracowane przez greckich retorów nie dostarczają tu adekwatnej matrycy gatunkowej. Jak przekonywająco wykazał w swoim komentarzu R. E. Brown, w wersety 1-6 Jezus wypowiada się w semickiej formie maszalu (hebr. *māšāl*), a od wersetu 7. rozpoczyna wyjaśnienie tego maszalu, które kończy się dopiero w wersecie 17<sup>10</sup>. Istotnym elementem maszalu jest w J 15,1-6 to, że tekst ten można czytać na dwóch poziomach znaczeniowych: na pierwszym z nich użyte tu obrazowe słownictwo – krzew winny, latorośle, rolnik (gr. γεωργός który go uprawia) itp. – należy interpretować jako elementy przypowieści powszechnie zrozumiałej dla ludzi wychowanych w tamtej kulturze. W przypowieść tę wpleciony jest jednak również drugi alegoryczny poziom znaczeniowy, odnoszący ją do aktualnej kondycji uczniów. Do pierwszego (przypowieściowego) poziomu znaczeniowego przynależą takie stwierdzenia Jezusa jak: „Ja jestem [prawdziwym] krzewem winnym” (w. 1 i 5), „mój Ojciec jest tym, który uprawia” (w. 1), „wy [jesteście] latoroślami” (w. 5). Natomiast alegoryczny poziom interpretacji, stanowiący niejako aktualizującą rekontekstualizację warstwy pierwszej jest wpleciony w narrację poprzez następujące zabiegi: stwierdzenia „Każdą latorośl, która nie przynosi we Mnie owocu, odcina, a każdą, która przynosi owoc, oczyszcza, aby przynosiła owoc obfitszy” z w. 2 oraz „wy już jesteście czyści” z w. 3, a także konstatacja „kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (w. 5b). Dalsze rozwinięcie treści tego maszalu i teologiczne osadzenie go w mowach pożegnalnych Jezusa następuje w bezpośrednim kontekście następnym (J 15,7-17)<sup>11</sup>. W analizowanym tekście 15,1-11 znajduje się zatem maszal o dwóch poziomach znaczeniowych: przypowieść i jej alegoryzacja, rekontekstualizująca jej przesłanie poprzez odniesienie do sytuacji życiowej uczniów. Przy czym te dwa poziomy są integralnie ze sobą związane tak, że nie da się ich oddzielić. Natomiast na poziomie relacji *tekst-jego domyślny czytelnik* maszal ów odnosi się do sytuacji Kościoła popaschalnego, czyli Kościoła wszystkich wieków. Wersety 7-11 następujące bezpośrednio po maszalu 15,1-6 stanowią uszczegółowiające rozwinięcie ukazujące bardziej precyzyjnie, jakie są konkretne sposoby przebywania uczniów w Jezusie winnym krzewie, mające być źródłem ich pełnej radości.

<sup>9</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1959) 406-407.

<sup>10</sup> Brown, *The Gospel according to John*, 668. Przemawia za tym również okoliczność, że autor Czwartej Ewangelii posłużył się już tym gatunkiem w przypowieści o Jezusie Dobrym Pasterzu (10,1-18).

<sup>11</sup> Brown, *The Gospel according to John*, 679-684.

#### 4. ŹRÓDŁA PEŁNEJ RADOŚCI UCZNIÓW JEZUSA NA PODSTAWIE J 15,1-11

Szukając odpowiedzi na pytanie o motywy prawdziwej radości uczniów Jezusa, które wskazane są w J 15,1-11, należy zauważyć, że w perykopie tej można wyodrębnić trzy jednostki tematyczne<sup>12</sup>, dla których nicią przewodnią i wspólnym mianownikiem jest motyw trwania uczniów w Jezusie. Pierwsza z tych jednostek to wersety 1-5a, których treść jest zamknięta inkluzją „Ja jestem [prawdziwym] krzewem winnym” w wersetach 1a i 5a. Taki zabieg literacki wskazuje, że wszystkie obrazy wykorzystane przez autora w jednostce 1-5a służą ekspozycji tematu trwania uczniów w Jezusie, dlatego też wzdłuż tej głównej linii semantycznej należy je wyjaśniać. Druga jednostka tematyczna, którą można wyodrębnić w 15,1-11 to wersety 5b-8<sup>13</sup>. Jezus wyjaśnia w niej uczniom, jakie są dla nich pozytywne rezultaty trwania w Nim oraz czym może skutkować brak owego trwania. Trzecia jednostka strukturalna, dla której motywem przewodnim jest trwanie w Jezusie to wersety 9-11. Następuje tutaj ważne rozwinięcie tematyki trwania w Jezusie poprzez ukazanie, że w istocie oznacza ono trwanie w Jego miłości (ww. 9-10). Temat ten jest teologicznie pogłębiony w bezpośrednim kontekście następnym 15,12-17.

Trzeba zauważyć, że kolejne stwierdzenia Jezusa na temat trwania uczniów w Nim z ww. 1-10 nabierają dynamicznej intensyfikacji wywołując u czytelnika efekt *crescendo*. W konkludującym wersecie 15,11 Jezus uświadamia uczniom, że właśnie to wszystko, co zawarte jest w Jego nauczaniu o trwaniu w Nim (gr. ταῦτα), ma być źródłem ich prawdziwej radości. Próbując w tym miejscu odpowiedzieć jednym zdaniem na problem badawczy postawiony w tytule tego artykułu, należy stwierdzić, że źródłem prawdziwej radości ucznia (uczniów) Jezusa jest po prostu trwanie/przebywanie w Nim, zjednoczenie z Nim<sup>14</sup>. Zagłębienie się w szczegóły egzegetyczne perykopy 15,1-11 pozwoli nam lepiej zobaczyć, na czym owo trwanie ma polegać.

#### 5. TRWANIE W JEZUSIE WYRAŻONE W OBRAZIE WINNEGO KRZEWU

Jezus określa swoją tożsamość na początku maszalu 15,1-6 w następujący sposób: ἐγὼ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή „Ja jestem prawdziwym krzewem win-

<sup>12</sup> Moloney, *The Gospel of John*, 419.

<sup>13</sup> Tutaj również autor posługuje się paralelizmem dla uformowania inkluzji: „kto trwa w Mnie” (5b) i „jeżeli we Mnie trwać będziecie” (7a).

<sup>14</sup> B. J. Malina i R. L. Rohrbaugh (*Social-Science Commentary on the Gospel of John*, 233-234) słusznie zwracają uwagę, że chodzi tu jednocześnie o trwanie w Jezusie uczniów jako grupy i o osobistą relację każdego z nich z Jezusem.

nym”. Dla czytelnika Ewangelii wg św. Jana wyrażenie ἐγώ εἰμι ma specjalny walor określający tożsamość Jezusa. Występuje ono aż 36 razy w tej Ewangelii, z czego 31 razy sam Jezus odnosi je do siebie<sup>15</sup>. Używając tej formuły autoprezentacji, Jezus mówi, że jest chlebem życia, światłem świata, bramą owiec, dobrym pasterzem, zmartwychwstaniem, drogą, prawdą, życiem oraz – w naszym fragmencie – krzewem winnym. Te metaforyczne określenia wyrażają solidarność i jedność Jezusa z Ojcem, podkreślają Jego rolę w objawianiu Boga ludziom oraz Jego zbawcze posłannictwo<sup>16</sup>. Istotnych treści teologicznych dostarcza intertekstualne odniesienie tego Jezusowego samookreślenia do jego stu czterestu (na 231) wystąpień w LXX, w których użyte jest jako samookreślenie się Boga. Jak wykazaliśmy gdzie indziej, w LXX wyrażenie to należy traktować jako formułę samoobjawieniową Boga, której autorzy Septuaginty używają w czterech przestrzeniach semantycznych:

- 1) Bóg objawia w ten sposób swoją tożsamość – istotę (np. Rdz 28,13.15; Wj 3,14; 6,2.29; Ez 20,5; Ps 81,11);
- 2) funkcją tej formuły jest ugruntowanie i uprawomocnienie słów Boga (np. Wj 20,1.5; Kpł 17 – 21);
- 3) formuła ta wyraża jedność i inność Boga w porównaniu z kimkolwiek i czymkolwiek (np. Iz 45,5.6.18.21.22; 46,9; Oz 13,14; Jl 2,27);
- 4) wyrażenie to służy ukazaniu wartości poznania Boga (np. Ez 28,22.26; 29,6.9; 30,8.19; 32,15)<sup>17</sup>.

Wystąpienia ἐγώ εἰμι w Ewangelii św. Jana idą po linii podstawowego zakresu semantycznego tej formuły w LXX. Jezus, określając siebie w ten sposób, objawia słuchaczom swoją Boską tożsamość. W ustach Jezusa nie jest to bezpośrednia identyfikacja z Bogiem Starego Testamentu, lecz ukazanie, że Jego relacja z Bogiem Ojcem jest absolutnie wyjątkowa. Jednocześnie obrazowe samookreślenia Jezusa jako „brama owiec”, „światło świata”, „chleb życia” itp., uświadamiają czytelnikowi, że ludzki język nie jest w stanie zdefiniować adekwatnie tożsamości Jezusa jako Syna Bożego. Dlatego też należy o niej mówić przy pomocy metaforycznych porównań.

W tej perspektywie należy interpretować wypowiedź Jezusa ἐγώ εἰμι ἢ ἄμπελος ἢ ἀληθινή w 15,1. Całość perykopy J 15,1-11 rozpoczyna się formułą samoobjawieniową, w której Jezus wyraża swoją Boską tożsamość. Jaki rys tej tożsamości jest eksponowany przez związek frazeologiczny ἢ ἄμπελος ἢ ἀληθινή? Występujący po rzeczowniku ἄμπελος przymiotnik ἀληθινή jest tu poprzedzony rodzajnikiem ἢ, przez co wyrazy te tworzą szyk przydawkowy. Taką konstrukcję składniową stosuje się w grece wtedy, gdy użyty przymiotnik ma w szczególny sposób podkreślić jakiś atrybut rzeczownika, do którego się odnosi<sup>18</sup>. Zatem wyrażenie ἐγώ εἰμι ἢ

<sup>15</sup> Zob. J. Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*. Funkcja pneumatologii w chrystopologicznej strukturze czwartej Ewangelii (Series Biblica Paulina 2; Częstochowa 2006) 125.

<sup>16</sup> Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 126-127.

<sup>17</sup> Kręcidło, *Duch Święty i Jezus w Ewangelii świętego Jana*, 128.

<sup>18</sup> Więcej na ten temat D. B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics*. An Exegetical Syntax of the New Testament (Grand Rapids 1996) 306-307.



ἄμπελος ἢ ἀληθινή należy dosłownie przetłumaczyć „ja jestem krzewem winnym, tym prawdziwym”, w znaczeniu „jedynym prawdziwym”<sup>19</sup>. Poprzez zastosowanie takiej konstrukcji składniowej autor uświadamia czytelnikowi, że istnieją również inne winne krzewy, które nie są prawdziwe.

Należy zatem przyrzeć się metaforycznemu użyciu rzeczownika ἄμπελος w kulturze świata śródziemnomorskiego owego czasu. Trzeba mieć świadomość, że krzew winny, a zwłaszcza winne grono, stanowiły bardzo rozpowszechniony motyw zarówno w sztuce żydowskiej, rzymskiej, jak i w sztuce innych narodów zamieszkującej obszary basenu Morza Śródziemnego<sup>20</sup>. Znajdujemy go często na budowach z tamtego czasu, a także na sarkofagach oraz na monetach. W kręgach żydowskich co najmniej od czasów machabejskich winorośl symbolizująca Izrael pojawia się na monetach oraz na frontonach synagog<sup>21</sup>. Winna latorośl ze złota znajdowała się też nad wejściem do odbudowanej przez Heroda Wielkiego Świątyni jerozolimskiej. W wyjaśnianiu genezy metafory winnego krzewu w Ewangelii św. Jana dawni badacze z lubością uciekali się do źródeł gnostyckich i mandejskich (np. W. Bauer, R. Bultmann), twierdząc, że krzew winny był symbolicznym wyrazem orientального mitu o drzewie życia. Co więcej, w literaturze gnostyckiej tamtego czasu oraz w chrześcijańskich apokryfach znajdujemy motyw winnego krzewu w łączności z motywami miłości i radości – czyli tak samo jak w J 15,1-11. Najbardziej wyrazistej paraleli dostarczają tutaj *Ody Salomona*, których powstanie datuje się na okres od I do III wieku ery chrześcijańskiej<sup>22</sup>.

Grecki rzeczownik rodzaju żeńskiego ἄμπελος oznacza całą winorośl, cały krzew winny, tzn. korzenie, szcep i pędy<sup>23</sup>. W mentalności żydowskich mieszkańców Palestyny owego czasu, wychowanych na Starym Testamencie, winorośl była symbolem Izraela<sup>24</sup>. Autor Ps 80 (79),9-12 używa metafory winnego krzewu i latorośli dla ukazania, w jaki sposób ukonstytuował się naród żydowski: „Winorośl przeniosłeś z Egiptu, wyгнаłeś narody i ją zasadziłeś, grunt dla niej przygotowałeś. Wtedy korzenie zapuściła i napełniła całą ziemię. Góry okryły się jej cieniem, a cedry Boże jej gałęziami. Swe latorośle rozpostarła aż do Morza, a pędy swoje aż do Rzeki”. Określenie Jezusa jako prawdziwego krzewu winnego może być tutaj odzwierciedleniem polemiki wczesnego chrześcijaństwa z judaizmem synagogalnym, który uważał siebie za prawdziwy Izrael. Autor Ewangelii Jana może tu także intertekstualnie nawiązywać do nauczania proroków, którzy zarzucali narodowi, że stał się dziką winnicą, tzn. nieprawdziwą. Tekst Jr 2,21 jest bardzo wymowny:

<sup>19</sup> Szerzej omawia to zagadnienie np. G. R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Waco 1987) 271-272.

<sup>20</sup> Tło kulturowe ukazuje kompetentnie np. C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody 2003) II, 990-993.

<sup>21</sup> Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13 – 21)*, 114.

<sup>22</sup> Szerzej: Brown, *The Gospel according to John*, 669.

<sup>23</sup> Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13 – 21)*, 114.

<sup>24</sup> Szeroko zagadnienie to omawia np. Brown, *The Gospel according to John*, 674-676.

„A Ja zasadziłem ciebie jako szlachetną latorośl winną, tylko szczep prawdziwy. Jakże więc zmieniłaś się w dziki krzew, zwyrodniała latorośl?”

W księgach Starego Testamentu częściej niż motyw winnego krzewu znaleźć można motyw całej winnicy<sup>25</sup>. Czasami jest ona symbolem obfitości (np. Iz 27,2-6); tę semantykę podejmują apokryfy ukazujące obfitość czasów mesjańskich. Częściej jednak w tekstach ST, winnica symbolizuje bezproduktywność i dewastację narodu izraelskiego, który swoim postępowaniem sprzeniewierza się Jahwe (np. Jr 5,10; 12,10-11). Nowotestamentowa tradycja synoptyczna kilkakrotnie nawiązuje do motywu winnicy (np. Mk 12,1-11 i par. gdzie jest wyraźne intertekstualne odniesienie do Iz 5,1-7; Mt 21,28-32 [przypowieść o robotnikach winnicy]; Łk 13,6-9 [drzewo figowe zasadzone w winnicy]). Należy zauważyć, że w ST rozróżnienie pomiędzy winnicą a winnym krzewem nie jest ostre, autorzy często stosują te obrazy zamiennie (np. Ps 80,9.13). Ograniczając się jednak nawet tylko do tekstów ST, w których mamy do czynienia z symbolicznym użyciem winnego krzewu (np. Oz 10,1; 14,8; Jr 6,9; Ez 15,1-6; 17,5-10; 19,10-14, Ps 80,9nn), teksty święte biblijnego Izraela dostarczają licznych intertekstualnych odniesień, które pozwalają komentatorom bez większych trudności wnioskować o znaczeniu tej metafory w J 15,1-11.

Warto także nadmienić, że w literaturze apokryficznej tamtego czasu motyw winnego krzewu pojawia się w kontekście oczekiwań mesjańskich. Na przykład w etiopskiej Księdze Henocha (*HenEt* 10,19) znajduje się zapowiedź, że w czasach mesjańskich winorośl, która zostanie zasadzona wyda obfity owoc. Natomiast w syryjskiej Apokalipsie Barucha (*ApBaSyr* 29,5) czytamy, że z jednego winnego krzewu wyrosnie 1000 latorośli, a każde winne grono liczyć będzie 1000 jagód, jedno zaś małe winogrono wyda kor (230 lub 393 litrów) wina<sup>26</sup>.

Na podstawie przedstawionych tu syntetycznie informacji, można wyciągać wnioski o zakresie znaczeniowym użytej przez Jezusa metafory winnego krzewu. Z pewnością, co wynika już z cech gatunkowych J 15,1-11 jako maszału, nie należy się tutaj ograniczać do jednego poziomu znaczeniowego<sup>27</sup>. Dla większości ludzi tamtego czasu wychowanych w kulturze basenu Morza Śródziemnego motyw winnego krzewu kojarzył się z drzewem życia<sup>28</sup>. Zatem Jezus, mówiąc o sobie, że jest „prawdziwym krzewem winnym”, komunikuje wszystkim, że jest źródłem życia. Zachęca w ten sposób, by czerpać z Niego życie.

<sup>25</sup> Więcej w: Keener, *The Gospel of John*, 991-993.

<sup>26</sup> Na ten temat Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13 – 21)*, s. 114.

<sup>27</sup> Warto byłoby spojrzeć również na motyw winnego krzewu w kontekście tradycji mądrościowej Starego Testamentu. Zob. zwłaszcza Syr 24,17-22: „Jak szczep winny wypuściłam pełne kraszy latorośle, a kwiaty moje wydają owoc sławy i bogactwa. Przyjdźcie do mnie, którzy mnie pragniecie, nasyćcie się moimi owocami (...). Kto mi jest posłuszny, nie dozna wstydu, a którzy ze mną działają, nie zgrzeszą”.

<sup>28</sup> Brown, *The Gospel according to John*, 669-672 przytacza także podawane przez egzegetów teksty paralelne z literatury gnostyckiej i mandejskiej.

Odbiorcy tych słów Jezusa są również bardzo czytelnie zdefiniowani w tej metaforze: ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος, ὑμεῖς τὰ κλήματα „Ja jestem krzewem winnym, wy [jesteście] latoroślami” (15,5a). Jezus wyraźnie prowadzi tu uczniów, a autor czytelników Ewangelii ku przekonaniu, że tylko ten może mieć życie w sobie, kto jest złączony z Nim jak latorośle z winnym krzewem<sup>29</sup>. Ten, kto nie ma z Nim wspólnego krwioobiegu (te same soki w krzewie i w latoroślach), nie może mieć w sobie życia. Jest to łączność ontyczna, ta sama natura pnia i latorośli. Świadomość takiej życiodajnej łączności z Jezusem ma być dla uczniów źródłem ich prawdziwej/pełnej radości.

Drugi poziom znaczeniowy metafory winnego krzewu w J 15,1-11 odwołuje się do jej znaczenia zakodowanego w umysłach Żydów tamtego czasu, dla których winny krzew był symbolem narodu, do którego przynależeli. Wprawdzie w ST nie znajdujemy tekstu, który wyraźnie określałby członków narodu Bożego wybrania jako latorośle winnego krzewu, to jednak metafora ta niewątpliwie ma ukazać Jezusa jako nowy, prawdziwy Izrael, tzn. nowy wyznacznik ich tożsamości. Już nie przynależność do narodu Bożego wybrania definiuje tożsamość uczniów, lecz ontyczne wszczępienie w Jezusa Chrystusa, który jest prawdziwym krzewem winnym. Należy tutaj cały czas mieć na uwadze, że adresatami tej wypowiedzi (mowy pożegnalne to „prywatne” nauczanie Jezusa skierowane do uczniów w Wieczerniku) nie są wszyscy członkowie narodu żydowskiego, ale ci z nich, którzy przyjęli wiarę w Jezusa i stali się przez to Jego uczniami. To nie przynależność narodowa, ale sam Jezus, w którego wierzą, wyznacza ich tożsamość (w tym aspekcie teologia Czwartej Ewangelii koresponduje bardzo dobrze z nauką Pawła Apostoła na ten temat – głowa i członki ciała). Na tym poziomie znaczeniowym należy stwierdzić, że źródłem prawdziwej radości uczniów Jezusa ma być to, iż wszczępienie w Niego nadaje im nową tożsamość, całkowitą przynależność do Niego, zjednoczenie z Nim, trwanie w Nim.

Trzeci, dopełniający poziom znaczeniowy wynika z faktu pojawiania się motywu winnego krzewu w literaturze tamtego czasu w kontekście oczekiwań mesjańskich. Wszczępienie uczniów w Mesjasza Jezusa ma w nich skutkować obfitością Bożych darów. Trzeba tu od razu nadmienić – do wątku tego szerzej powrócimy poniżej – że wszczępienie uczniów w winny krzew, którym jest Jezus nie ma służyć li tylko im samym, ale ma ich uzdolnić do tego, by przynosili obfite owoce w pracy misyjnej, takie jest wyraźne ukierunkowanie argumentacji Jezusa w J 15,1-11: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (15,5). Źródłem radości uczniów ma być również to, że ich zjednoczenie z Jezusem Mesjaszem skutkuje obfitymi owocami w pracy misyjnej.

Nie bez racji są też egzegeci, którzy sugerują jeszcze jeden odcień znaczeniowy metafory Jezusa jako winnego krzewu, mianowicie symbolikę eucharystyczną<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Beasley-Murray, *John*, 273.

<sup>30</sup> Argumenty za i przeciw podaje np. Brown, *The Gospel according to John*, 672-674.

Intuicje takie są uzasadnione, gdyż autor Ewangelii wg św. Jana nieustannie zaprasza czytelnika w trakcie narracji do skojarzeń na poziomie symbolicznym. Wielość symbolicznych skojarzeń w analizowanej perykopie jest tego doskonałym przykładem. Podstawą do wnioskowania w tym kierunku jest świadomość, że winny krzew funkcjonował w tamtej kulturze jako symbol drzewa życia. Ważne powiązanie winnego krzewu z Eucharystią daje również tradycja synoptyczna, z której dowiadujemy się, że Jezus podczas ostatniej wieczerzy określił zawartość kielicha z winem, który podawał uczniom jako „owoc winnego krzewu” (zob. Mk 14,25; Mt 26,29). Zjednoczenie eucharystyczne uczniów z Jezusem ma być tak mocne jak wszczepienie latorośli w winny krzew: latorośle karmione są życiodajnymi sokami krzewu, stąd czerpią życie i pełną radość. A zatem na poziomie symbolicznym uprawnione jest dopatrywanie się w metaforze winnego krzewu i latorośli symboliki eucharystycznej, podobnie jak chleb w Ewangelii Jana symbolizuje Eucharystię (zwłaszcza rozdziały 6 i 21), a woda jest symbolem chrztu (zwłaszcza J 3).

## 6. SPRAWCZE DZIAŁANIE OJCA I OCZYSZCZAJĄCE SŁOWO JEZUSA (15,1-5A)

W maszalu o winnym krzewie znajduje bardzo mocne odzwierciedlenie Janowa teologia o sprawczości Ojca w misji Jezusa<sup>31</sup>. Krzew winny nie istnieje samoistnie, lecz jest otoczony opieką przez Ojca, który przedstawiony jest tutaj jako uprawiający winny krzew, czyli ogrodnik (dosłownie, rolnik) ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστίν (15,1b)<sup>32</sup>. Wpisuje się to bardzo mocno w teologię Janową, według której Ojciec jest Posyłającym (ὁ πέμψας) Jezusa, a wszystko, co On mówi i czyni, wynika z bycia posłanym przez Ojca. To Ojciec troszczy się o winny krzew i jego latorośle i On ostatecznie (a nie Jezus) ponosi odpowiedzialność za wydanie przez siebie owoców. Działanie Ojca jest tu opisane przy użyciu metaforycznego języka odwołującego się do wiedzy czytelników na temat pielęgnacji winnicy, polegającej między innymi na obcinaniu niektórych latorośli/pędów (gr. κλῆμα) na winnym krzewie po to, by inne mogły otrzymać więcej życiodajnych soków i w konsekwencji wydać większy plon. Odcina się latorośle, które nie rokują wydania wystarczającego plonu. W maszalu 15,1-6 Ojciec obcina każdą latorośl, która nie przynosi owocu w Jezusie (15,2)<sup>33</sup>. Tożsamość owych odciętych latorośli można rozumieć na dwóch poziomach. W pierwotnym znaczeniu to Żydzi, którzy nie przyjęli wiary w Jezusa (por. Rz 11,17). Na poziomie zaś czytelnika Ewangelii to ci, których spo-

<sup>31</sup> Zob. Beasley-Murray, *John*, 271-273.

<sup>32</sup> Brown, *The Gospel according to John*, 660.

<sup>33</sup> Szerzej: Keener, *The Gospel of John*, 996-997.

sób życia nie zgadza się z zasadami tej wiary<sup>34</sup>. Dlatego też nie przynoszą owoców i muszą być odcięci od winnego krzewu<sup>35</sup>. Latorośl odcięta przez ogrodnika/Ojca od winnego krzewu umiera, gdyż jest pozbawiona życiodajnych soków i oczywiście nie jest zdolna przynieść żadnego owocu<sup>36</sup>. Zatem Jezus jest życiodajnym winnym krzewem, ale to Ojciec daje wzrost latoroślom i decyduje o odcięciu jednych oraz pozostawieniu innych po to, by przyniosły obfitszy owoc. Ci zatem, którzy poprzez wiarę w Jezusa są wszczepieni w krwioobieg życia, powinni prawdziwie się radować, gdyż Bóg Ojciec otacza ich szczególną troską.

Intrygujące są tutaj słowa Jezusa adresowane do uczniów: ἦδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν „Wy już jesteście czysti dzięki słowu, które wypowiedziałem do was” (15,3). Oznacza to, że proces oczyszczania uczniów rozpoczął się w chwili przyjęcia z wiarą słowa Jezusa jako Tego, który został posłany przez Ojca i jest Jego reprezentantem. A zatem słowo Jezusa samo w sobie ma dla uczniów wartość oczyszczającą i sprawia, że przyjęte z wiarą zabezpiecza ich przed utratą życiodajnych soków, gdy Ojciec będzie oczyszczał winny krzew. Bycie oczyszczanym przez słowa Jezusa powinno być kolejnym powodem radości uczniów. Wezwanie Jezusa μέννατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν „Trwajcie we Mnie, a Ja w was” (15,4a) uzmysławia jednak uczniom, że trwanie jest wzajemną relacją i nie jest dane raz na zawsze. Uczniowie muszą nieustannie trwać w Nim po to, by On mógł trwać w nich<sup>37</sup>. Wymiana życiodajnych soków musi nieustannie trwać, gdyż to jest koniecznym warunkiem ich utrzymania się przy życiu i wydawania owocu: „Podobnie jak latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie – jeżeli nie trwa w winnym krzewie – tak samo i wy, jeżeli we Mnie trwać nie będziecie” (15,4b). Przebywanie w Jezusie jest warunkiem *sine qua non* wszelkiego owocowania<sup>38</sup>. Owocowanie latorośli nie oznacza tu posiadanie przez nie wewnętrznego życia, ale wypełnienie celu swojego istnienia – latorośle żyją po to, by przynieść owoc. Jeżeli nie przynoszą owocu są bezużyteczne, niejako marnują życiodajne soki czerpane z winnego krzewu. Owocowanie jest tutaj metaforą skutecznego apostołstwa.

## 7. SKUTKI TRWANIA I NIE-TRWANIA W JEZUSIE (15,5B-8)

W monologu Jezusa w wersetach 5b-8 przedstawione są pozytywne skutki trwania w Jezusie oraz los tych, którzy w Nim nie trwają. Motyw trwania jest tu

<sup>34</sup> Mędala, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13 – 21)*, s. 115.

<sup>35</sup> Na ten temat Brown, *The Gospel according to John*, s. 675.

<sup>36</sup> Keener, *The Gospel of John*, 997-998.

<sup>37</sup> Zawarta jest tu również przestroga przed utratą relacji z Jezusem. Malina – Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, 234.

<sup>38</sup> Moloney, *The Gospel of John*, s. 420.

rozwinęty w matrycy dualizmu, charakterystycznego dla Czwartej Ewangelii. Czytelnik poznaje korzyści dla tych, którzy trwają w Jezusie oraz dramat tych, którzy nie trwają w Nim<sup>39</sup>. Z punktu widzenia domyślnego odbiorcy jest to zaproszenie do dokonania jedyne właściwego wyboru – przyjęcia z wiarą Jezusa jako posłanego przez Ojca Zbawiciela świata. W poprzednich wersetach nacisk położony był na wewnętrzne zjednoczenie uczniów z Jezusem. Obecnie ukazane jest, czym ma to skutkować w życiu uczniów. Trwanie w Jezusie nie jest celem samym w sobie, lecz jest niezbędnym warunkiem przynoszenia przez uczniów owocu<sup>40</sup>. Jezus przypomina im: *χωρίς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν* „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (15,5b). Tylko trwanie uczniów w Jezusie, a Jezusa – w nich pozwala im przynosić owoce. Losem latorośli, które nie przynoszą owoców jest odcięcie od winnego krzewu, uschnięcie i spalenie w ogniu<sup>41</sup>. A zatem mamy tutaj antytetycznie zestawione życie i śmierć. Śmierć jest antytezą życia, konsekwencją braku trwania w Jezusie oraz rezultatem własnych życiowych wyborów ucznia. W ostatnim zdaniu tej jednostki (w. 8) wybrzmiewa wezwanie Jezusa, by słuchacze/czytelnicy stawali się Jego uczniami. Dokonuje się to przez trwanie w nich Jego słowa (w. 7) przyjętego z wiarą. Rezultatem trwania w Nim jest stawanie się coraz bardziej Jego uczniami i przynoszenie owoców w działalności apostołskiej. Trwanie w Jezusie i przynoszenie owocu są dwoma sposobami oddawania Ojcu chwały. To zaś stanowi właściwy i ostateczny sens życia uczniów.

## 8. TRWANIE W MIŁOŚCI I ZACHOWYWANIE PRZYKAZAŃ ŹRÓDŁEM RADOŚCI UCZNIÓW (15,9-11)

Ostatnia jednostka strukturalna perykopy J 15,1-11 eksponuje temat jedności Jezusa z Ojcem, która powinna być wzorem dla trwania uczniów w Jezusie. Spiowem tej relacji jest miłość. Zastosowany tutaj czasownik *ἀγαπάω* ma formę gramatyczną aorystu (*ἠγάπησεν*). Występuje on tu w funkcji *aoristus complexivus*, wskazując na miłość wieczną i doskonałą<sup>42</sup>. Jest to miłość jedyna w swoim rodzaju, jaka może istnieć jedynie pomiędzy Bogiem Ojcem i Synem Bożym. Miłość Ojca do Jezusa jest zarazem źródłem Jego miłości do uczniów<sup>43</sup>. Istotą relacji uczniów z Jezusem ma być trwanie w Jego miłości (15,9), owo trwanie uczniów w miłości

<sup>39</sup> Wersety te kompetentnie wyjaśnia np. Brown, *The Gospel according to John*, 679-680.

<sup>40</sup> Brown, *The Gospel according to John*, 680.

<sup>41</sup> Malina – Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, 234.

<sup>42</sup> Mędała, *Ewangelia według świętego Jana (rozdziały 13 – 21)*, 117.

<sup>43</sup> Moloney, *The Gospel of John*, 420.



jest uczestnictwem w miłosnej relacji Ojca i Syna<sup>44</sup>. Jezus kieruje do nich zaproszenie, by włączyli się w ów krwioobieg miłości. Trwanie Jezusa w miłości Ojca realizuje się poprzez zachowywanie Jego przykazań<sup>45</sup>. Zachowywanie przez Jezusa przykazań Ojca wyraża się w pełnieniu we wszystkim Jego woli, czyli w dokonywanych przez Niego zbawczych czynach. Warunkiem zaś trwania uczniów w miłości Jezusa do nich jest pełnienie Jego przykazań<sup>46</sup>: „Jeśli będziecie zachowywać Moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej” (15,10a). Uczniowie mają swoim życiem odwzorowywać w relacji z Jezusem relację odwiecznej miłości między Bogiem Ojcem i Synem Bożym.

W podsumowującym zdaniu: Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ἦ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῆ „To wam powiedziałem, aby radość Moja w was była i aby radość wasza była pełna” należy zwrócić uwagę na stronę bierną tej wypowiedzi. Jezus nie mówi uczniom „żebyście mieli radość”, lecz „aby wasza radość była”. To zakłada, że źródło radości uczniów nie jest w nich samych, ale jest darem, konsekwencją przynależności do Jezusa. Radość przede wszystkim jest w Jezusie. Prawdziwa radość uczniów to Jego radość (ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ). Nie chodzi tutaj o jakąkolwiek radość, ale o Jezusową radość, która w naturalny sposób staje się ich udziałem na miarę tego, jak głęboko są w Niego wszczepieni.

## PODSUMOWANIE

W perykopie J 15,1-11 widać wyraźny rozwój Jezusowego nauczania o trwaniu uczniów w Nim. Najpierw autor posłużył się metaforą winnego krzewu, by dzięki temu wyrazistemu obrazowi ukazać konieczność trwania uczniów w Jezusie. Ukazuje on, że antytezą tego trwania nie jest po prostu trwanie w innym stanie, lecz śmierć wyrażona symbolicznie przez odcięcie latorośli od winnego krzewu, jej wyschnięcie i spalenie. Brak trwania w Jezusie, drzewie życia, oznacza po prostu antytezę życia, czyli śmierć. Tylko trwanie uczniów w Jezusie sprawi, że będą przynosić owoce, tzn. ich działalność apostolska będzie skuteczna. Następnie autor wyjaśnia, że treścią trwania uczniów w Jezusie jest miłość. Trwanie uczniów w Jezusie oznacza trwanie w relacji miłości, która łączy Go z Ojcem. Na końcu zaś Jezus wyjaśnia, że trwanie w Jego miłości uczniowie osiągają poprzez zachowywanie Jego przykazań: „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej” (15,10). Konkludując należy powiedzieć, że źródłem prawdziwej radości ucznia Jezusa jest trwanie w Jego miłości, które jest uczestnictwem w relacji miłości Ojca i Syna i realizuje się w zachowywaniu Bożych przykazań.

<sup>44</sup> Beasley-Murray, *John*, 273.

<sup>45</sup> Szerzej: Beasley-Murray, *John*, 273.

<sup>46</sup> Keener, *The Gospel of John*, 1003.



DOROTA MUSZYTOWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## RADOŚĆ Z POJEDNANIA W 2 LIŚCIE DO KORYNTIAN

---

THE JOY OF RECONCILIATION IN 2 CORINTHIANS

**SUMMARY:** In 2 Corinthians we find repeatedly occurring vocabulary related to joy (forms associated to *χαρά* and *χαίρω*). This article focuses especially on the rhetoric of joy. First we pay attention to the context of Corinthian correspondence. It allows us to distinguish in 2 Corinthians a letter of reconciliation. In its original framework the letter included many statements of joy. Their rhetoric was conditioned by the situation of conflict between the sender and the recipients. In this situation joy is linked to faith and unity. Joy is shown here as an important element unifying believers. It is opposite to sadness. It has activating function and compels recipients to change their behavior. In the next part of the article we noted that the expressions of joy in the canonical 2 Corinthians are linked to Paul's argumentation on apostolic vocation. Therefore, their rhetoric has a universal dimension, and exceeds the particular problem of misunderstanding between the Apostle and the community. The theme of joy is part of positive Paul's argumentation (*probatio*), which explains the essence of being an apostle. References to joy in this context are inartificial proofs, and belong to the argumentation of *pathos*. They carry strong emotional charge. It is especially important to emphasize the joy of reconciliation, because it disposes recipients to reassess their thinking, and to change their behavior, which should be focused on building unity, because it is an expression of communion with God.

**KEYWORDS:** 2 Corinthians, rhetoric of joy, letter of reconciliation, faith, unity

**SŁOWA KLUCZE:** 2 List do Koryntian, retoryka radości, list pojednawczy, wiara, jedność

Dominujący w 2 Liście do Koryntian apologetyczno-polemiczny ton wypowiedzi, wynikający przede wszystkim z kontekstu tego utworu sprawia, że trudno jest list ten wiązać z tematyką radości, bo nie wysuwa się ona na pierwszy plan podczas jego lektury. Jednakże słownictwo związane z radością występuje w tym piśmie wiele razy i znajdujemy je w różnych miejscach kanonicznego tekstu 2 Kor: ośmiokrotnie w formach pochodzących od czasownika *χαίρω* (2, 3; 6, 10; 7, 7.9.13.16; 13, 9.11) oraz pięciokrotnie jako rzeczownik *χαρά* (1, 24; 2, 3; 7, 4.13; 8, 2). W strukturze retorycznej 2 Kor wystąpienia te w znacznej części nie przynależą do kluczowych miejsc argumentacji, nie oznacza to jednak, że nie odgrywają w niej żadnej funkcji. Są podporządkowane głównemu jej celowi – uwierzytelnieniu autorytetu apostołskiego etosu. Wykorzystanie analizy epistolarnej pozwala nam

natomiast dostrzec, że prawie wszystkie wystąpienia słownictwa wyrażającego radość wiążą się z listem o charakterze pojednawczym, nazywanym często przez komentatorów „listem radości”<sup>1</sup>, który w procesie redakcyjnym uległ dekompozycji. W niniejszym opracowaniu chcemy przyjrzeć się poruszonej przez Apostoła tematyce radości zarówno w jej pierwotnym, sytuacyjnym kontekście, jak i w kontekście retorycznej argumentacji tego listu.

## 1. KONTEKST EPISTOLARNY LISTU POJEDNAWCZEGO

Literacka analiza z zastosowaniem kryteriów adekwatnych dla starożytnej epistolografii pozwala na wydzielenie w kanonicznym Drugim Liście do Koryntian kilku, różnego typu listów, takich jak: listy apologetyczne, doradcze, list rekomendacyjny i list pojednawczy<sup>2</sup>. Cechy charakterystyczne dla tego ostatniego da się zauważyć w kilku fragmentach (1,8-2,13; 7,5-16 i 13,11-13), które najprawdopodobniej pierwotnie stanowiły spójną całość<sup>3</sup>. Kompozycja tego domniemanego listu jest prosta i przejrzysta. W pierwszej części (1,8-2,13) Apostoł najpierw dzielił się z Koryntianami swoimi doświadczeniami, pisząc im o cierpieniach i trudach, jakich doznał podczas głoszenia Ewangelii w Azji i Macedonii. Następnie wyjaśnił adresatom swoje postępowanie wobec nich, podając rzeczywiste powody, z jakich zmienił swoje wcześniejsze plany i nie przybył z zapowiadaną wizytą. Wyjaśnił postawę swej surowości, którą im okazał oraz przypomniał im o Bożym mandacie swojego posłannictwa, który dla Apostoła był podstawą działania i postępowania wobec nich. Następnie Paweł wezwał Koryntian do wybaczenia i okazania miłości komuś, kto zawinił zarówno wobec Apostoła, jak i wobec wspólnoty. W drugiej części (7, 5-16) zaś Paweł napisał o swojej wielkiej radości z powodu przemiany, jaka się dokonała w adresatach. Okazali oni swoim postępowaniem, że pragną trwać w jedności z Apostołem i go wspierać,

<sup>1</sup> Por. G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes* (Heidelberg 1961) 32.

<sup>2</sup> Więcej na temat możliwych listów, składających się na kanoniczną wersję 2 Kor, wyróżnionych zgodnie z teoriami starożytnej epistolografii, zob. np. D. Muszytowska, *Apostoł Chrystusa Jezusa. Obraz apostoła w 2 Kor w świetle analizy epistolarnej i retorycznej* (Warszawa 2009) 30-36.

<sup>3</sup> Nie ma zgody, co do tego, kiedy ów list miałby być wysłany. Najczęściej sugeruje się, że jest to pismo wysłane latem 56 r. już po tzw. „surowym” liście, który bezpośrednio był odpowiedzią Apostoła na wystąpienie jego przeciwników w Koryncie. List pojednawczy byłby więc dalszą częścią korespondencji związanej z konkretnym konfliktem, zazwyczaj jednak różnionym od działalności oponentów Pawłowych, w wyniku której powstał wielki list apologetyczny z 10, 1 – 13, 10. M. J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids 2005) 103-104.

o czym Paweł dowiedział się od Tytusa, który do niego dołączył w Macedonii. W zakończeniu (13, 11-13) natomiast Paweł wezwał Koryntian do radowania się, do wzajemnego wspierania się, do zachowywania jedności i pokoju.

Z treści tych fragmentów wynika, że powodem powstania takiego listu mógł być konflikt pomiędzy Koryntianami lub niektórymi spośród nich a Pawłem. Nie znamy jednak dokładnie etiologii tego nieporozumienia, powody nie zostały szczegółowo przedstawione. Być może dlatego, że zarówno dla nadawcy, jak i odbiorców tego listu powody konfliktu były oczywiste. Sposób składanych w liście wyjaśnień sugeruje, że to Apostoł był osobą pokrzywdzoną w tym konflikcie. Został o coś niesłusznie oskarżony, najprawdopodobniej w wyniku niezrozumienia sposobów swego postępowania<sup>4</sup>. Możemy się domyślać na podstawie słów Pawła, że wśród tych zarzutów wobec niego znalazły się oskarżenia o nieprawdopodobność oraz że podważano jego apostołski autorytet i posłannictwo. Z bardzo osobistego tonu wypowiedzi, który dominuje w tych fragmentach, można wnioskować, że dla Pawła sytuacja tak zdecydowanych nieporozumień z Koryntianami była bolesnym doświadczeniem i że bardzo zależało mu na tym, aby sytuacja ta zakończyła się pojednaniem i zgodą. Zdawał sobie sprawę z tego, że utrzymująca się sytuacja konfliktu i nieposłuszeństwa stanowiła rzeczywiste zagrożenie dla wiary Koryntian. List wskazuje jednak także, że impas nieporozumienia we wzajemnych relacjach Apostoła i wiernych z Koryntu został już przełamany. Szczególną rolę odegrał w tej sytuacji wysłany przez Pawła do Koryntu Tytus, którego misja wykraczała poza zwykłe dostarczenie Koryntianom listu<sup>5</sup>. Apostoł napisał ten list już po otrzymaniu od Tytusa pomyślnych wieści z Koryntu, podczas ich spotkania w Macedonii, o czym sam nadmieniał w dalszej części listu. Ów nowy kontekst pozwalał Pawłowi wyrazić radość ze zmiany sytuacji oraz nadzieję na pełne pojednanie i trwanie w jedności z wiernymi w Koryncie, którzy rozumiejąc swoją winę, również dążyli do zgody<sup>6</sup>.

Treść powyżej wymienionych fragmentów 2 Kor jest jak najbardziej adekwatna do tego, co według starożytnych teoretyków epistolografii miało charakteryzować listy zgody lub listy pojednawcze<sup>7</sup>. Wysyłano je bowiem w sytuacjach konfliktowych, kiedy dążono do ich rozwiązania. Listy takie mogły mieć zarówno charakter korespondencji oficjalnej, jak i prywatnej, familiarnej. W odróżnieniu od typowych oficjalnych wstępnych listów koncyliacyjnych, które zazwyczaj były wystosowywane przez osoby trzecie, starające się pogodzić zwaśnione strony lub

<sup>4</sup> L. Belleville, „A Letter of Apologetic Self-Commendation: 2 Cor. 1:8 - 7:16”, *NovT* 31 (1989) 142.

<sup>5</sup> M. M. Mitchell, „New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus”, *JBL* 111 (1992) 662.

<sup>6</sup> Por. J. Lambrecht, *Second Corinthians* (Collegeville 1999) 134.

<sup>7</sup> W teorii Pseudo-Demetriusza znajdujemy kategorie listu zgody (*Typoi epistolikoi* 5), zaś w późniejszej, Pseudo-Libanusza – listu pojednawczego (*Epistolimaioi charakteres* 25).

polubownie rozwiązać konflikt, listy zgody były pisane przez stronę zaangażowaną w sytuację sporną. Po pierwsze, głównym ich celem było przekazanie zaangażowanej w konflikt stronie przeciwnej, istotnych z punktu widzenia nadawcy wyjaśnień, dotyczących okoliczności i motywów, które stały się powodem zaistniałego sporu. Po drugie zaś, listy takie pozwalały na wyrażenie pragnienia zgody, a słowa nadziei na pojednanie często wiązano ze słowami przeprosin lub prośby o przebaczenie<sup>8</sup>.

To właśnie w tym apostołskim liście, który stał się integralną częścią kanonicznego tekstu 2 Kor, znajdujemy najwięcej wyrażen związanych z radością. Jak w tej sytuacji Paweł rozumiał radość i co było jej prawdziwym powodem? Jak zauważyliśmy powyżej, związane z nadzieją na zgodę wypowiedzianie swojej radości przez nadawcę jest cechą charakterystyczną w listach pojednawczych, jednak tak duże nagromadzenie słownictwa związanego z radością, z jakim się tutaj spotykamy, trudno uznać tylko za efekt epistolarnej konwencji. Oczywiście zasadnym jest wniosek, że świadczyć to może o intensywności przeżywanej przez Pawła radości, która była adekwatna do wcześniej doznawanego bólu i lęku o Koryntian. Warto jednak zauważyć, że to zdecydowane połączenie wyrażanej przez Apostoła radości z doświadczeniem pojednania niesie ze sobą dodatkowo istotną wartość.

## 2. TEMATYKA RADOŚCI W LIŚCIE POJEDNAWCZYM Z 2 KOR

Wyrażenia dotyczące radości w liście pojednawczym tworzą charakterystyczną sekwencję, która uwidacznia się, kiedy zestawimy ze sobą po kolei wszystkie jego zdekomponowane fragmenty. Wypowiedzi te przeplatają się, eksponując konkretne aspekty radości, dla których tłem jest sytuacja pojednania. Tworzą w ten sposób paralelne zestawienia: w jednym z nich dominuje temat jedności i wzajemności w doświadczeniu radości, natomiast w drugim mowa jest o radości w odniesieniu do smutku i chluby. Ostatnie natomiast wyrażenie, będące końcowym wezwaniem do radości w zakończeniu listu, można uznać za zamykające całą sekwencję.

Schematycznie można to ująć w następujący sposób:

---

<sup>8</sup> Por. np. A. J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanata 1988) 30-41 (Ps-Dem.) i 68-81 (Ps-Lib.); P.-L. Malosse, *Lettres pour toutes circonstances. Les traités épistolaires du Pseudo-Libanios et du Pseudo-Démétrios de Phalère*. Introduction, traduction et commentaire (Paris 2004) 22-25.67-68.102-105.



	Radość wzajemna	Radość a smutek	
I	1,24: apostoł jest współpracownikiem radości Koryntian	2,2: jeśli apostoł jest powodem zasmucenia Koryntian, to jak odwzajemnią się mu oni radością 2,3: jeśli apostoł nie zareagowałby surowo na postawę Koryntian, to w rezultacie musiałyby się smuć zamiast radować	II
III	2,3: radość apostoła jest też radością Koryntian	7,7: powodem radości dla apostoła jest nawrócenie Koryntian 7,9: apostoł raduje się, że Koryntianie zostali przez niego zasmuceni, bo skłoniło ich to do zmiany 7,16: radością apostoła jest to, że może on zaufać Koryntianom i być pewnym ich przemiany, która dla apostoła może być przedmiotem dumy	IV
	13,11: wezwanie do radości		

W kontekście listu pojednawczego adresatami wypowiedzi z 1,24: „je-steśmy współpracownikami waszej radości” (συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν) są wierni Kościoła w Koryncie. Wyrażenie to nie pojawia się w liście pojednawczym na samym początku. Odnosi się do wcześniejszych słów o doświadczanym przez Apostoła cierpieniu i udrękach, znoszonych także i dla Koryntian i jest częścią odpowiedzi Apostoła na zarzuty wobec niego, że swoim postępowaniem sprawia Koryntianom smutek<sup>9</sup>. Współbrzmi to także z wcześniejszymi słowami o wzajemnej chlubie, która ma być ich udziałem

<sup>9</sup> To czy wstępne dziękczynienie z kanonicznego 2 Kor należałoby traktować jako pochodzące z listu pojednawczego nie jest oczywiste. Większość egzegetów opowiada się za takim rozwiązaniem, ponieważ treść listu pojednawczego zdecydowanie koresponduje z treściami dziękczynienia. Epistolarnie dziękczynienie często pełniło także funkcję tematycznego wprowadzenia w meritum listu,

w Dzień Pański (1, 14). Radość, o której mówi tu Paweł, w pierwszej kolejności można więc rozumieć jako radość z pełni chrześcijańskiego życia, radość wynikającą z wiary w Jezusa Chrystusa, dającą nadzieję na pełne z Nim zjednoczenie<sup>10</sup>. Trzeba jednakże zwrócić uwagę, że niniejsze zdanie „jesteśmy współpracownikami radości” stanowi drugi człon antytetycznego zestawienia, wprowadzonego przez gramatyczną konstrukcję „nie...ale” (οὐχ...ἀλλά). Mamy tu do czynienia z paralelizmem, gdzie rzeczownik radość (χαρά) jest perswazyjnym zwornikiem całej wypowiedzi.

A: nie rządzymy  
οὐχ ὅτι κυριεύομεν

B: waszą wiarą  
ὑμῶν τῆς πίστεως

A': ale jesteśmy współpracownikami waszej **radości**  
συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρῆς ὑμῶν

B': bo w wierze trwacie  
τῇ γὰρ πίστει ἐστήκατε

Jak pokazuje paralelna konstrukcja tej wypowiedzi, użyty tu termin radość (χαρά) należy odnieść i do przedmiotu, czyli do wiary, i do działania, czyli panowania i współpracy oraz do podmiotu, którym są w tym wypadku i Apostoł, i Koryntianie. W każdym z tych odniesień odsłania się inny aspekt radości.

Odnosząc się do tego, co jest przedmiotem radości, nie można nie zauważyć, że w obydwu częściach tego paralelizmu mamy odwołania do wiary. Takie zestawienie wiary i radości pozwala apostołowi wskazać, że są to rzeczywistości nierozzerwalne. Emfaza ta może świadczyć o przekonaniu nadawcy, że adresaci jego listu w niedostateczny sposób dostrzegali, że będąc obdarowani wiarą, mają powód do szczęścia. Wykazując tę prostą zależność pomiędzy wiarą i radością, apostoł zwraca uwagę na to, że przedmiotem radości jest wiara. Będąc zaś pochodzącą od Boga łaską, wiara jest nie tylko powodem, ale i źródłem radości.

Analizując radość w relacji „działanie”, widzimy przeciwstawione tu sobie dwie czynności: panowanie (κυριεύομεν) i współpracę (συνεργοί ἐσμεν). Obydwie wyrażone są w liczbie mnogiej, co można uznać za epistolarną formę „my” lub też przyjąć, że Paweł nie ma tu na myśli tylko swojego działania. Współpracuje on przede wszystkim z Bogiem, z mandatu którego wykonuje swoje posłannictwo, o czym przypominał Koryntianom już wcześniej pisząc, że postępował wobec nich według Bożej łaski (1,12). Ponieważ nie mówi z imienia o swoich współpracownikach, ani wcześniej, ani w tym miejscu, to raczej nie chodzi o Tytusa, o którym jest mowa w liście dopiero później. Za współpracowników Apostoła w drugiej kolejności więc, należy uznać samych Koryntian<sup>11</sup>. Ujawnia się tu głęboka świadomość Pawła, że bez ich pozytywnej odpowiedzi na głoszoną im Ewangelię, nie

z czym możemy mieć do czynienia i w tym wypadku. B. Rigaux, *The Letters of St. Paul: Modern Studies* (Chicago 1968) 121.

<sup>10</sup> Lambrecht, *Second Corinthians*, 30.

<sup>11</sup> Harris, *The Second Epistle*, 214.

byłoby możliwe mówienie o nich jako o tych, którzy „wiarą stoją” (πίστει ἐστήκατε). Dlatego też okazywanie władzy przez Apostoła w tym zakresie nie ma sensu i Paweł zdecydowanie to wyraża, chcąc przekonać do tego swoich adresatów.

Retoryka jego wypowiedzi z jednej strony daje Koryntianom do zrozumienia, że apostołska odpowiedzialność Pawła nie polega na panowaniu nad ich wiarą, a zatem także nie na tym wszystkim, co wiąże się z wykonywaniem władzy, jak nakaz, kontrola, ocena, osąd, czy rozliczanie, co prawdopodobnie mogło być zarzutem wobec Apostoła. Z drugiej strony Apostoł w ten sposób zwraca swoim odbiorcom uwagę na ich aktywną rolę jako tych, którzy odpowiedzieli na wezwanie Chrystusa. To dla Koryntian powinno być powodem ich prawdziwej radości. Paweł, będąc tym, który im głosił Zmartwychwstałego, nie czyni siebie twórcą ich wiary, ale jak najbardziej może się uważać za współtwórcę ich radości wynikającej z wiary. Zestawienie tych obydwu przeciwstawnych działań podkreśla w sposób szczególny odpowiedzialność Apostoła za wiarę tych, do których został posłany. Nie może się ona wyrażać w okazywaniu władzy. Paweł nie może Koryntian przymusić do wiary, ani jemu samemu, ani do wiary w Chrystusa. Wiarę zatem rozumie jako dar, przyjęty w wolności<sup>12</sup>. Apostoł przypomina jednak jednocześnie swoim adresatom, że jego apostołskim zadaniem jest wzmacniać ich wiarę i tym samym pomnażać ich radość. Choć kontekst konfliktu, będącego podłożem listu, pozwala na rozumienie Pawłowej wypowiedzi w bezpośrednim odniesieniu tylko do Apostoła, to sens jego słów zdecydowanie wykracza poza te ramy. Skoro Apostoł nie sprowadza tu wiary do posłuchu danego jego słowom, to też i radości, o której tu mowa, nie powinniśmy rozumieć w wymiarze emocjonalnym, na przykład, jako poczucia satysfakcji z dobrze wykonanego zadania. Chodzi tu raczej o doświadczenie „radości w Panu”<sup>13</sup>.

Odniesienie do podmiotu, który doznaje radości wiary, pozwala natomiast zwrócić uwagę, że w tym doświadczeniu istotna jest wzajemność. Zdanie „jesteśmy współpracownikami waszej radości” zapowiada (retoryczne *anticipatio*) to, co za chwilę zostanie wyrażone w sposób bardziej bezpośredni, w 2,3 (πεποιθώς ἐπὶ πάντα ὑμᾶς ὅτι ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστίν). W tym momencie wypowiedzi jednak Apostoł bardziej akcentuje fakt, że to Koryntianie są, a na pewno powinni być, podmiotem doświadczającym radości wiary. Nie wyklucza jednak siebie z tego doświadczenia. Nie ma tu na razie mowy o szczególnej radości powołania apostołskiego, ale oczywiste jest, że Paweł trwając tak samo jak i Koryntianie w wierze w prawdę Ewangelii, ma powód do radości. Apostoł stara się budować i wzmacniać nadwątlone porozumienie z Koryntianami, uciekając się do owego wspólnego doświadczenia, które dzielają. Taka argumentacja przez *pathos* jest tu uzasadniona. Wydobywa przez emocje to, co jest wspólne dla Pawła i Koryntian i jest doskonałym motywem do zaniechania konfliktu. Apostoł w ten prosty sposób wskazuje, że radość z wiary w Ewangelię jest w stanie przekraczać sytuacje

<sup>12</sup> Martin, *2 Corinthians* (Waco 1986) 35.

<sup>13</sup> S. J. Kistemaker, *Exposition of the Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids 1997) 71.

nieporozumień pomiędzy nimi, bo ostatecznie pragną i dążą do tego samego i powinno ich to prowadzić do pojednania. Doznawanie radości wiary jest bowiem ich wspólnym dobrem i zarazem wspólnym zadaniem. Dlatego i Koryntianie i Apostoł są podmiotami radości, i jako odbiorcy Bożej łaski i jako ci, którzy z tą łaską współpracują, pomnażając tym samym swoją radość płynącą z wiary.

Jak już zostało powiedziane powyżej, Apostoł idzie o krok dalej w argumentacji, kładąc nacisk na to, że w doświadczeniu chrześcijańskiej radości istotna jest wzajemność, która przekracza granice indywidualności. Wyrażenie z 2, 3 „moja radość jest radością was wszystkich” (ἡ ἐμὴ χαρὰ πάντων ὑμῶν ἐστίν), paralelne do „jesteśmy współpracownikami waszej radości”, wnosi przekonanie, ale i oczekiwanie Apostoła wobec Koryntian. Ich wspólne doświadczenie i zwrotność relacji, czyli to, że wiara Pawła może być przedmiotem i źródłem radości dla Koryntian, tak jak wiara Koryntian jest radością dla Apostoła, nie są tu wystarczające. Zachodząca pomiędzy tymi wypowiedziami odpowiedniość podkreśla w sposób szczególny, że, aby wypływająca z wiary radość była pełna, musi być obopólna. Nie tyle należałoby tego rozumieć w sensie zależności, co raczej, jako dodatkowy warunek, który wnosi potencję wzrastania i pomnażania owej radości<sup>14</sup>. Wzajemność ta domaga się aktywnej postawy obydwu stron. Paweł raduje się darem wiary, którym Koryntianie zostali obdarowani, ale nie zatrzymuje się na tym. Ze swojej strony robi wszystko, aby tę prawdziwą radość wiary Koryntian zachować. Nawet jeśli to wymaga od niego trudnych i surowych decyzji. Ze strony Koryntian zaś Paweł oczekuje, że będą oni wzmacniać jego apostołską radość postawą swej niezachwianej wiary i jedności w wierze, a także radością z jego powołania do głoszenia Dobrej Nowiny o Zmartwychwstałym. Nie zostaje tu szczegółowo sprecyzowane, do czego sprowadza się radość, której doznaje Apostoł z racji wypełniania swojego powołania, ale o głębi i sile tej radości może świadczyć to, co Paweł napisał Koryntianom na początku listu pojednawczego, informując ich o trudach i cierpieniach, na które był wystawiony podczas misji w Azji (1,8). Ów paradoks sprawia, że radość apostołska zostaje ukazana jako pewna stała wartość, która nie tylko jest stanem emocjonalnym. Przynależy więc do kategorii retoryki opartej o *ethos*<sup>15</sup>. Radość jest postawą, której Paweł oczekuje od Koryntian. Świadcество jego apostołskiej radości, doświadczonej niezależnie od okoliczności, jest dla nich wzorem. Ponadto, ponieważ dar apostołstwa wykracza poza wzajemną relację Pawła i Koryntian, Apostoł wskazuje tym samym swoim odbiorcom, że radość wiary, której oni doznają, nie może wynikać tylko z ich własnego obdarowania. Będąc w jedności z Apostołem, Koryntianie mają też udział w jego apostołskiej radości, a wspierając go, stają się współapostołami i mogą cieszyć z udziału w głoszeniu Chrystusa. Podkreśla to szczególnie poprzedzający wyrazy radości zwrot, w którym Paweł wyraża swoje przekonanie o współdzieleniu z nim tego doświadczenia

<sup>14</sup> H. Windish proponuje odczytanie znaczenia, że radość Koryntian jest zależna od Pawła: H. Windish, *Der zweite Korintherbrief* (Göttingen 1924) 81.

<sup>15</sup> H. Lausberg, *Retoryka literacka*. Podstawy wiedzy o literaturze (Bydgoszcz 2002) 148.

(πεποιθώς ἐπὶ πάντας ὑμᾶς). Użyta tu forma *perfectum* w imiesłowie świadczy o stanie dokonanym i trwającym<sup>16</sup>. Koresponduje jednak także z aorystem czasownika z początku zdania: „napisałem to” (ἔγραψα τοῦτο αὐτό), co sugeruje, że Apostoł żywił takie przekonanie również wtedy, gdy pisał do Koryntian w surowym tonie<sup>17</sup>. Radość przeżywana z racji apostołskiego powołania ma charakter stały, bo Koryntianie, tak jak i Paweł, są wezwani do nieustannego świadczenia o Chrystusie. Słowa Apostoła przekonują, że z udziału w radości apostołskiej nikt nie jest wykluczony. Występujący tu przymiotnik „wszystkich” (πάντας) ma sens emfaticzny, bo podkreśla, że współudział w radości Apostoła ma również osoba, której zachowanie stało się zarzewiem konfliktu pomiędzy wspólnotą a Pawłem.

Retoryka Apostoła jest w tym miejscu ukierunkowana na porozumienie z Koryntianami. Paweł jest bowiem świadomy tego, że brak zgody i jedności nie pozwala na pełne doznawanie radości w Chrystusie. Stąd tak bardzo podkreśla wagę radości, bo jest ona swoistym „miernikiem” zgodnego trwania w Bogu. Radość, która rodzi się z pojednania pomiędzy Koryntianami a Pawłem jest też zatem radością pozostawania w jedności z Panem. Dlatego koniecznym elementem pojednania i radości jest przebaczenie, na co Apostoł zwraca uwagę w dalszej części Listu pojednawczego. Sam wyraźnie zapewnia Koryntian, że wybacza temu, kto zawinił, ale jednocześnie wskazuje, że przebaczenie winnemu jest nieodzowne ze strony wspólnoty (2,7.10)<sup>18</sup>.

Druga sekwencja paralelna, z którą mamy do czynienia w strukturze listu pojednawczego, eksponuje radość zestawiając ją ze smutkiem. Następujące po sobie wyrażenia dotyczące radości z 2,2-3 możemy uznać za jedno, spójne zestawienie antytezy: najpierw wyrażone czasownikami zasmucać-radować (λυπέω-εὐφραίνω), a następnie rzeczownikami smutek-radość (λύπη-χαρά). Radość jest tu przeciwieństwem smutku. Antyteza ta ma dopełnienie w dalszych wypowiedziach, w 7,7.9, mówiących o powodach doznawanej przez Apostoła w tej sytuacji radości. Mowa jest o jeszcze większej radości (με μᾶλλον χαρῆναι) oraz o radości z tego, że Koryntianie zostali przez Apostoła zasmuceni ku przemianie (εἰς μετάνοιαν ἐλυπήθητε).

Przypomnijmy, że kontekstem sytuacyjnym wypowiedzi z pierwszej części tego paralelizmu jest odwołanie przez Pawła planowanej wizyty w Koryncie oraz wysłanie Koryntianom listu z ostrymi słowami krytyki ich niewłaściwego postępowania. Antyteza smutek-radość związana jest więc z przekazaniem adresatom motywów, które stały u podstaw postawy Pawła wobec nich. Jak Apostoł twierdzi, nie chciał przychodzić do nich, aby ich jeszcze bardziej nie zasmucać. Jego zdaniem

<sup>16</sup> Windish, *Der zweite Korintherbrief*, 84.

<sup>17</sup> Harris, *The Second Epistle*, 220.

<sup>18</sup> Więcej na temat przebaczenia, jako aktu wspólnotowego zob. np. D. Muszytowska, „Wspólnotowy wymiar przebaczenia w świetle 2 Kor 2, 5-11”, *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin (red. B. Strzałkowska) (Warszawa 2011) 1140-1143.

więc, tak jak radość z wiary i jedności jest ich wzajemnym doświadczeniem, tak też smutek i brak zgody stają się udziałem ich wszystkich<sup>19</sup>. Możemy założyć, że Paweł odwołał planowaną wizytę, ponieważ Koryntianie nie zmienili ani swojego myślenia, ani swojej postawy wobec Apostoła. Musiałby on ponownie być surowy wobec ich niewłaściwego postępowania. Nie mogło to być powodem radości ani dla niego, ani dla Koryntian. Najprawdopodobniej ostre słowa Pawła okazały się niewystarczające, ponieważ nie wpłynęły na zmianę zachowania Koryntian. Odwołanie wizyty można więc rozpatrywać także jako silniejszy sposób „przemawiania”, adekwatny do wcześniejszych słów. Zdecydowanie jednak smutek w tym kontekście jest przeciwstawiony radości, tak samo jak zasmucanie sprawianiu radości.

Powyższa antyteza jest naturalna, przez to też – oczywista. Nie wymaga dodatkowych wyjaśnień, jest więc bardzo dobrym nośnikiem do dalszej perswazji Apostoła. Kontekstem dla kolejnych zdań (7,7.9.16) nie są wydarzenia uprzednie, które wpisane są w sytuację konfliktową, lecz sytuacja bieżąca związana z powstaniem listu pojednawczego. Paweł pisze adresatom o swojej radości z przybycia Tytusa i z wiadomości, które mu przywiózł z Koryntu. Podkreśla jednak w zdecydowany sposób, że to, co sprawiło mu większą radość (με μᾶλλον χαρῆναι), to zachowanie Koryntian, które uległo przeobrażeniu (τὴν ὑμῶν ἐπιπόθησιν, τὸν ὑμῶν ὀδυρμόν, τὸν ὑμῶν ζῆλον ὑπὲρ ἐμοῦ). Koryntianie zmienili swoją postawę wobec Apostoła, o czym najlepiej świadczy to, że w jakiś sposób ukarali osobę winną, o czym była mowa już wcześniej w liście. Dla Pawła jednak ważne jest to, że Koryntianie wyrazili żal z powodu tego, co się stało, bo to oznaczało, że pragną zgody i jedności, rozumiejąc ich wartość<sup>20</sup>. Zmiana była niezbędnym warunkiem do tego, aby Koryntianie dostrzegli i zrozumieli, czym jest jedność w Chrystusie, o którą powinni zabiegać tak jak Apostoł. Wszystko wskazuje na to, że przyjęta przez Apostoła strategia wobec nich okazała się skuteczna, chociaż niosła duże ryzyko pogłębienia konfliktu. Paweł wyraził w liście swoją radość ze swojej wcześniejszej postawy wobec Koryntian dopiero wtedy, kiedy widział jej pozytywne rezultaty<sup>21</sup>. Jego konsekwencja doprowadziła do pojednania, które jest powodem radości dla niego i Koryntian. Paradoksalnie więc smutek, który ogarnął Koryntian w wyniku okazania im surowości, przyczynił się do radości.

Nie oznacza to jednak, że argumentacja Apostoła poszła tu w innym kierunku niż ten wskazany przez pierwszą antytezę smutku i radości. Ciągłość oddaje użycie w 7,9 konstrukcja zdania (οὐχ...ἀλλὰ) „raduję się, nie dlatego że zostaliście zasmuceni, ale że zostaliście zasmuceni ku przemianie” (νῦν χαίρω, οὐχ ὅτι ἐλυπήθητε ἀλλ’ ὅτι ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν). Podobnie jak w pierwszym antytetycznym zestawieniu, wzmocnionym przez jego powtórzenie w formach czasownikowych i w rzeczownikach, mamy i tutaj do czynienia z emfatycznym przeciwstawieniem. Tym razem jednak emfaza ta zostaje uzyskana nie przez powtórzenie, ale przez

<sup>19</sup> Martin, *2 Corinthians*, 226.

<sup>20</sup> Lambrecht, *Second Corinthians*, 130.

<sup>21</sup> Harris, *The Second Epistle*, 536.



paradoks radości ze smutku. Smutek nadal jest czymś, co jest przeciwne radości, ale Apostoł zwraca także uwagę na to, że smutek powiązany z żalem może doprowadzić do rzeczywistej zmiany myślenia i postępowania. Tę zachodzącą przemianę u Koryntian podkreśla *enumeratio* w w. 11, gdzie wylicza się wśród atrybutów przeciwnych ich wcześniejszej postawie gorliwość, podjęcie obrony Apostoła, wzburzenie, bojaźń, tęsknotę, pragnienie, zapał, potrzebę wymierzenia kary. Nie tyle więc sam smutek staje się podstawą do radości, co przemiana<sup>22</sup>. Paweł zauważa, że zatrzymanie się na smutku, jeśli nie prowadzi do przemiany, nigdy nie doprowadzi do radości, ale do śmierci (w. 10: τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται). Pełne patosu słowa Apostoła nie zostawiają żadnych wątpliwości co do rozumienia słów o radości z zasmucenia. To wyraźne rozróżnienie smutku pochodzącego od Boga i prowadzącego do zbawienia (w. 9: ἐλπήθητε γὰρ κατὰ θεόν i w. 10: κατὰ θεὸν λύπη) od smutku tego świata i prowadzącego do śmierci (w. 10: τοῦ κόσμου λύπη) nie tylko tłumaczy odbiorcom postępowanie Apostoła, ale także wskazuje im właściwy sposób postępowania. Podyktowana miłością Pawła do Koryntian surowość wywołała w nich smutek, jednak nie wyrządziła im szkody. Zachowanie Apostoła wstrząsnęło nimi i bardzo ich poruszyło, ale dzięki temu zostali niejako przymuszeni do głębszej refleksji, a w rezultacie byli też w stanie wzbudzić w sobie żal z powodu tego, co się stało. Ich smutek więc ustąpił miejsca radości rodzącej się z pojednania, zarówno z Apostołem jak i z Bogiem oraz pomiędzy nimi samymi. Apostoł, nawiązując do wcześniejszej antytezy smutku i radości, wyraźnie zastrzeża, że radością może się stać tylko smutek pochodzący od Boga. Nie bez znaczenia jest tu także aspekt przebaczenia, które jest koniecznym warunkiem do tego, aby smutek przemienił się w radość. Paweł słowa tej antytezy poprzedza zapewnieniem o swoim przebaczeniu i wezwaniem Koryntian do postąpienia zgodnie z miłością, zwracając uwagę na to, że brak przebaczenia pogłębia smutek i implikuje jego niszczycielską siłę (2,8). Koryntianie nie mogliby doznać radości pojednania, nie spotykając się wcześniej z przebaczeniem Apostoła (2,10).

Sekwencję antytetycznego paralelizmu, dzięki któremu zostaje uwydatniona wartość radości, kończy zapewnienie Pawła o motywach jego apostolskiej radości, stanowiące inkluzję dla tego tematu<sup>23</sup>. Werset 7,16: „Raduję się, że we wszystkim mogę wam ufać” (χαίρω ὅτι ἐν παντὶ θαρρῶ ἐν ὑμῖν) wyraża nie tyle bezwzględne zaufanie Pawła do Koryntian, bo przecież zostało ono ich zachowaniem mocno nadwyrężone, ale pewność Apostoła co do tego, że Koryntianie chcą trwać w Chrystusie. Apostolska radość jest tu powiązana z dumą Pawła z postawy Koryntian. To, w jaki sposób przyjęli oni wysłanego przez niego do nich Tytusa, potwierdza, że chlubić się nimi, jako tymi, którzy przyjęli jego apostolskie słowa i uwierzyli w Chrystusa, nie okazało się złudne<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Martin, *2 Corinthians*, 227.

<sup>23</sup> Lambrecht, *Second Corinthians*, 132.

<sup>24</sup> Kistemaker, *Exposition of the Second Epistle*, 263.

Końcowe wezwanie do radości w 13,11 (Λοιπόν, ἀδελφοί, χαίρετε) przynależy do formuły epistolarnej pozdrowień i podziękowań wieńczących korespondencję<sup>25</sup>. Jednak ten sformalizowany zwrot, który oznaczał tyle, co „do widzenia”, nie przekreśla jego dosłownego znaczenia<sup>26</sup>. Tym bardziej, że jest powiązany z serią wezwań, które zmieniają nieco sens typowej formuły, i można uznać to za szczególne odniesienie do tematyki listu pojednawczego. W jego kontekście wezwanie to jest przede wszystkim ponownym wyrażeniem przez nadawcę pragnienia wzajemnego doświadczenia radości wiary. Sprzeciwia się też postawie pozostawania w smutku. Imperatywne „radujcie się!”, potwierdza przemianę, jaka się dokonała we wzajemnych relacjach Koryntian i Apostoła, ale również wzywa adresatów do tego, aby radość była trwałym elementem ich chrześcijańskiego etosu.

### 3. WYPOWIEDZI O RADOŚCI Z LISTU POJEDNAWCZEGO W RETORYCE ARGUMENTACJI 2 KOR

Jak już zostało powiedziane powyżej, prawdopodobny list pojednawczy w strukturze Drugiego Listu do Koryntian jest rozbitny na mniejsze jednostki: 1,8-2,13; 7,5-16 i 13,11-13. Analiza 2 Kor zgodnie z zasadami retorycznego *dispositio* ujawnia, że List ten ma zwartą strukturę, zbudowaną na schemacie argumentacyjnym, odpowiadającym rodzajowi sądowemu. Strukturę tę tworzą: *exordium* (1,1-7), *narratio* (1,8-16), *partitio* (1,17-24), *argumentatio*, w tym *probatio* (2,1-9,15) i *refutatio* (10,1-11,15) oraz dalej mowa końcowa *sui laus* (11,16-12,11) i *peroratio* (12,12-13,13)<sup>27</sup>. Sytuacją retoryczną Drugiego Listu do Koryntian była konieczność wykazania istoty apostołskiego powołania i apologia autorytetu Pawła jako apostoła, co świadczy o kryzysie w relacjach Pawła i Koryntian. Celem perswazji jest zatem zarówno ukazanie odbiorcom właściwego rozumienia tego, kim jest apostoł Chrystusa i co wiąże się z realizacją jego powołania, a także przywrócenie i umocnienie jedności pomiędzy Apostołem i tymi, do których jest posłany. Jest to po części zbieżne z kontekstem listu pojednawczego, chociaż może mieć bardziej uniwersalny charakter, bo nie musi być ograniczone do tej konkretnej sytuacji konfliktu, który stał u podłoża listu pojednawczego. Czy w związku z tym tak częstym odniesieniom Apostoła do radości zostaje przypisana nowa funkcja?

Z podanej struktury wynika, że interesujące nas fragmenty znajdują się w kilku różnych elementach kompozycji retorycznej. Analizowane przez nas paralelne

<sup>25</sup> J. Schnayder, *List antyczny*. Antologia (Wrocław 2006) VII.

<sup>26</sup> C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (New York 1973) 342.

<sup>27</sup> Propozycję retorycznej dyspozycji 2 Kor podajemy na podstawie: Muszytowska, *Apostoł Chrystusa Jezusa*, 7-8.48-249. Analogicznie, z niewielkimi różnicami, *dispositio* 2 Kor widzi F. J. Long, *Ancient Rhetoric and Paul's Apology*. The Compositional Unity of 2 Corinthians (Cambridge 2004) 116.

wrażenia związane z radością z listu pojednawczego w strukturze retorycznej przynależą odpowiednio do tzw. schematu argumentacji oraz do probacji. Każda z tych części *dispositio* pełni inną funkcję w osiąganiu celu perswazji. Wypowiedź „jesteśmy współpracownikami waszej radości” jest częścią *partitio*, gdzie zawarty jest schemat całego dowodzenia i wprowadza odbiorcę w to, co będzie rozwijane w argumentacji. Radość wynikająca ze współdziałania oraz obdarowania wiarą, powraca w wywodzie o charakterze doradczym w 8-9, gdzie Apostoł przekonuje Koryntian do włączenia się do zbiórki pieniężnej na rzecz ubogich<sup>28</sup>. Zwrócenie przez Apostoła uwagi na nierozzerwalnie związaną z łaską wiary radość, zostaje wykorzystane do przygotowania odbiorców do argumentacji skłaniającej ich do podjęcia działania. Apostoł już w *partitio* wskazuje na siebie, jako na tego, którego powołanie realizuje się poprzez hojność dzielenia się każdym darem otrzymanym od Boga i wskazuje na związek z doświadczaniem radości. Jest zatem ważnym elementem świadectwa apostołskiego. W dalszej części argumentacji Paweł sięga do jeszcze innego przykładu aktywnej postawy współdziałania, które rodzi się z obdarowania człowieka łaską, opowiadając adresatom o zaangażowaniu Macedończyków w pomoc ubogim oraz o ich radości z tego powodu. Ważna w argumentacji Apostoła jest promocja postawy hojności. Apostoł zatem mówiąc o radości, której się doświadcza dzieląc się z innymi, może z większą siłą przekonać odbiorców, że okazywanie hojności jest dla nich dobre i pożyteczne. Radość bowiem pobudza do szczodrości, a ta, kiedy jest okazywana, pomnaża radość tak u obdarowanego, jak i obdarowującego<sup>29</sup>. Radość jest więc pewnego rodzaju narzędziem skłaniającym do przemiany adresatów Pawłowego listu.

Kolejne analizowane przez nas powyżej wypowiedzi z listu pojednawczego: zarówno ta, dotycząca współdziałania w doświadczaniu radości „moja radość jest waszą radością” (2,3) oraz dwie z antytetycznie eksponujących radość przez temat smutku (w 2,2 i 3) są już bezpośrednio włączone w dowodzenie, stanowiąc część pierwszego argumentu (2,1-11). W całości perswazji 2 Kor argument ten ma bardzo ważną funkcję. Zaliczyć go można bowiem do dowodów spoza sztuki retorycznej, czyli do takich, których wiarygodności nie trzeba uzasadniać, bo mówią same za siebie. Część materiału z listu pojednawczego zatem służy Apostołowi do poruszenia emocji odbiorców, co na początku dowodzenia jest niezwykle ważne. Dla Koryntian, jako pierwszych odbiorców, odwołanie się do faktów im znanych, szczególnie ich angażuje i pomaga w zinterioryzowaniu mającej nastąpić racjonalnej argumentacji Apostoła. Radość, jako dominujący motyw listu pojednawczego odgrywa w tym istotną rolę. Ważne dla tej retoryki jest więc to, że radość jest wspólnym doświadczeniem Apostoła i odbiorców jego słów, że wyrasta z tego samego źródła, że jest zaprzeczeniem smutku, ale też, że w sytuacji jej przytłumienia może prawdziwie rozwijać się, jeśli zostanie oczyszczona przez szczery żal i przebaczenie. To pozytywne doświadczenie Ko-

<sup>28</sup> Long, *Ancient Rhetoric*, 159.

<sup>29</sup> Lambrecht, *Second Corinthians*, 142-143.

ryntian było w stanie zmienić ponownie ich napięte relacje z Pawłem i pomagało wysłuchać jego argumentów. Dla odbiorcy dzisiejszego ten wymiar retoryki ma nieco inne oddziaływanie. Czytelnik 2 Kor nie jest bowiem w stanie odnieść się bezpośrednio do faktów, które stały się powodem wysłania listu pojednawczego. Tym bardziej nie musi być w stanie konfliktu z osobą pełniącą apostołskie funkcje. Nie oznacza to jednak, że przywołanie tej konkretnej sytuacji traci wartość argumentacyjną. Dowód ten przyjmuje cechy *exemplum*, stając się argumentem wywiedzionym przez sztukę retoryki. Należy go zaliczyć do przykładów o wysokim stopniu wiarygodności ze względu na odwołanie się do historycznych wydarzeń<sup>30</sup>. Wymaga to jednak od dzisiejszego czytelnika pewnego procesu. Do istoty radości, o której mowa w tej argumentacji, odbiorca dociera poprzez podobieństwo ze swoim doświadczeniem lub przez wnioskowanie logiczne. Angażuje się więc nieco inaczej w odbiór tekstu niż pierwotni odbiorcy listu. Poruszony tu temat radości nie tylko wywołuje, czy wzmagają emocje (*pathos*), ale także zmusza odbiorcę do pewnej rewizji własnego rozumienia tego, czym jest radość, poprzez porównanie z semantyką radości przedstawioną przez Apostoła w argumentacji.

Analogiczną do powyższej funkcję poruszenia tematu radości w argumentacji uwierzytelniającej 2 Kor można dostrzec w wykorzystaniu pozostałych wypowiedzi Apostoła z listu pojednawczego. Wyrazy radości Pawła z powodu przemiany, jaka się dokonała w Koryntianach, zostają umieszczone w dalszej części retorycznej argumentacji (7,5-16). Jest to w probacji moment przejścia (*transitus*) z dowodzenia opartego na entymematach i epichejrematach do argumentacji o charakterze deliberatywnym. Nie jest przypadkowe wykorzystanie w tym miejscu krótkiej narracji, zawierającej zapewnienia Apostoła o radości z pojednania z Koryntianami. Perswazja probacji zmierza do tego, aby Koryntianie dokonali konkretnego wyboru i podjęli określone działania. Włączenie się w dzieło pomocy ubogim ma być świadectwem wiarygodności ich wiary i wyrazem jedności z Apostołem<sup>31</sup>.

Paweł wyrażał w liście pojednawczym radość z już dokonanej przemiany, jaka się dokonała w ich myśleniu i zachowaniu. W retoryce probacji wyrazy radości Apostoła w *transitus* przede wszystkim więc niosą ze sobą to samo przesłanie: przekonanie Apostoła, że Koryntianie, wysłuchawszy jego argumentów, zmienili już swoje myślenie i teraz są gotowi do podjęcia odpowiednich działań, do których zostaną przez Apostoła wezwani<sup>32</sup>. Owo przejście w dowodzeniu jest tu dialektyczną figurą preparacji (*preparatio*) służącą użyteczności strony perswadującej<sup>33</sup>. Przez analogię do sytuacji, która już miała miejsce, Apostoł przygotowuje audytorium do tego działania. Radość Apostoła w tej dialektycznej figurze ma charakter uprzedni

<sup>30</sup> Lausberg, *Retoryka literacka*, 252-254.

<sup>31</sup> Lambrecht, *Second Corinthians*, 151-152.

<sup>32</sup> S. N. Stanley, „Pauline Expressions of Confidence in His Addressees”, *CBQ* 47 (1985) 293.

<sup>33</sup> Lausberg, *Retoryka literacka*, 464-465.

do zachowania Koryntian (inaczej niż w liście pojednawczym), ale w ten sposób ma silniejsze działanie mobilizujące. W liście pojednawczym pojednanie rodziło radość. Tym razem wyrazy apostołskiej radości mają za zadanie doprowadzić do pełni pojednania z Koryntianami. Na dzisiejszego odbiorcę, który nie może się znaleźć w bezpośrednim gronie adresatów listu pojednawczego, a zatem nie w takim samym stopniu będzie zachodzić adekwatność analogii, największą siłą perswazyjną niesie sam *pathos*, ukryty za wyrazami radości Apostoła z tego, że dobry wybór już został dokonany. W dalszej części argumentacji Apostoł przekonuje, że postawa aktywnie realizowanej wiary, wyrażającej się w okazywaniu miłosierdzia i zachowywaniu jedności ze wspólnotą Kościoła, przynosi prawdziwą radość.

## PODSUMOWANIE

Wypowiedzi o radości w liście pojednawczym, pomimo tego, że były poddyktowane konkretną sytuacją, u podłoża której stał konflikt, wskazują, że radość przynależy do etosu chrześcijanina. Słowa Apostoła pokazują ją przede wszystkim jako Boży dar, przyjmowany w wolności. Radość jest przeciwieństwem smutku. Chrześcijanin doświadcza radości współdziałając z Bożą łaską. Paweł wskazuje adresatom listu, że radość jest związana z wiarą i jednością. Trwanie w jedności wiary, w jedności z Bogiem i z innymi może być gwarancją wspólnie przeżywanej prawdziwej radości. Jej doznawanie jednocześnie staje się motywacją do tego, aby jedność wiary zachować. Pojednanie, które związane jest ze szczerą przemianą nagannego postępowania i z przebaczeniem, staje się źródłem prawdziwej radości. Może ona wzrastać, kiedy jest odwzajemniana i dzielona z innymi. Apostoł pokazuje, że Boże wezwanie do głoszenia Ewangelii jest źródłem niegasnącej radości, ponieważ posłany staje się w ten sposób współpracownikiem Boga obdarzającego człowieka radością zbawienia. Jednak radość głoszenia nie może być pełna, jeśli głoszone przez apostoła słowo nie spotka się z przyjęciem. Dlatego także wiara tych, do których apostoł jest posłany, ich otwarcie się na Bożą łaskę, daje apostołowi radość.

Wypowiedzi o radości w tekście kanonicznego 2 Kor są wplecione w argumentację na rzecz powołania apostołskiego. W związku z tym ich retoryka ma uniwersalny wymiar i przekracza ów partykularny problem nieporozumień pomiędzy apostołem a wspólnotą. Do wspólnego doświadczenia radości apostoł się odwołuje w dowodzeniu uwierzytelniającym (*probatio*), gdzie wyjaśnia istotę bycia apostołem. Akcentuje szczególnie wspólnotowy wymiar doświadczenia radości. Znaczenie ma tu podkreślenie radości płynącej z pojednania, ponieważ służy przekonaniu odbiorców do zrewidowania myślenia o relacjach łączących apostoła i wspólnotę oraz skłania do postępowania skoncentrowanego na budowaniu jedności, ponieważ jest ona wyrazem wspólnoty z Bogiem.





Ks. ANDRZEJ DEMITRÓW  
Uniwersytet Opolski, Olsztyn

## „ZASIEWAJĄCY WE ŁZACH, W RADOŚCI ŻĄĆ BĘDĄ” (Ps 126,5). MOTYWY RADOŚCI W PSAŁTERZU NA PRZYKŁADZIE PSALMU 126

---

„THOSE WHO SOW IN TEARS SING AS THEY REAP” (Ps 126:5)  
THE MOTIFS OF JOY IN THE PSALTER EXEMPLIFIED BY PSALM 126

**SUMMARY:** Joy is one of the basic human feelings that express emotional, psychological, and spiritual state. Thus the biblical books and especially the Book of Psalms show various motifs of joy among numerous existential situations. Not only joy is the characteristic but its distinct reference to the relation with God as the One who is the source of joy even in the midst of worries and trials. It is exemplified by Psalm 126 which presents the motifs of joy included in the experience of sowing and harvesting. These motifs were raised accurately and meaningfully in the description of the situation of changing man's lot from the state of sadness, caused by suffering, to joy and happiness of new life.

**KEYWORDS:** Psalms, poetry, prayer, sadness, joy

**SŁOWA KLUCZE:** Księga Psalmów, poezja, modlitwa, smutek, radość

### WSTĘP

Tak sformułowany temat można ująć na dwa sposoby w zależności od rozumienia słowa „motyw”. Po pierwsze, przyjmując jego znaczenie jako „powód lub przyczyna” stanu rozradowania się. Po drugie, traktując motyw w sensie „elementu kompozycyjnego”, który można wyróżnić w utworze literackim, w tym przypadku przejawu radości, z uwzględnieniem wielkiej różnorodności terminów, które posłużyły w tekstach biblijnych na oddanie rzeczywistości rozradowania<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego* (Warszawa 1979) II, 219: „1. Czynniki wewnętrzne natury psychicznej, świadome lub nieświadome, skłaniające do określonego działania; pobudki, powody. 2. Element kompozycyjny, dający się wyróżnić w utworze literackim: schemat tematyczny utrwalony w tradycji kulturalnej, występujący w utworach literackich różnych epok”.

Zarówno w pierwszym jak i drugim ujęciu w rodzimej literaturze biblijnej istnieją już pogłębione opracowania tematyki motywu radości w Psalterzu i pozostają one wciąż aktualne, zwłaszcza na tle literatury międzynarodowej. Wystarczy wymienić owoce badań w książce A. J. Ołowa, *Motywy radości w Hymnach Psalterza* (Łomża 2005), jak również jego pomniejszych studia na temat radości w Psalmach<sup>2</sup> i, ogólniej, w Starym Testamencie<sup>3</sup>, ze szczególnym uwzględnieniem monografii P. M. Briksa, *Radość Boga w Starym Testamencie*<sup>4</sup>. Owoce tych badań można ująć syntetycznie stwierdzeniem, że Psalterz bardziej niż inne księgi Starego Testamentu, zawiera całe bogactwo terminów i słów, które oddają tę rzeczywistość życia człowieka. Nie sposób w tym miejscu, choćby ze względu na ograniczoną ilość czasu, wymienić wszystkich powodów rozradowania się, jakie pojawiają się w poszczególnych psalmach podejmujących tę tematykę; zostało to już zresztą uczynione w dotychczasowych badaniach, także od strony popularyzatorskiej dla celów duszpasterskich<sup>5</sup>.

Publikacja adhortacji apostołskiej papieża Franciszka, *Evangelii gaudium*, o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie, w której tytule pojawia się słowo *gaudium* „radość”, stanowi jednak dobrą okazję do zgłębienia i przedstawienia tej tematyki, obecnej w Psalterzu w większym stopniu niż w innych księgach biblijnych

<sup>2</sup> A. J. Ołów, „Klasyfikacja i doktrynalne podłoże motywów radości w hymnach Psalterza”, *StTBł* 9 (1991) 3-45; tenże, „Motywacje radości w Psalterzu”, *U źródeł mądrości* (red. S. Haręzga) (Rzeszów 1997) 265-292; tenże, „Radość religijna w Psalterzu”, *StTBł* 2 (1984) 3-15; tenże, „Terminologia radości w Psalterzu”, *RTK* 37/1 (1990) 35-48; tenże, „Motywy radości w Księdze Psalmów”. Wykład inauguracyjny nowego roku akademickiego 1989/90 w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, *ŁWD* 51/4 (1989) 116-126; J. W. Rosłon, „«Służcie Panu z radością» (Ps 100,2)”, *CT* 52/3 (1982) 189-195.

<sup>3</sup> P. M. Briks, „Radość w liturgii Starego Testamentu”, *Verbo Domini servire*. Opuscula Ioanni Cantio Pytel septuagenario dedicate (red. F. Lenort – T. Siuda) (Opuscula Dedicata 2, Poznań 2000) 63-78; tenże, „Radość w liturgii Starego Testamentu”, *RBL* 53/3-4 (2000) 143-161; B. Częsz, „Les raisons bibliques et théologiques de la joie”, *PzST* 20 (2006) 77-89; T. M. Dąbek, „Radość owocem życia zgodnego z Bożym prawem według nauki Starego i Nowego Testamentu”, *Lex tua in corde meo*. Studia i materiały dedykowane Jego Magnificencji bp. Tadeuszowi Pieronkowi z okazji 40-lecia pracy naukowej (red. P. Majer – A. Wójcik) (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie; Wydział Teologiczny. Studia 9; Kraków 2004) 59-69; S. Grzybek, „Elementy konstytutywne biblijnej radości”, *RBL* 32/5 (1979) 250-260; R. Krawczyk, „Radość życia w myśli Starego Testamentu”, *Światła prawdy Bożej*. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin (Łódź 1996) 119-124; B. W. Matysiak, „Teologiczne aspekty «radości» w Psalmach”, *EiST* 6 (2005) 325-338; A. J. Ołów, „Terminologia radości w Starym Testamencie”, *StTBł* 8 (1990) 77-102. Warty zauważenia, ponieważ rozszerzający perspektywę o LXX i pisma apokryficzne ST, jest również artykuł R. B. Sieronia, „χαίρειν e i suoi derivati nei testi veterotestamentari, negli apocrifi e pseudoepigrafi dell'Antico Testamento”, *Przemawiaj moimi ustami*. Księga Pamiątkowa dedykowana J. M. Ks. Rektorowi Prof. R. Rumiankowi w 35. rocznicę kapłaństwa i 60. rocznicę urodzin (red. Z. Godlewski) (Warszawa 2007) 553-563.

<sup>4</sup> P. M. Briks, *Radość Boga w Starym Testamencie* (RSB 7; Warszawa 2000).

<sup>5</sup> J. Myszyński, „Radość w Psalmach”, *RBL* 37/1 (1984) 84-93, który w swoim syntetycznym opracowaniu o charakterze bardziej duszpasterskim, podejmuje się tematycznego zestawienia motywów radości w zależności od sytuacji modlącego się człowieka.

Starego Testamentu. Dziwić może jedynie fakt, że w samym tekście adhortacji nie pojawia się ani jeden tekst odwołujący się do psalmów, które mówią tak wiele o radości. W części wstępnej dokumentu zostają wprowadzone wymienione inne teksty ksiąg Starego Testamentu, ukazujące „radość zbawienia, która miała obfitować w czasach mesjańskich” (Iz 9,2; 12,6; 40,9.13; Za 9,9; So 3,17), jak również „odwołanie się do radości pośród drobnych spraw życia codziennego” (Syr 14,11.14) (EG 4), ale wyraźnie odczuwalny pozostaje brak wzmianki o radości w psalmach<sup>6</sup>. Niniejszy artykuł posłuży do wypełnienia istotnej luki w tym temacie, podejmując znaczenie motywu „radości” w kontekście wielowątkowej i sugestywnej refleksji papieskiej na temat kryzysu zaangażowania wspólnotowego z trafną diagnozą patologii społecznych i wyzwani kulturowych<sup>7</sup>.

Sięgając po tekst Psalterza od razu można zauważyć specyficzny klimat, który wyróżnia psalmy od innych ksiąg biblijnych. O ile księgi Prawa Mojżeszowego podejmują wątek prawny (dekalog, kult) i historyczny relacji z Bogiem, i o ile księgi prorockie stanowią konkretną próbę, nieraz bardzo krytyczną, zastosowania tegoż Prawa w życiu ludu wybranego w oparciu o wierność Bożemu wezwaniu, o tyle właśnie Księga Psalmów przenosi to doświadczenie społeczne relacji z Bogiem w życie konkretnego człowieka. W psalmach bowiem doświadczenie wiary ludu wybranego staje się doświadczeniem osoby w jej indywidualnych cechach i w konkretnej, życiowej sytuacji, zakorzenionej równocześnie w społeczności ludu wybranego. Należy przy tym podkreślić, że doświadczenie to, zarówno przeżywane w klimacie radości, czy w atmosferze przygnębienia spowodowanego cierpieniem, znajduje swój literacki wyraz w utworze poetyckim pełnym metafor, obrazów i przenośni, które służą oddaniu wewnętrznego stanu człowieka i tym samym wyrażają sposób przeżywania jego egzystencjalnej sytuacji.

Poetycki wyraz przeżyć ludzkich nie wyczerpuje jednak bogactwa i specyfiki psalmów. O tej specyfice stanowi fakt, że są one modlitwą, a więc słownym wyrazem wołania człowieka do Boga, który jest Jego Stwórcą i Panem. W zależności od osobistej sytuacji oranta, czyli człowieka modlącego się, psalm wyraża wdzięczność, radość, szczęście, ufność, ale także doznawany smutek, przeżywane zniechęcenie czy rozpacz, a nawet doświadczaną niechęć i nienawiść, a więc wszelką gamę ludzkich przeżyć i odczuć. To wszystko zostaje wprzęgnięte i przedziwnie włączone w relację człowieka do Boga, a tym samym doznaje wyraźnego pogłębienia.

---

<sup>6</sup> Dokument papieski odwołuje się w tym punkcie do adhortacji apostołskiej Pawła VI, *Gaudete in Domino*, z 1975 r., w której znalazło się przynajmniej krótkie odniesienie do Psalterza, w kontekście radości z okazji świętowania żydowskiej Paschy jako figury wyzwolenia eschatologicznego: „Chodzi również o radość dotyczącą naszego wieku, o której często mówią Psalmi, a która zasadza się na życiu z Bogiem i dla Boga” (n. 2).

<sup>7</sup> M. Semeraro, „Wprowadzenie do adhortacji apostołskiej”, Franciszek, *Evangelii gaudium* (Częstochowa 2013) 12.

Biorąc pod uwagę tę specyfikę psalmów, opartą o ich charakter poetycki, teologiczny, kulturowy i egzystencjalny zarazem<sup>8</sup>, trzeba stwierdzić, że pozostają one szczególnie pomocne w odkrywaniu prawdziwych motywów radości we współczesnym świecie. Okazuje się bowiem, że obecne wyzwania przedstawione w adhortacji przez papieża Franciszka, takie jak: ekonomia wykluczenia, bałwochwalstwo pieniądza, który rządzi zamiast służyć, nierówności społeczne rodzące przemoc, prześladowania wierzących w Boga, głęboki kryzys kulturowy rodziny, szereg nadużyć i przejawy przemocy w wielkich ośrodkach miejskich<sup>9</sup>, nie tylko odzwierciedlają obecny stan społeczeństwa w epoce globalizacji, ale patrząc od strony doświadczeń człowieka i całych społeczeństw, stanowią naturalny, egzystencjalny kontekst psalmów. Psałterz, choć jest księgą powstałą w odległej przeszłości, pozostaje również i dziś źródłem inspiracji dla wielu, którzy czytają, rozważają i modlą się tekstami psalmów. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że prawie w stu psalmach pojawiają się motywy radości, czy to formalnie, czy to w wyrazach synonimicznych. Stanowi to więc cenne ukierunkowanie dla poszukujących również dzisiaj prawdziwej umotywowanej radości.

#### PODSTAWOWA TERMINOLOGIA

Biorąc pod uwagę fakt, że język hebrajski jest stosunkowo ubogi w porównaniu z językami klasycznymi, czy współczesnymi, budzić winno większą refleksję i zainteresowanie egzegetów, iż na określenie radości używa on całą gamę terminów i wyrażeń, które w języku polskim oznaczają „cieszyć się”, „radować”, „weselić się”<sup>10</sup>. Jak zauważa A. Ołów, słowa te: „są często bliskoznaczne, ale analiza poezji Psałterza, oparta na paralelizmie, pozwala na dookreślenie pola znaczeniowego pojęcia «radość», a w konsekwencji na ukazanie specyfiki biblijnego spojrzenia”<sup>11</sup>. Na potrzeby niniejszego artykułu, trzeba wskazać na cztery podstawowe terminy w tym polu semantycznym.

Pierwszym z nich jest hebrajski termin שמח *sāmaḥ*, który jako rdzeń najczęściej (68 razy) pojawia się właśnie w psalmach, ze szczególnym uwzględnieniem przestrzeni kulturowej (Ps 9,3; 30,2.12; 33,21; 67,5), zwłaszcza w składanych ofiarach i obchodzonych świętach (por. Ps 40,17; 43,4; 63,12; 66,6)<sup>12</sup>; można go spotkać także w kontekście Bożej pomocy wobec uciśnionych i przejawów sprawiedliwości wobec

<sup>8</sup> Ołów, *Motywy radości*, 150-181.

<sup>9</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, 50-75.

<sup>10</sup> Zdaniem A. Strusa (*Topos „la joie de la nature” dans les psaumes* [Roma 1970] 5), jest ich w Biblii aż 143.

<sup>11</sup> Ołów, „Terminologia”, 35.

<sup>12</sup> E. Ruprecht, „שמח sich freuen”, w *THAT*, II, 828-835; G. Vanoni, „שמח”, *THWAT*, VII, 808-823, zwłaszcza 818-821; Briks, *Radość Boga*, 42-54; Ołów, *Motywy radości*, 12-20.

nich (Ps 4,8; 5,12; 16,9.11; 21,2; 31,8; 35,15.19.24.26-27; 38,17; 51,10; 58,11)<sup>13</sup>. W LXX termin ten jest tłumaczony najczęściej przez czasownik εὐφραίνω i jego pochodne, oraz przez czasownik χαίρω i jego pochodne. Natomiast Wulgata używa najczęściej słowa *laetare* i *gaudere*<sup>14</sup>. Powodem radości wyrażonej przez termin שמח *šāmah* jest najczęściej Bóg, a konkretniej Jego dzieła, potęga i sprawiedliwość, oraz człowiek i jego działania, które zmierzają do przywrócenia ładu i sprawiedliwości naruszonej krzywdą i przemocą<sup>15</sup>.

Drugim terminem hebrajskim na określenie radości, występującym często paralelnie do poprzedniego, jest גיל *gil* występujący w psalmach 22 razy, zarówno w formie czasownikowej, jak i rzeczownikowej<sup>16</sup>. Odgrywa on w Psałterzu doniosłą rolę ze względu na jego religijny i kultowy charakter zarówno w hymnach (Ps 48,12; 96,11; 97,1; 149,2), jak też w psalmach dziękczynnych (Ps 9,15; 16,9; 32,11; 65,13; 118,24), królewskich (Ps 2,11; 21,2; 45,16; 89,17), dydaktycznych (Ps 14,7; 53,7) i lamentacjach (Ps 13,5-6; 31,8; 35,9; 43,4; 51,10). Szczególnie w tej ostatniej kategorii ostateczną racją i punktem odniesienia pośród ucisków, jest Bóg, który ratuje z opresji i obdarza radością<sup>17</sup>. W LXX termin ten najczęściej został przetłumaczony przez ἀγαλλιάομαι i jego pochodne oraz przez χαίρω i jego pochodne. W Wulgacie natomiast najczęściej spotyka się słowo *exultare* i jego pochodne<sup>18</sup>.

Trzecim terminem hebrajskim używanym w Psałterzu na określenie radości to słowo רנן *rānan*, który wraz z jego pochodnymi w formie czasownikowej i rzeczownikowej, występuje 42 razy w Psałterzu, często paralelnie do wyrażenia שמח *šāmah*. Najczęstszym znaczeniem jest „głośno i radośnie krzyżeć” i w tym sensie występuje niemal wyłącznie w kontekście teologicznym; może też oznaczać wołanie intensywnej modlitwy (Ps 119,169)<sup>19</sup>. Greckie tłumaczenie Psałterza w LXX najczęściej tłumaczy ten termin poprzez ἀγαλλιάομαι lub jemu pochodne, natomiast w Wulgacie pojawiają się odpowiedniki *laudare*, *exultare* i *laetare* oraz pochodne od nich<sup>20</sup>. Szczególnym motywem radości, wyrażonej przez רנן *rānan* jest dzieło stworzenia (Ps 89,13; 100,2) i królowanie Pana (Ps 47,2; 98,4), ale też pojawia się w wezwaniu do radości bez specjalnego uzasadnienia (Ps 32,10; 81,2; 90,14; 132,9;

<sup>13</sup> Vanoni, „שמח”, 818.

<sup>14</sup> Sieroń, „χαίρειν e i suoi derivati”, 556.

<sup>15</sup> Briks, *Radość Boga*, 47.

<sup>16</sup> C. Westermann, „גיל jauchzen”, *THAT*, I, 415-418; Ch. Barth, „גיל”, w *THWAT*, I, 1013-1018; Briks, *Radość Boga*, 68-73.

<sup>17</sup> Olów, *Motywy radości*, 20-26.

<sup>18</sup> Sieroń, „χαίρειν e i suoi derivati”, 557.

<sup>19</sup> Olów, *Motywy radości*, 26-32; Briks, *Radość Boga*, 54-57.

<sup>20</sup> R. Ficker, «רנן jubeln», *THAT* II, 781-786; Sieroń, „χαίρειν e i suoi derivati”, 557.

149,5), wysuwając na pierwszy plan uwielbienie Boga za jego przymioty, wielkość i potęgę (Ps 33,1; 35,27; 51,16; 67,5; 145,7) i za jego obecność (Ps 84,3)<sup>21</sup>.

Kolejnym terminem, który wyraża rozradowanie jest שׂוֹשׁ/שׂוּשׁ *sôs/sîs* i jego pochodne w formach czasownikowych i rzeczownikowych. Znalazł on swe zastosowanie w Psalterzu 13 razy, zwłaszcza w lamentacjach i psalmach dydaktycznych (Ps 35,9; 70,5; 51,10.14; 105,45; 119,11.14.162). W tych utworach pozostaje wyraźnym odniesienie doświadczanej sytuacji do Boga, jako jedynego źródła radości<sup>22</sup>. W LXX zostaje przetłumaczony przez εὐφραίνω i pochodne oraz przez ἀγαλλιᾶσθαι i jego pochodne<sup>23</sup>. Natomiast w Wulgacie można najczęściej spotkać jego tłumaczenie poprzez czasownik *gaudere* i jego pochodne, tylko wyjątkowo przez *laetare* i *exultare*<sup>24</sup>.

Nawet tak sumaryczny i wybiórczy przegląd słownictwa dotyczącego „radości”, który należałoby poszerzyć o wiele określeń bliskoznacznych, zanalizowanych w cytowanych uprzednio badaniach, pozwala dostrzec wagę i złożoność problematyki. Dla jej przykładowego przybliżenia koniecznym będzie teraz przyjrzenie się wybranemu tekstowi psalmu, w którym nie tylko występują wskazane terminy, ale przede wszystkim pojawia się wspomniany wcześniej specyficzny charakter poetycki, teologiczny, kulturowy i egzystencjalny psalmów.

## MOTYWY RADOŚCI NA PRZYKŁADZIE PSALMU 126

### <sup>1</sup> *Pieśń stopni.*

Gdy Pan wrócił wygnańców Syjonu,

<sup>2</sup> Wtedy usta nasze były pełne **wesela**,

Wtedy mówiono między ludami:

<sup>3</sup> Wielkich rzeczy Pan dokonał z nami:

<sup>4</sup> Przywróć, o Panie, wygnańców naszych

<sup>5</sup> Zasiewający we łzach,

<sup>6</sup> Postępują naprzód wśród płaczu,

Z powrotem przychodzą wśród **radości**,

byliśmy jak senni.

a język wołał pełen **radości**.

«wielkich rzeczy Pan dokonał z nimi».

byliśmy **rozradowani**.

jak strumienie na spiekłą ziemię.

w **radości** żać będą.

niosąc ziarno na zasiew:

przynosząc swoje snopy.

Psalm ten przez wielu egzegetów uważany za hymn tych, którzy powrócili z wygnania babilońskiego (wystarczy przypomnieć teksty Deutero-Izajasza), przedziwnie łączy radosne dziękczynienie z prośbą o perspektywę i przyszłość, która

<sup>21</sup> J. Hausmann, „רִנָּה”, *THWAT* VII, 539-546; Briks, *Radość Boga*, 58; Ołów, „Terminologia”, 41-42.

<sup>22</sup> H.-J. Fabry, „שׂוֹשׁ/שׂוּשׁ”, *THWAT* VII, 721-730; Briks, *Radość Boga*, 73-77; Ołów, „Terminologia”, 43-44; tenże, *Motywy radości*, 34-37.

<sup>23</sup> Ołów, „Terminologia”, 43-44.

<sup>24</sup> Briks, *Radość Boga*, 76-77; Ołów, *Motywy radości*, 37.



nie jest jeszcze całkowicie wolna od obaw<sup>25</sup>. Można więc w tym utworze wyróżnić trzy części: zwrócenie się ku przeszłości (1-3); następnie w kierunku przyszłości (4) i uzasadnienie nadejścia lepszej przyszłości (5-6)<sup>26</sup>. Jest jednak możliwe również, aby wiersze 1 i 4 interpretować nie tylko jako oddanie chwały Bogu, który „sprowadza więźniów Syjonu”, lecz także jako uwielbienie Boga, który „odmienił los Syjonu”. Psalm wysławiałby zatem bardziej ogólnie odrodzenie Jerozolimy<sup>27</sup>.

בשוב יהוה אֶת־שִׁיבַת צִיּוֹן הִינְנוּ כְּחֹלְמִים 1b

ἐν τῷ ἐπιστρέφει κύριον τὴν αἰχμαλωσίαν Σιών ἐγενήθημεν ὡς παρακεκλημένοι.

*cum converteret Dominus captivitatem Sion facti sumus quasi somniantes*

Sytuacja opisana słowami בשוב אֶת־שִׁיבַת צִיּוֹן „w powrocie wygnańców Syjonu”<sup>28</sup>, która wyraźnie jest dziełem יהוה „Pana”, wywołuje potrójną reakcję w ludzie Bożym, która zawiera w sobie trójstopniową gradację<sup>29</sup>. Pierwsza z nich – określana słowem כְּחֹלְמִים „jakby senni” – wskazuje na sytuację sennego marzenia, tak nagle i niespodziewanie przyszło wyswobodzenie<sup>30</sup>. Radość jest tak ogromna, że wydaje się im być snem (Iz 29,8; Ps 73,20)<sup>31</sup>. Tekst LXX tłumaczy natomiast: ὡς παρακεκλημένοι „jakby zachęcenii”, wprowadzając element zachęty i pobudzenia<sup>32</sup>.

אז יגלֵא שְׂחֹק פִּינוּ וְלִשְׁנוֹנוּ רִנָּה 2a

τότε ἐπλήσθη χαρῆς τὸ στόμα ἡμῶν καὶ ἡ γλῶσσα ἡμῶν ἀγαλλιᾶσεως.

*tunc implebitur risu os nostrum et lingua nostra laude*

Druga reakcja wiąże się bezpośrednio z rozradowaniem: יגלֵא שְׂחֹק פִּינוּ „wypełnione weselem nasze usta”, które ma swoje źródło w interwencji zbawczej samego Pana (Hi 8,21). Wyrażenie to oddaje stan uspokojonego ducha a zarazem poruszonego weselem<sup>33</sup>. Trzecia reakcja dotyczy mowy: וְלִשְׁנוֹנוּ רִנָּה „język nasz radością”, wypowiedzianą w śpiewie z nadchodzącego i oczekiwanego zbawienia<sup>34</sup>.

<sup>25</sup> Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego (red. W. R. Farmer) (Warszawa 2001) 758.

<sup>26</sup> *Księga Psalmów*. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy (red. S. Łach – J. Łach) (PŚST 7/2; Poznań 1990) 526.

<sup>27</sup> *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, 758.

<sup>28</sup> Podczas gdy TM mówi o שׁוּב אֶת־שִׁיבַת צִיּוֹן „powrocie wygnańców”, wraz z LXX, która mówi o αἰχμαλωσία „odmianie losu”, należałoby czytać שבֹּחַ, w znaczeniu powrotu do pierwotnego stanu (Jr 33,11; Hi 42,10): *Psalmy*. סִפּוּר הַהִילִים (red. I Cylikow) (Kraków – Budapeszt 2008) 374.

<sup>29</sup> H.-J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15/2; Neukirchen – Vluyn 1961, 2003) II, 1034.

<sup>30</sup> *Psalmy*, 374-375, I Cylikow dodaje jednak, że forma obecna w Targumie wskazuje raczej na ludzi, którzy ożyli na nowo po ciężkiej niemocy: תְּ מוֹדֵיָא דְאַחֲסִין (Iz 38,16; Hi 39,4).

<sup>31</sup> L. Alonso Schökel – C. Carniti, *I Salmi* (Roma 1992) II, 674.

<sup>32</sup> *Księga Psalmów*, 526.

<sup>33</sup> R. Bartelmus, „שְׂחֹק”, *THWAT* VII, 730-746, zwł. 744.

<sup>34</sup> J. Hausmann, „רִנָּה”, *THWAT* VII, 541.

אָ יאַמרוּ בְּגוֹיִם הַגְדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִם-אֱלֹהֵי

τότε ἐροῦσιν ἐν τοῖς ἔθνεσιν Ἐμεγάλουν κύριος τοῦ ποιῆσαι μετ' αὐτῶν.

*tunc dicent in gentibus magnificavit Dominus facere cum istis*

Wobec tej zmiany losu wybrańców nawet poganie, którzy wcześniej szyderczo wołali „gdzie jest ich Bóg?” (Ps 79,10; 115,2), teraz składają swoiste wyznanie wiary o wielkich rzeczach, jakie Bóg dokonał w swym ludzie (Ps 126,2b). Zbawienie narodu wybranego staje się dla narodów wyraźnym dowodem skutecznej i pełnej mocy obecności Boga istniejącego i działającego w historii<sup>35</sup>.

הַגְדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת יְהוָה לַעֲשׂוֹת שְׂמֵחִים

ἐμεγάλουν κύριος τοῦ ποιῆσαι μεθ' ἡμῶν, ἐγενήθημεν εὐφραίνόμενοι.

*magnificavit Dominus facere nobiscum facti sumus laetantes*

Psalmista podejmuje to wyznanie ludów i z emfazą powtarza potwierdzając, że to „Pan dokonał wielkich rzeczy z nami”. Tym samym podkreśla, gdzie jest faktyczne źródło stanu ducha ludu: הָיִינוּ שְׂמֵחִים „byliśmy rozradowani”, nie tyle sobą, ale z czynu dokonanego przez Boga (Jl 2,21)<sup>36</sup>.

4 שׁוּבָה יְהוָה אֶת-שְׁבוּתֵנוּ [שְׁבִיתָנוּ] כְּאִפְיָקִים בְּנָב

ἐπίστρεψον, κύριε, τὴν αἰχμαλωσίαν ἡμῶν ὡς χεῖμάρρους ἐν τῷ νότῳ.

*converte Domine captivitatem nostram sicut rivum in austro*

Po tym opisie radości i wesela pojawia się jednak prośba, aby Pan ponownie przemienił los Izraela na wzór wypełnionych wodą deszczową potoków Negebu (Ps 126,4), czyli południowych obszarów Palestyny. Natomiast zdaniem I. Cylkowa, „wieszcz błaga o dalszy powrót wygnańców i spodziewa się, że dla założonego wśród mozołów i łąz państwa piękna przyszłość zawita (...) Tak jak wody w wyschłych łożyskach w porze deszczowej wzbierają i spiekłą glebę użyźniają, tak niechaj powrócą pozostali jeszcze na obczyźnie wygnańcy i przyczynią się do rozkwitu spustoszonej Palestyny” (Ps 42,2; Sdz 1,15; Joz 15,19)<sup>37</sup>. Podobnie jak obfite wody strumieni prowadzą do przyjęcia nowego daru życia, które rozkwitnie na żyznej, choć spieczonej ziemi, tak Pan zmieni los Syjonu<sup>38</sup>.

5 הַזְרְעִים בְּדִמְאָעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ

οἱ σπείροντες ἐν δάκρυσιν ἐν ἀγαλλιᾷσει θεριοῦσιν.

*qui seminant in lacrimis in exultatione metent*

<sup>35</sup> Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI, 609.

<sup>36</sup> Kraus, *Psalmen*, II, 1034; W. Borowski, *Psalmy* (Kraków 1983) 404.

<sup>37</sup> *Psalmy*, 374-375. Alonso Schökel – Carniti, *I Salmi* II, 676, przytacza zdanie św. Atanazego: „Żydzi, którzy już wrócili, modlą się za tymi, którzy zostali jeszcze w Babilonii”.

<sup>38</sup> Kraus, *Psalmen* II, 1034.

Pewność tej przemiany wzmacnia dodatkowo kolejny obraz podany w postaci sentencji mądrościowej: **הַזְרְעִים בְּדִמְעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ** „zasiewający we łzach, w radości żąć będą” (Ps 126,5). Sentencja ta przybiera postać paralelizmu antytetycznego w formie chiazmu. Czynności wykonywane znajdują się symetrycznie na początku i na końcu stychów, natomiast opis stanu ducha ludzi zajmuje miejsce centralne. Wyraźnie zależało psalmiście na podkreśleniu kontrastu pomiędzy jedną i drugą czynnością w oparciu o diametralnie przeciwny, bo przemieniony stan ducha.

6 הַלֹּחֵץ יִלֵּךְ וּבִכָּה נֶשֶׂא מִשֶׁךְ-הַזֶּרַע      בְּאִיבֹתָא בְרִנָּה נֶשֶׂא אֶלְמְתִיו

πορευόμενοι ἐπορεύοντο καὶ ἔκλαιον αἴροντες τὰ σπέρματα αὐτῶν

ἐρχόμενοι δὲ ἤξουσιν ἐν ἀγαλλιάσει αἴροντες τὰ δράγματα αὐτῶν.

*qui ambulans ibat et flebat portans ad seminandum sementem*

*veniens veniet in exultatione portans manipulos suos*

Paralelizm antytetyczny poprzedniego wersetu zostaje tutaj powtórzony z emfazą, ale w sposób jeszcze bardziej rozbudowany i rozwinięty ze szczególnym podkreśleniem kontrastu stanu ducha: na początku **בִּכָּה** „w płaczu” i na końcu **בְּרִנָּה** „w radości” (Ps 126,6).

Temat rozradowania we żniwa (Iz 9,2; Ps 4,8) i pocieszenia płaczących (Iz 61,3), jak również następstwo płacz – radość (Ps 30,6; J 16,20), pojawiają się w tekstach biblijnych z dyskretnym akcentem mesjańskim (Ba 5,5-6.9)<sup>39</sup>. Wyraźnie dominuje tu oczekiwanie skierowane ku przyszłości. W pewności oczekiwanego zbawienia modlący się już może antycypować obiecaną radość<sup>40</sup>. W tym mieści się pocieszenie utrapionego ludu. „Psalm ukazuje perspektywę radosnych żniw, stanowiących symbol radości, której źródłem są wolność, pokój i pomyślność, będące owocem Bożego błogosławieństwa. Ciężar pracy sprawia niekiedy, że po twarzy płyną łzy: zasiew jest trudny, być może bezużyteczny i skazany na niepowodzenie. Gdy jednak żniwa są obfite i radosne, człowiek odkrywa, że cierpienie to było owocne”<sup>41</sup>.

## PODSUMOWANIE

Na przykładzie Ps 126, choć objętościowo dość krótkiego, można dostrzec ogromną wagę motywów radości, jakie pojawiają się w Psalterzu. W tym przypadku aż pięć razy pojawiają się terminy, które odnoszą się do tego pola semantycznego „rozradowania”. Nie jest to jedynie zabieg literacki czy poetycki, raczej należałoby

<sup>39</sup> Alonso Schökel – Carniti, *I Salmi*, II, 676

<sup>40</sup> J. Hausmann, „רִנָּה”, *THWAT* VII, 541.

<sup>41</sup> *Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, 609.

mówić o poezji na usługach wiary i modlitwy. Omówiony utwór zawiera bowiem streszczenie postępowania Boga z ludem wybranym, które przejawiało się w historii tego ludu, kiedy doświadczał wielokrotnie rozradowania w przemianie swego losu.

Psalmy nabierały szczególnego znaczenia, gdy były śpiewane w dniach, kiedy Izrael czuł się zagrożony i zastraszony, ponieważ na nowo poddawany był próbie. W ten sposób stawały się one modlitwą Ludu Bożego wędrującego przez dzieje, wystawionego na niebezpieczeństwa i poddawanego próbom, ale zawsze pokładającego ufność w Bogu Zbawcy i Wyzwoliciele, ostoji słabych i uciśnionych.

Modlitwa psalmów jawi się zatem jako pieśni nadziei, które należy ożywić, kiedy przeżywamy czas próby, lęku, zewnętrznych zagrożeń i wewnętrznej udręki. Widać wyraźnie, że wymiar egzystencjalny obecny w psalmach spleta się nierozdzielnie z wymiarem teologicznym i prowadzi do odkrycia prawdziwego i jedynego motywu radości w sensie ostatecznym, jakim jest dla człowieka sam Bóg, Stwórca i Odkupiciel.

Ks. HENRYK WITCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

## ZMARTWYCHWSTAŁY PAN JEZUS – RADOŚĆ EWANGELII (J 20,20B)

---

RISEN LORD JESUS – THE JOY OF GOSPEL (JOHN 20:20B)

**Abstract:** L'articolo presenta un'analisi esegetica di Gv 20,19-20, dove gli apostoli si rallegrarono al vedere Gesù risorto. Si esamina il contesto letterario, i motivi inerenti alla gioia dei discepoli e il ruolo ecclesiocentrico del Signore Risorto (*kyrios*). Non mancano riferimenti al racconto delle apparizioni in Lc 24, che sembra molto vicino alla tradizione giovannea. Un'attenzione particolare viene data al momento dell'apparizione, quando Gesù, eseguendo un gesto simbolico, mostra ai discepoli le mani e il costato, entrambi i simboli della amorevole cura del Buon Pastore e dell'inesauribile fonte dello Spirito Santo. Inoltre, viene messo in risalto il contrasto tra lo stato di paura, smarrimento e dispersione (prima dell'apparizione del Risorto) e lo stato di gioia, fiducia e ritrovata unità attorno a Gesù Risorto.

**KEYWORDS:** Christophany, hands and side, kyrios, joy of Resurrection, joy, joy in the Bible”  
**Słowa kluczowe:** Chrystofania, ręce i bok, kyrios, radość Zmartwychwstania, radość, radość w Biblii

Radość to najważniejszy owoc zbawienia, o którym mówi Pismo święte. Ona jest jego trwałym komponentem. Ale ta radość zbawienia nie jest udziałem zbawionych dopiero w niebie. Ona wypełnia już serca wierzących, którzy przyjmują głoszoną im Ewangelię o chwalebnej śmierci i zwycięskim zmartwychwstaniu Jezusa. Wiarygodne świadectwo o tych wydarzeniach rozpala serca uczniów podążających jeszcze drogami życia na ziemi. Papież Franciszek napisał: *Chrześcijaństwo mają obowiązek głoszenia jej (Ewangelii), nie wykluczając nikogo, nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością*” (EG, n.14). A na samym początku adhortacji *Evangelii Gaudium* zaznaczył, że *nikt nie jest wyłączony z radości, jaką nam przynosi Pan* (EG, n.3). Tak więc radość jest postrzegana jako dar, który Jezus przekazuje uczniom. A Ewangelia jest jakby podstawowym naczyniem, w którym radość zbawienia wspólnota Kościoła podaje wierzącym. Mówi o tym już sam tytuł adhortacji *Radość Ewangelii*.

Rodzi się jednak pytanie, czy Ewangelia jest pierwszym źródłem radości zbawienia? Czy jest źródłem podstawowym? W Ewangelii według św. Jana odkrywamy świadectwo, które wyraźnie wskazuje na **zmartwychwstałego Jezusa jako główne źródło radości zbawienia**. Brzmi ono następująco:

<sup>19</sup> „Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, tam gdzie przebywali uczniowie, gdy drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął w środku i rzekł do nich:

«Pokój wam!»

<sup>20</sup> A to powiedziawszy, pokazał im ręce i bok.

Uradowali się zatem uczniowie ujrzawszy Pana.

<sup>21</sup> A Jezus znowu rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam».

<sup>22</sup> Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im:

«Weźmijcie Ducha Świętego!

<sup>23</sup> Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane» (J 20,19-23).

Należy zatem poddać powyższy fragment analizie literackiej, semantycznej i teologicznej, aby odpowiedzieć na kilka pytań: jaką rolę pełni w. 20b w kompozycji tej jednostki ewangelicznej; jak należy rozumieć zarysowany w nim związek między radością i uwielbionym Jezusem; jakie warunki spełniają uczniowie, którzy doznają radości na widok Pana? Odpowiedzi na te pytania pozwolą lepiej poznać to źródło radości, jakim jest uwielbiony Pan Jezus, a zarazem zobaczyć, czy i ewentualnie jaki zachodzi związek między radością z głoszenia Ewangelii i tą z oglądania Pana Jezusa.

## 1. MIEJSCE W. 20B W KOMPOZYCJI LITERACKIEJ PERYKOPY J 20,19-23

Elementem pozwalającym wyodrębnić elementy składowe struktury perykopy (ww. 19-23) jest partykuła οὖν (*oun*). Nadaje zdaniom, w których występuje różny charakter: „więc, zatem, kiedy, następnie, potem, z tej racji”. Mamy trzy zdania, w których ona występuje, w dwóch z nich w towarzystwie znamiennej formuły (καὶ τοῦτο εἶπὼν – *kai touto eipōn*): „gdy to powiedział”. Biorąc to pod uwagę odkrywamy następujący szkielet nośny kompozycji literackiej tego fragmentu:

- 1) a. (w.19): „gdy był wieczór” (Οὔσης οὖν ὀψίας);  
b. (w. 20a): „gdy to powiedział” (καὶ τοῦτο εἶπὼν);
- 2) (w. 20b): „uradowali się zatem uczniowie” (ἔχαρησαν οὖν οἱ μαθηται);
- 3) a. W. 21): „powiedział zatem do nich” (εἶπεν οὖν αὐτοῖς);  
b. (w. 22. 23): „gdy to powiedział” (καὶ τοῦτο εἶπὼν).



Pierwsze dwa wystąpienia partykuły οὖν (*oun*) łączą się ze sobą, tworząc inkluzję; trzecie otwiera nową część perykopy. W ten sposób perykopa J 20,19-23 wyraźnie dzieli się na dwie części, mocno ze sobą połączone, na co wskazuje nie tylko *oun* w w. 19a i w w. 21a, ale także występująca w w. 19b i w w. 21 formuła καὶ τοῦτο εἶπὼν (*kai touto eipōn*) – „i to powiedziałwszy”. Dzieli ono te segmenty na dwie części (ww. 19-20; 21-23). W każdej części opisana jest czynność Jezusa, po tym, jak pozdrowił uczniów słowami „pokój wam!” – w pierwszym „pokazał im ręce i bok” (w. 20a), w drugim „tchnął na nich” (w. 22b). Obydwa te segmenty różnią się jednak elementem końcowym: w pierwszym jest mowa o radości uczniów, wywołanej ukazaniem się Jezusa (w. 20b); w drugim o przekazaniu Ducha Świętego (ww. 22b-23), które jest poprzedzone uroczystą formułą przekazania misji (w. 21b).

Biorąc to wszystko pod uwagę odkrywa się następującą kompozycję literacką perykopy będącej świadectwem o ukazaniu się uwielbionego Jezusa uczniom (ww. 19-23):

1. Pierwsze wejście do akcji Jezusa (ww. 19a-20):
  - a. Czynności Jezusa związane z Jego obecnością (w. 19a)
  - b. Słowa Jezusa ofiarujące pokój (w. 19b);
  - c. Czynność Jezusa związana z Jego tożsamością (w. 20a);
  - d. Radość uczniów na widok Pana (w. 20b)
2. Drugie wejście do akcji Jezusa (w. 21-23):
  - a. Stwierdzenie dalszej obecności Jezusa (w. 21a);
  - b. Słowa Jezusa ofiarujące pokój i przekazujące misję (w. 21b);
  - c. Czynność Jezusa związana z Jego misją (w. 22a);
  - d. Obdarowanie Duchem Świętym koniecznym do wypełnienia misji (ww. 22b-23)

Jak łatwo zauważyć, w pierwszym segmencie perykopy chodzi o tożsamość Jezusa, który, przychodzi do uczniów wieczorem pierwszego dnia tygodnia mimo drzwi zamkniętych. Skutkiem Jezusowego działania, na które składają się i słowa („Pokój wam!”) i akt pokazania rąk oraz boku, jest radość uczniów, wyraźnie połączona z doświadczeniem widzenia Go jako Pana. W drugim segmencie całe działanie Jezusa ma swoje zwieńczenie w przekazaniu Ducha Świętego (w. 22b-23).

Powyższy podział nawiązuje do ogólnie przyjmowanej struktury tej perykopy. Powszechnie egzegeci dzielą ją (ww. 19-23) na dwie części paralelne: ww. 19-20 i 21-23. Według D. Mollat<sup>1</sup> ww. 19-20 opowiadają o rozpoznaniu Jezusa przez uczniów, a ww. 21-23 o przekazaniu im misji. W obydwu częściach widoczny byłby progres: w pierwszej od strachu przed Żydami przechodzi się do radości; w drugiej od odnalezionego pokoju do misji zgodnie z poleceniem Jezusa i w mocy Ducha. Pierwsza część odpowiadałaby opowiadaniu Mateuszowemu o ukazaniu się Zmartwychwstałego Jedenastu w Galilei (Mt 28,16-20); druga zawierałaby samodzielną tradycję, różniącą się od tego, o czym mowa w Łk 24,36-43.

<sup>1</sup> D. Mollat, „L'apparition du Ressuscité et le don de l'Esprit. In 20, 19-23”, *AssSeig* 30 (1970) 42-50.

Według B. Rigaux<sup>2</sup> ww. 19-23 nie stanowią zwartej całości. W ww. 19-20 podejmuje się motywy Łukaszone, druga część natomiast (ww. 21-23) bliższa jest tradycji Mateuszowej. Jeszcze inaczej strukturę ww. 19-23 odczytują J. Mateos – J. Barreto<sup>3</sup>. Według nich w ww. 19-20 Jezus zwraca się do swoich; w ww. 21-23 jest mowa natomiast o darze Ducha i misji.

Przyjęta wyżej kompozycja literacka jest najbardziej poprawna. Opiera się bowiem na elementach formalnych (tych samych sformułowaniach, powtarzających się regularnie w kolejnych zdaniach), obecnych w samej perykopie, czyli zamierzonych przez ewangelistę i świadka. Pierwsza część obejmuje ww. 19-20: otwiera się nastrojem lęku, a kończy w klimacie radości. Jej źródłem jest Jezus, który „przyszedł, gdy drzwi były zamknięte, i „stanął pośrodku” zaleknionych uczniów.

Nie jest przekonujące odniesienie pierwszej części – w analizach D. Mollat – do Mt 28,16-20. Silniejsze są jej związki ze świadectwem Łukasza (Łk 24,36-43). Trafne natomiast jest stwierdzenie J. Matteosa i J. Barreto, że uwaga ewangelisty koncentruje się w niej na świadectwie o objawieniu się zmartwychwstałego Jezusa swoim uczniom, których wyprowadza z lęku przed Żydami. Miejsce lęku przed możliwymi prześladowaniami zajmuje radość ze spotkania z uwielbionym Jezusem, którego widzą na własne oczy jako żyjącego. W części drugiej tej zwartej perykopy ewangelista koncentruje natomiast uwagę na misji apostołów, którym Jezus uwielbiony przekazuje Ducha.

## 2. MOTYW RADOŚCI UCZNIÓW W TRADYCYI O UKAZANIU SIĘ JEZUSA UCZNIOM

W pierwszym rzędzie należy stwierdzić, że czytając Ewangelię dostrzegamy, że Mateusz i Marek mówią o ukazaniu się zmartwychwstałego Jezusa uczniom w Galilei, podczas gdy Łukasz (Łk 24) i Jan (J 20,19-23) sytuują tę manifestację w Jerozolimie. Pierwsi dwaj ewangeliciele ignorują fakt objawienia się Zmartwychwstałego uczniom w Jerozolimie<sup>4</sup>.

Inny problem to charakter więzi między Łk 24 i J 20,19-23. Jeden z egzegetów twierdzi, że ukazanie się Jezusa, o którym mówi Jan, jest tym samym, o którym opowiada Łukasz (Łk 24,36-43)<sup>5</sup>. Większość egzegetów widzi nieco inaczej związek J 20,19-23 z perykopą Łukasową (Łk 24,36-43). Według C. K. Barreta Łukaszone w. 31 – dwaj uczniowie idący do Emaus; w. 34 – ukazanie się Jezusa Piotrowi;

<sup>2</sup> B. Rigaux, *Dieu la resuscité* Gembloux 1973, 236-269.

<sup>3</sup> J. Mateos – J. Barreto, *El Evangelio de Juan* Madrid 1979, 863.

<sup>4</sup> E. Ruckstuhl, „Die evangelische Erzählungen“, w: E. Ruckstuhl – J. Pfammatter, *Die Auferstehung Jesu Christi* Luzern 1968, 38.

<sup>5</sup> P. Beeckmann, *L'évangile selon S. Jean d'après les meilleurs auteurs catholiques*, Bruges 1951, 415.

w. 36 – ukazanie się Jezusa jedenastu) stanowią łącznik z narracją Janową<sup>6</sup>. Tak wytrawny egzegeta jak B. F. Westcott przyjmuje, że w J 20,19-23 cały szereg szczegółów pochodzi od Jana, ale sam fakt ukazania się Zmartwychwstałego uczniom wzmiankowany jest także przez Łk 24,36 i Mk 16,14. Natomiast H. Grass dowodzi, że między narracją Łukasową (poszerzoną o wersety 44-49) i Janową istnieje paralelizm strukturalny: w pierwszej części każdej z nich jest mowa o ukazaniu się Zmartwychwstałego (J 20,19-20; Łk 24,36-43); w drugiej jest mowa o przekazaniu misji (J 20,21-23; Łk 24,44-49)<sup>7</sup>.

Paralelizm między tekstem Łukasowym a Janowym wygląda następująco:

- Jezus objawia swą obecność pośród uczniów [ta sama formuła; znaczące różnice gramatyczno-stylistyczne: ἔστιν ἐν μέσῳ αὐτῶν (*estē en mesō autōn*) u Łukasza, a ἔστιν εἰς τὸ μέσον (*estē eis to mesōn*) u Jana, które ma sens bardziej dynamiczny, samodzielny, absolutny, wskazujący na ruch Jezusa w kierunku centrum, niż Łukasowy zwrot ἐν μέσῳ αὐτῶν (*en mesō autōn*) wskazujący na samo tylko miejsce stojącej obecności Jezusa];
- Pozdrowienie „Pokój wam!” (Łk 24,36; J 20,19.21.26). U Jana pozdrowienie powtarza się;
- Pokazanie rąk i nóg; tak Łukasz jak i Jan mówią o rękach. Łukasz dodatkowo wspomina o „nogach”. Inna kolejność czasowników: u Łukasza Jezus najpierw wzywa: „zobaczcie”, a następnie „pokazał im ręce i nogi”; u Jana odwrotnie: najpierw „pokazał ręce i bok” (w. 20), a następnie wezwał Tomasza „zobacz” (w. 27).

Wyliczone podobieństwa świadczą o tym, że każdy z ewangelistów czerpał z jednego i tego samego, wspólnego źródła (byłoby to źródło spisane, należące do większego dokumentu zawierającego opisy ukazywania się Zmartwychwstałego; inni mówią tylko o tradycji, ustnym przekazie). Z kolei niewielkie różnice w sposobie ujęcia tej tradycji dowodzą, że są oni niezależni jeden od drugiego. Każdy korzystał z niej na swój sposób, według własnych zasad pisania, mając na uwadze własną perspektywę teologiczną tworzonego przez siebie dzieła.

Jest rzeczą dyskusyjną, czy ta pierwotna tradycja była jerozolimską czy galilejską; Łukasz wyraźnie umieszcza wydarzenie ukazania się Zmartwychwstałego uczniom w Jerozolimie, w dniu Paschy, aby móc połączyć je z opowiadaniem o uczniach idących do Emaus. Jan pozwala się domyślać, że rzecz dzieje się w Jerozolimie. Ale równie dobrze chrystofania ta mogła mieć miejsce w Galilei.

Drugi przedmiot dyskusji to kwestia zależności pomiędzy ewangelistami: Łukaszem i Janem: czy Jan korzystał z narracji Łukasowej, czy też Jan znał narrację Łukasową. Odpowiedzi na to pytanie idą w dwóch kierunkach. Niektórzy twierdzą, że Jan znał Ewangelię Łukasową, ale nie skopiował narracji o chrystofanii

<sup>6</sup> C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1954, 472.

<sup>7</sup> H. Grass, *Ostergeschehen und Ostergeschichte*, Göttingen 1964<sup>3</sup>, 65n.

wobec uczniów. J. A. Bailey<sup>8</sup> twierdzi, że Łk 24,36-49 jest źródłem dla J 20,19-23. Co więcej, A. Dauer precyzuje, że Jan korzysta ze źródła, którym posłużył się Łukasz, ale które przerabował. Pierwotny tekst tego źródła przed-Łukaszowego, widoczny jest dzisiaj w J 20,19.20.22.23 (w ujęciu analogicznym do Mateuszowego). Jan miałby dodać własne elementy – ww. 21 i 23. Poza tym narracja o Tomaszu (ww. 24-29) – jego zdaniem – jest dziełem Jana, który chce pokazać, że sam Jezus przełamuje niewiarę uczniów.

Wielu innych egzegetów neguje zależność Jana od Łukasza. Według nich Ewangelia Janowa nie jest wariantem narracji Łukaszowej, ale dziełem całkowicie niezależnym<sup>9</sup>. Co więcej, P. Benoit<sup>10</sup> dowodzi, że podobieństwa między Łukaszem i Janem każą myśleć o tym, że to Łukasz znał i korzystał z tradycji Janowych, które istniały już zanim zaczął pisać. Tradycje te istniały w swych formach początkowych. Po latach zostały one rozwinięte, definitywnie ukształtowane i włączone do czwartej Ewangelii. Korzystając z tej samej tradycji „pra-Janowej” obydwaj ewangelisci pragnęli przytoczyć świadectwo wiarygodne historycznie, że Jezus zmartwychwstały nie jest zjawą, ale osobą rzeczywiście istniejącą.

Jeszcze mocniej za tezę P. Benoit przemawia zestawienie różnic między Łukaszową i Janową narracją o chrystofanii wobec uczniów. Są one dowodem na to, że w pra-Janowej tradycji istniały elementy płynne, mało stabilne. Najważniejsze różnice będące odbiciem owych fluktuacji w pierwotnej tradycji to:

- niewiara i radość uczniów u Łukasza są jedynie wspomniane i występują łącznie (Łk 24,41; w w. 53 radość uczniów po wniebowstąpieniu Jezusa); u Jana są one szeroko rozwinięte; uczniowie cieszą się na widok Zmartwychwstałego i jest to jedyna reakcja na Jego Osobę (J 20,20). W tej scenie Jan nawet nie wspomina o niewierze. Zajmie się nią w odrębnym epizodzie, gdzie z kolei nie ma mowy o radości. Brak wiary wyraźnie ją wyklucza;
- odpuszczanie grzechów u Łukasza jest przedstawione jako temat przyszłego głoszenia dobrej nowiny (Łk 24,47). Ewangelista przygotowuje w ten sposób przepowiadanie apostoelskie, które rozpocznie się po zesłaniu Ducha (Dz 2,38). Poza tym Łk 24,47 podkreśla, że adresatami owego „głoszenia nawrócenia i odpuszczenia grzechów” są „wszystkie narody”, poczynając jednak od Jerozolimy (w. 48; por. podobny kierunek głoszenia Ewangelii u Mt 28,19 i udzielania chrztu u Mk 16,16). Z kolei u Jana odpuszczanie grzechów stanowi treść dokładnie cytowanej wypowiedzi Jezusa, w której Zmartwychwstały przekazuje uczniom władzę odpuszczania. Jan zwraca w większym stopniu uwagę na podmiot, który otrzymuje władzę odpuszczania grzechów i ma nią służyć, a także na związek z Jezusem ziemskim i zmartwychwstałym – odpuszczanie

<sup>8</sup> J. A. Bailey, *The traditions common to the Gospels of Luke and John* Leiden 1963, 92nn.

<sup>9</sup> L. Morris, *A Commentary on the Gospel according to St. John* Grand Rapids 1971, 43.

<sup>10</sup> P. Benoit, *Passione e Resurrezione del Signore* Torino 1967, 405-406.

grzechów będzie kontynuacją Jego ziemskiej misji, możliwą dzięki Mocy pochodzącej od Jezusa-PANA;

- Duch Święty u Łukasza jest przedmiotem obietnicy. Jezus mówi, że ześle „Obietnicę Ojca” (w. 48). Z Dz 1,4 wiadomo, że chodzi o Ducha Świętego. Jan natomiast opisuje rzeczywiste udzielenie Ducha Świętego uczniom, dokonujące się w czasie teraźniejszym narracji. Jezus używa *imperativu* (ind. aor. – wskazuje na działanie rozpoczynające się w momencie, gdy pada to polecenie), wyraźnie mówiąc o Duchu: λάβετε πνεύμα ἁγίου (*labete pneuma hagion* - w. 22).

Jak widać, istnienie wcześniejszego świadectwa (lub tradycji), z którego korzystali Łukasz i Jan, jest pewne. Trudno jednak dokładnie określić jego treść. Bezsprzecznie konstatuje ono fakt ukazania się żyjącego Jezusa Piotrowi i uczniom w dniu zmartwychwstania. Można tylko przypuszczać, że było ono bardzo wcześnie przekazywane w liturgii Kościoła apostołskiego. Przemawia za tym fakt, że **do elementów rozwijanych w tym świadectwie-tradycji należą wzmianki o radości, odpuszczaniu grzechów i darze Ducha Świętego.**

Na działanie Jezusa uczniowie odpowiadają z kolei swoim zachowaniem. Jest to postawa radości: „Zaiste, uradowali się uczniowie ujrzawszy Pana” (ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον – *echarēsan oun hoi mathētai idontes ton kyrion* - w. 20b). Szczegółowa analiza tego zdania winna pomóc w precyzyjnym określeniu przyczyny, która wywołała radość w sercach ogarniętych strachem przed Żydami. W świadectwie Łukasowym radość uczniów łączy się z dokonaniem przez nich odkryciem, że stojący pośrodku Jezus nie jest zjawą, lecz postacią rzeczywistą, żywą, mającą nowe ciało. Przeżywana radość przenika ich zdumienie, które zajęło miejsce lęku i przerażenia.

Na płaszczyźnie analizy stylistycznej należy zauważyć, że partykuła οὖν (*oun*) rozpoczynająca zdanie zdaje się łączyć to zdanie (reakcję uczniów) z poprzednim epizodem. Radość uczniów byłaby owocem słów Jezusa. Jednak w ww. 19.20.21 partykuła ta pełni funkcję wprowadzającą nową czynność i oznacza progres w narracji. Podobnie w w. 20b. W związku z tym radość uczniów ma swe źródło w innej czynności: „ujrzeli Pana”. Radość jest znakiem nowej sytuacji uczniów, w jakiej się znaleźli.

### 3. ZMARTWYCHWSTAŁY JEZUS POŚRÓD UCZNIÓW PRZYCZYNĄ ICH RADOŚCI

#### 3.1. RADOŚĆ W STARYM TESTAMENCIE

Radość w ST ukazana jest jako ważny wymiar życia odnowionego ludu Bożego. Wypływa ona z przyścia Pana (Ps 96,11; So 9,9), z Jego dzieł (Jl 2,21.23) i z Jego zbawienia (Ha 3,18). Przede wszystkim związana jest z powrotem Izraela z wygnania (Jr 31,13; Ba 4,37; 5,5; Ps 136,2: „nasz język wybuchnął radością”).

A Deutero-Izajasz w tym kontekście historycznym woła: *«Zabrzmiście weselem, niebioso! Raduj się, ziemi! Góry, wybuchnijcie radosnym okrzykiem! Albowiem Pan pocieszył swój lud, zlitował się nad jego biednymi»* (Iz 49,13; por. Iz 51,11; 55,12; 35,10). Z kolei prorok Zachariasz wzywa lud Jerozolimy: *«Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski»* (Za 9, 9).

Na szczególną uwagę zasługuje obraz rozradowanej Jerozolimy (Iz 61,10-11). Radość jest tu owocem obecności i działalności Jahwe. To On przemienia smutek miasta w radość i wesele. Być może największą zachętę znajdujemy u proroka Sofoniasza, ukazującego nam samego Boga jako jaśniejsze centrum święta i radości, pragnącego przekazać swemu narodowi ten zbawczy okrzyk. Porusza głęboko ponowne odczytanie tego tekstu: *«Pan, twój Bóg, jest pośród ciebie, mocarz, który zbawia, uniesie się weselem nad tobą, odnowi [cię] swoją miłością, wzniesie okrzyk radości»* (So 3, 17).

### 3.2. RADOŚĆ W NOWYM TESTAMENCIE

W NT radość jest prezentowana jako owoc głoszenia Ewangelii (Dz 13,48) i zbawienia (Mt 13,20; Mk 4,16; Łk 8,13; 15,7; 4,4). Niekończąca się radość jest nagrodą dla wiernych sług Boga (Mt 25,21.23)<sup>11</sup>. Trzeba cieszyć się również pośród prześladowań (2 Kor 7,4; Kol 1,24, 1 Tes 1,6; Hbr 10,34). Przyczyną tej radości jest fakt, że prześladowany chrześcijanin głęboko uczestniczy w cierpieniach samego Chrystusa (1 Pt 4,13). Radość jest jednak nade wszystko owocem działania Ducha w chrześcijaninie (Ga 5,22). Ale ma też silny związek z osobą Jezusa – z odkrywaniem Jego obecności i Jego działania w życiu ucznia. Już w noc narodzenia w Betlejem pasterzom zwiastowana jest radość z obecności Jezusa – Mesjasza i Pana:

„Lecz anioł rzekł do nich: «Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan»  
(Łk 2,10-11)

Z kolei wielka rzesza zbawionych w niebie przeżywa radość w obliczu Jezusa – Baranka, który przychodzi, aby poślubić swą Małżonkę-Kościół:

„Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła”  
(Ap 19,7)

<sup>11</sup> Motyw radości występuje także w Dz 8,39; 13,52; 15,3.31; Rz 12,12; 15,13; 2 Kor 1, 24; 6,10; Kol 1,19; 1 Tes 5,16.26; 1 Pt 1,8.



Najmocniej bodaj to źródło radości, którym jest otwarta i dostępna dla uczniów obecność Pana, ukazuje św. Paweł w Liście do Filipian: „radujcie się w Panu” (χαίρετε ἐν κυρίῳ - *chairete en kyriō* – Flp 3,1).

### 3.3. RADOŚĆ W TRADYCJI JANOWEJ

Temat radości jest obecny w czwartej Ewangelii (J 3,29 – przyjaciel oblubieńca; J 4,36 – żniwiarz; J 8,56 – Abraham).

Tekst J 20,20b, który mówi o radości uczniów w kontekście pokoju, ma kilka paralel w Starym Testamencie. Prorok ze szkoły Izajasza (Iz 66,10-14) wzywa do radowania się z Jeruzolimą. W w. 12 wspomniany jest motyw pokoju. Zachodzi związek między radością i pokojem – jak w J 20,20. Szczególnie ww. 13 i 14 są związane z J 20,20. Perspektywa Trito-Izajasza nie różni się zbytnio od Janowej. Ważna różnica polega jedynie na tym, że w Iz 66,14 podmiotem wizji jest lud – osoby, które miłują Jeruzalem, uczestniczyły w jej smutku (w. 10). Nie jest zaznaczony przedmiot wizji. Wydaje się, że jest o nim mowa w ww. 12-13 – rzeka pomyślności i bogactw narodów, które płyną do Jeruzolimy. Jest to obraz zbawienia dokonanego ręką Jahwe. To Bóg dokonuje zmiany i przejścia – od smutku do radości.

Innym ważnym tekstem paralelnym w ST do J 20,20b jest Za 10,3-7. W tekście tym łatwo dostrzec aż trzy elementy bardzo podobne do sytuacji uczniów, którzy „ujrzeli Pana”: Bóg obecny pośród owiec (w. 3); zbawienie rozumiane jako zwycięstwo nad wrogami i uroczysty powrót z niewoli (w. 6); radość synów (zobaczą i ucieszą się) z powodu obecności Boga, który swą mocą gwarantuje swemu ludowi pokój i bezpieczeństwo w świecie pełnym wrogów:

„<sup>6</sup>Ja naród Judy umocnię, wesprę naród Józefa.  
Sprowadzę ich z powrotem, litując się nad nimi.  
I będzie znówu tak, jakbym ich nigdy nie odrzucił,  
albowiem Ja jestem Pan, ich Bóg, Ja ich wysłucham.

<sup>7</sup>Efraim będzie podobny do mocarza,  
serce się w nim rozweseli jak gdyby od wina –  
ich synowie będą to oglądać z radością  
i serce ich rozraduje się w Panu”

(Za 10,6-7: τὰ τέκνα αὐτῶν ὀψονται καὶ εὐφρανθήσονται καὶ χαρεῖται ἡ καρδία αὐτῶν ἐπὶ τῷ κυρίῳ – *ta tekna autōn opsontai kai euphranthēsontai, kai chareitai hē kardía autōn epi tō kyriō*)

Inna paralela mówi o radości Aarona na widok Mojżesza powołanego przez Boga, aby wyzwolił synów Izraela z niewoli w Egipcie. Wychodząc na spotkanie męża, któremu Bóg obiecał swoją bliską obecność i pomoc, Aaron doznaje radości:



„Oto teraz wyszedł ci na spotkanie, a gdy cię ujrzy, szczerze się ucieszy  
(ιδών σε χαρήσεται ἐν ἑαυτῷ – *idōn se charēsetai en heautō*)”  
(Wj 4,14)

Motyw radości dominuje w mowie pożegnalnej, wygłoszonej przez Jezusa w wieczniku (J 14,28; 15,11). Najbardziej zbliżonym tekstem do w. 20b jest J 16,20-22. Przywołany w tym fragmencie temat narodzin jest aluzją do męki i ukrzyżowania. Po męce jednak przychodzi czas objawienia się Pana (w. 24; 17,13). Źródłem pełnej radości jest wizja Pana (J 16,20n i w. 20b). Różnica polega jednak na tym, że w J 16,22 jest mowa o tym, że Jezus zobaczy uczniów, a oni się ucieszą. W w. 20b radość jest udziałem uczniów, którzy „ujrzeli Pana”.

Tekst o radości uczniów na widok Pana wyraźnie precyzuje przedmiot radości: nie jest nim ani rzecz, ani wydarzenie, lecz osoba. W J 16,22 źródłem radości uczniów jest to, że Jezus ich zobaczy po bolesnych wydarzeniach swej męki i śmierci, porównanych do bólów, które przeżywa rodząca kobieta. W J 20,20b – to oni, uczniowie „ujrzeli” Pana Jezusa. Zachodzi tu charakterystyczny związek, jakby wymiana spojrzeń: objawienie się Jezusa wzbudzi w nich radość, ich oglądanie Jezusa będzie źródłem radości (dar zobaczenia i przyjęcie daru). Tak ukształtowana relacja z Jezusem jest dla uczniów motywem radości.

### 3.4. WIDZENIE JEZUSA-PANA ŹRÓDŁEM RADOŚCI UCZNIÓW (WW. 19-20)

Na czym w istocie swej polega radość uczniów, oparta na relacji widzenia Pana (ιδόντες τὸν κύριον – *idontes kyrion*)? Czy jest to radość z nieoczekiwanego spotkania z Mistrzem?

W Janowym świadectwie o spotkaniu z powracającym do uczniów Chrystusem proces przechodzenia od imienia „Jezus” do tytułu „Pan” dokonuje się w kontekście trzech czynności, które spełnia Zmartwychwstały:

- przyszedł tam, gdzie byli uczniowie, i stanął pośrodku;
- skierował do nich słowa: „Pokój wam!”, czyli podarował im pokój;
- pokazał im i ręce i bok.

To poprzez te działania Jezus objawia, że jest Panem, czyli postacią, w której objawia się Jego Boska Chwała. Modlił się o to w wieczniku do Ojca, mówiąc: „Ojcze, nadeszła godzina. Otocz swego Syna chwałą” (πάτερ, ἐλήλυθεν ἡ ὥρα· δόξασόν σου τὸν υἱόν – *pater, elēlythen hē hōra; doxason sou ton huion* – J 17,1), i dodając: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (w. 5).

Zanim jednak przyjrzymy się szczegółowo tym trzem czynnościom zmartwychwstałego Jezusa, winniśmy zbadać okoliczności, w których one są przez Niego podejmowane. Chodzi głównie o czas i o stan duchowy uczniów.

## 3.4.2. OKOLICZNOŚCI CZASU: BOŻA WIECZNOŚĆ WKRAZAJĄCA W DZIEJE LUDZI

W wersecie 19 ewangelista idealnie łączy historię doczesną z wiecznością. Czyni to przy pomocy prostych środków – za pomocą symboli.

„Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia,  
tam gdzie przebywali uczniowie, gdy drzwi były zamknięte  
z obawy przed Żydami,  
przyszła Jezus i stanął pośrodku” (w. 19)

„Przyszła Jezus i stanął pośrodku” (ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον - *ēlthen ho Iēsous kai estē eis to meson*). Podczas mowy pożegnalnej (J 13,1 – 17,26) przed swoją śmiercią Jezus uroczyście zapewniał uczniów w wieczniku, że do nich powtórnie przyjdzie: „Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was” (J 14,18). A za chwilę dodał: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego” – J 14,23). Ta obietnica jest odnośna do końca czasów. Wielu egzegetów jednak rozumie to właśnie przyjście Jezusa zmartwychwstałego do wiecznika jako wypełnienie złożonej uczniom obietnicy. Na rozumienie tego przyjścia w kluczu eschatologicznego wypełnienia obietnicy wskazuje także formuła otwierająca w. 19: „owego dnia” (ἡ ἡμέρα ἐκείνη - *tē hēmera ekeinē*), która jest oczywistym nawiązaniem do wypowiedzi Jezusa o Duchu w J 7,37: „w ostatnim zaś dniu...” (Ἐν δὲ τῇ ἔσχάτῃ ἡμέρᾳ - *En de tē eschatē hēmera*) i do Jego słów o modlitwie do Ojca w J 16,23.26: „w owym dniu”. Ale należy od razu dodać, że ewangelista precyzuje, że „ów dzień” jest równocześnie „pierwszym dniem tygodnia”. Wpisuje go tym samym w ramy toczących się jeszcze dziejów. Ewangelista wskazuje tym samym, że dzień zmartwychwstania otwiera już wewnątrz wciąż trwającej historii doczesnej nurt eschatologiczny: wieczność. Spotkanie z Jezusem, które tego właśnie dnia się wydarzy otwiera epokę wieczności, czyli spełnienia się Bożych obietnic, ludzkich oczekiwań i nadziei w sposób doskonały, pełny.

Tłem dla tej rozpoczynającej się epoki wieczności jest „pierwszy dzień tygodnia”. Ewangelista podaje trzy, jakże wyraźne cechy jednego z tych siedmiu dni, w których toczą się dzieje ludzi: ciemności wieczoru, zamknięte drzwi, lęk spowodowany terrorem ze strony Żydów (Οὔσης οὖν ὀψίας τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων - *Ousēs oun opsias tē hēmera ekeinē tē miā sabbatōn kai tōn thyron kekleismenōn hopou ēsan hoi mathētai dia ton phobon tōn Ioudaiōn*). Symbolika ciemności i strachu wyraźnie mówi, że ten pierwszy dzień tygodnia jako czas ludzkiej historii zdominowany jest przez terror ze strony Złego, inspiratora zabójców i prześladowców (1 J 3,1-4), oraz przez ciemności śmierci. W tak właśnie zdeformowany przez siły grzechu i śmierci ludzki czas i świat wkracza Ten, który był – jak się to wszystkim wydawało – pokonany: zabity męczeńską śmiercią i złożony w ciemnym grobie. Pokonując ciemności i terror śmierci „przyszła

Jezus” tam, gdzie byli uczniowie – za zamkniętymi drzwiami. Według nich to te zamknięte drzwi miały ich chronić przed ciemnościami nocy i terrorem śmierci. Tymczasem staje przed nimi Jezus, który przyszedł, przewyciężając te wszystkie trzy przeszkody. Jego przyście – właśnie takie, pokonujące te największe dla ludzi przeszkody – jest fundamentem tych czynności, które bezpośrednio doprowadzą uczniów do „ujrzenia (w Nim) Pana”. Ono bowiem oznacza wkroczenie zbawiającej wieczności w ludzki czas naznaczony ciemnościami diabelskiego kłamstwa, przemocą śmierci, i lękiem, który zamyka, izoluje i odgradza uczniów Jezusa od innych ludzi.

### 3.4.3. „PRZYSZEDŁ JEZUS I STANĄŁ POŚRODKU” UCZNIÓW

Pierwsza czynność, którą wykonuje Jezus po przyjsciu do wieczernika, jest bardzo znamienita: „i stanął w środku” (καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον – *kai estē eis to meson*). Ewangelista używa jako dopełnienia czasownika „stań” charakterystycznej konstrukcji εἰς (*eis*) z accusativem. Chce przez to zwrócić uwagę na dynamiczny charakter tej czynności: Jezus „podąża” ku temu miejscu, które oznacza nie tylko fizyczny środek, ale centralne miejsce w tym gronie, które teraz, po Jego śmierci na krzyżu, tworzą uczniowie. Grono to, pozbawione obecności Jezusa pośród siebie, stanowiło zbiór załęczonych jednostek. Ewangelista, podając aż dwa razy wzmiankę o zamkniętych drzwiach z obawy przed Żydami (ww. 19.26), chce podkreślić tę właśnie cechę zebrania uczniów. Bez Jezusa nie tworzą wspólnoty, która byłaby zdolna wyruszyć z misją głoszenia nie tylko Jego zmartwychwstania, ale nawet Jego nauczania o Królestwie Bożym. Zebranie to – jak pisze św. Łukasz – było w stanie jedynie analizować porażkę Jezusa i swoją, a także odnotowywać docierające informacje, które potęgowały lęk i paraliżowały:

„A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela. Tak, a po tym wszystkim dziś już trzeci dzień, jak się to stało. Nadto jeszcze niektóre z naszych kobiet przeraziły nas: były rano u grobu, a nie znalazły Jego ciała, wróciły i opowiedziały, że miały widzenie aniołów, którzy zapewniają, iż On żyje” (Łk 24,21-23).

Nowa obecność Jezusa, który zajmuje miejsce pośrodku uczniów, **ma przemienić ten zbiór rozczarowanych żałobników**, złożony z pojedynczych i załęczonych osób, gotowych nawet do jak najszybszego opuszczenia tej zagrożonej ze strony arcykapłanów grupy, **we wspólnotę uczniów żyjącego Jezusa**, który przewyciężył śmierć, rozerwał więzy grobu i przyszedł do nich mimo zamkniętych drzwi<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Na ten moment przemiany jako kluczowy w paschalnym doświadczeniu uczniów jako wspólnoty (a także Marii Magdaleny, Tomasza, Piotra i umiłowanego ucznia jako postaci modelowych dla wiary popaschalnej) zwraca uwagę B. Byrne, „The faith of the beloved disciple and the community in John 20”, *JSNT* 23 (1985) 92. Pisze o niej tak: „W tej przemianie możemy z całą pewnością dostrzec

Już sama obecność Jezusa, nieoczekiwana przez uczniów, a zarazem będąca dowodem Jego mocy, inspiruje nowe przeżycia i uczucia w sercach uczniów. Paralelny tekst z księgi Apokalipsy, który mówi o przeżyciach Jana, gdy w swej wizji ujrzał Zmartwychwstałego „pośród” świeczników wyobrażających Kościoły (Ap 1,13), pozwala nam bliżej określić to, co przeżywali uczniowie w wieczerniku:

„Kiedym Go ujrzał, do stóp Jego upadłem jak martwy,  
a On położył na mnie prawą rękę, mówiąc:  
«Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni,  
i Żyjący.  
Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków  
i mam klucze śmierci i Otchłani» (Ap 1,17-18).

Spowodowany tragedią sądu i śmiercią na krzyżu brak Jezusa prowadził grupę uczniów do rozpadu i śmierci społeczno-religijnej. Pojawiająca się w nowy sposób, pełna Bożej mocy obecność Jezusa nie tylko ożywia ją, ale przemienia we wspólnotę, w której Jego osoba stanowi centrum. To On, Jego nowa obecność nie tylko usuwa lęk, ale nade wszystko daje nowe siły, na co wskazuje gest położenia prawej ręki na leżącym u Jego stóp apostołe.

Tak więc pierwszym czynnikiem prowadzącym do radości jest odkrycie nowej, pełnej mocy obecności Jezusa pośród uczniów. Potwierdzają to słowa wypowiedziane w mowie pożegnalnej przez samego Jezusa:

„Także i wy teraz doznajecie smutku.  
Znowu jednak was zobaczę, i rozraduje się serce wasze,  
a radości waszej nikt wam nie zdoła odebrać” (J 16,22).

Obecność Żyjącego ożywia ich, a nade wszystko przemienia zbiór zasmuconych jednostek we wspólnotę, w której On jest osobą centralną: swoim spojrzeniem, które widzi każdego, jednoczy wszystkich w sobie i jest stabilnym i trwałym oparciem dla każdego i wszystkich razem. Spełnia się Jego obietnica: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20).

---

dojrzałą postawę wiary. (...) Tym co wspólne dla wszystkich trzech postaci w J 20 jest sposób, w jaki ewangelista podkreśla padające z ich ust stwierdzenie dotyczące „widzenia Pana”. Maria Magdalena oznajmia to uczniom (w. 18), oni z kolei Tomaszowi (w. 25)”. Jeszcze mocniej moment przemiany, polegającej na rozwiązaniu wcześniejszych trudności w wierze postaci (Maria Magdalena, Tomasz, umiłowany uczeń), akcentuje K. S. O’Brien, „Written that you may believe: John 20 and narrative rhetoric”, *CBQ* 67 (2005) 284-302. W dokonującym się w życiu tych osób przejściu od wiary zagrozonej do wiary rozjaśnionej obecnością Pana dostrzega decydujący czynnik w strategii narracyjnej ewangelisty Jana. Czytelnikowi łatwiej utożsamiać się z tymi postaciami, które poprzez trudności różnej natury dochodzą do autentycznej wiary w zmartwychwstałego Jezusa i nade wszystko stają się jej świadkami-głosicielami.

### 3.4.4. SŁOWO ZMARTWYCHWSTAŁEGO NIOSĄCE POKÓJ

Obecność Jezusa pośrodku uczniów nie rozplywa się w ciszy milczenia. Przeciwnie, „Jezus przyszedł i stanął w środku i skierował do nich słowa: „Pokój wam!”. Należy najpierw zauważyć, że pierwszą czynnością, którą Zmartwychwstały spełnia w bezpośrednim kontakcie z uczniami jest czynność mówienia opisana przez ewangelistę znamionym czasownikiem λέγει (*legei*), użytym w czasie teraźniejszym. Biorąc pod uwagę dynamizm wyrażenia „stał w środku” oraz następującą po nim wypowiedź, należałoby go przełożyć: „kieruje do nich słowo”; „zwraca się do nich słowami”. Zmartwychwstały jawi się w pierwszym rzędzie jako osoba niosąca uczniom swe słowo. Objawia się w ten sposób najgłębsza istota Jezusa. Zmartwychwstały nie przestał być „Słowem, które stało się ciałem”.

Jakkolwiek pozdrowienie „Pokój wam!” nawiązuje do zwyczaju praktykowanego w judaizmie, to wychodząc z ust zmartwychwstałego Jezusa ma szczególną moc. Wskazują na nią dwa miejsca paralelne, w których jest mowa o pokoju. Są to dwa fragmenty mowy pożegnalnej, którą Jezus wygłosił podczas ostatniej wieczerzy<sup>13</sup>. Pierwszy z nich to tekst J 14,27:

„Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam.  
Nie tak jak daję świat, Ja wam daję.  
Niech się nie trwoży serce wasze ani się lęka!” (J 14,27).

Wypowiedź ta ma formę obietnicy. Użyty w niej czasownik „daję”, odnoszący się trzy razy do czynności Jezusa, użyty jest w czasie teraźniejszym, ale wskazuje na najbliższą przyszłość. Jezus podkreśla, że On daje pokój całkiem inny od pokoju, który ma i daje świat. Dar Jezusowy przyniesie uczniom moc, która napęlni serca uczniów odwagą. Będzie im ona potrzebna w dziele głoszenia Ewangelii. Słowa „Pokój wam!”, które zmartwychwstały Jezus stojąc pośrodku uczniów do nich kieruje, są wypełnieniem tej obietnicy.

Dругa wypowiedź Jezusa przed męką na temat pokoju brzmi:

„To wam powiedziałem, abyście pokój we Mnie mieli (ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε – *en emoi eirēnēn echēte*). Na świecie doznacie ucisku, ale miejcie odwagę: Jam zwyciężył świat»” (J 16,33).

Jak już to zostało pokazane wyżej, w w. 19a narrator opisując stan uczniów wskazuje na strach, który wzbudził w nich proces Jezusa i śmierć na krzyżu, zadana Mu przez Żydów. Ciągłe cięży nad nimi scena ukrzyżowania, w której Żydzi

<sup>13</sup> A. Kassing, *Auferstanden für uns* (Ostfildern 1969) 106-110, zwraca uwagę na ścisły związek między opowiadaniem paschalnym i mowami Jezusa w wieczniku. Obietnice złożone w wieczniku stają się bardziej zrozumiałe w świetle narracji paschalnych.

zwyciężyli ich Pana. Można dostrzec nawet pewną analogię między nimi, ich stanem zamknięcia się, a stanem Jezusa po ukrzyżowaniu: Jezus zamknięty w grobie, oni zamknięci w tym samym wydarzeniu śmierci Jezusa i złożenia Go do grobu. Doświadczenie śmierci i pogrzebu Jezusa stało się dla nich więzieniem, z którego nie są w stanie wyjść, ciągle w nim tkwią. Zwycięstwo ciemności, odniesione nad Jezusem, jest również zwycięstwem nad nimi.

A słowa Jezusa: „Pokój wam!” mają im pomóc wyjść z tej sytuacji – z więzienia strachu, który przymusza ich do zachowań sprzecznych z ich powołaniem (por. 1 Sm 15,24 – Saul bojąc się ludu przekracza nakaz Boży; por. także Jr 1,8 – prorok nie może dać się zwyciężyć przez strach, który budzą w nim ci, którzy chcą, aby milczał). Według D. Mollat strach uczniów przed Żydami jest kontynuacją ich stanu duchowego z ostatniej wieczerzy (J 14,1.27; 16,32)<sup>14</sup>. Jest to lęk przed światem, który nie wierzy w Jezusa. Temu lękowi Jezus zaradza poprzez dar pokoju.

Obdarowanie uczniów pokojem, czyli mocą płynącą ze zwycięskiego zmartwychwstania Jezusa, doskonale zgadza się z obrazem misji apostołskiej. Ewangelista Łukasz przytacza zachętę, którą Jezusa kieruje do uczniów: „Gdy do jakiego domu wejdziecie, najpierw mówcie: Pokój temu domowi! Jeśli tam mieszka człowiek godny pokoju, wasz pokój spocznie na nim; jeżeli nie, powróci do was” (Łk 10,5; por. Mt 10,12; 2 J 10-11). W tym pozdrowieniu apostołskim ma się zawierać orędzie o pokoju, który od Boga pochodzi, a który Jezus przyniósł ludowi Przymierza, jak o tym mówi autor Dziejów Apostolskich: „(Bóg) Posłał swe słowo synom Izraela, zwiastując im pokój przez Jezusa Chrystusa. On to jest Panem wszystkich” (Dz 10,36).

Jak podkreślają egzegeci, Jezus, który przyszedł i stanął pośrodku uczniów, przynosi im pokój jako dar, którego najbardziej potrzebują. W paralelnym tekście z Księgi Tobiasza anioł Rafał, objawiając się bohaterom, mówi: „Nie bójcie się! Pokój wam! Uwielbiajcie Boga po wszystkie wieki!” Te słowa napędzają odwagą obydwu Tobiaszów, ponieważ odkrywają, że to za sprawą Boga pokonali złowrogie siły: chorobę i upokorzenie, zagrożenie życia i małżeństwa ze strony złego ducha. Odkrycie tej prawdy skłania ich do wielbienia Boga.

Tak więc drugim czynnikiem poruszającym uczniów do radości jest dar pokoju, który płynie z Jezusowego zwycięstwa nad śmiercią i światem niewiary. Dzięki temu zwycięskiemu pokojowi będą mogli stać się głosicielami całej Ewangelii, niezafałszowanej błędnymi naukami. Spełni się ich powołanie: uczniowie obdarzeni Jezusowym pokojem będą mogli stać się apostołami!

<sup>14</sup> D. Mollat, „L'apparition du Ressuscité et le don de l'Esprit. Jn 20,19-23”, w: *AssSeig* 30 (1970) 45.



### 3.4.5. „POKAZAŁ IM RĘCE I BOK”

Po wypowiedzeniu słów „Pokój wam!” Zmartwychwstały spełnia charakterystyczną czynność: „pokazał im ręce i bok” (w. 20a).

W porównaniu z tekstem Łukasowym (Łk 24,37-40) jest to działanie bardzo wymowne. W badanej perykopie nie jest ono potrzebne. U Łukasza związane jest mocno z kontekstem i ma ściśle określony cel: uczniowie przerazili się sądząc, że widzą zjawę (Łk 24,37). Jezus ich karci i pokazuje im ręce i nogi (Łk 24,39). Mają się przekonać, że stojący przed nimi Jezus jest tym samym, którego znali przed męką i śmiercią<sup>15</sup>. Dla umocnienia ich w tym przekonaniu Jezus prosi o „coś do jedzenia”. U Jana nie ma żadnej z tych okoliczności. Sytuacja jest całkiem inna. Czynność Zmartwychwstałego musi więc być interpretowana jako mająca sens sama w sobie, nie związany z oczekiwaniem bądź potrzebą uczniów. Należy ją odczytać w oparciu o najbliższy kontekst i w perspektywie teologii Janowej.

Pierwszym elementem w zdaniu, które ją opisuje, jest czasownik  $\delta\epsilon\upsilon\kappa\nu\acute{\omicron}\mu\iota$  (*deiknumi*). W czwartej Ewangelii występuje on siedem razy. W sześciu z nich **czynność „pokazywania” łączy się z czynnością objawiania** (J 2,18-22; 5,20; 10,32; 14,8n) – dokonującą się wewnątrz relacji istniejącej między podmiotami, o których mowa w konkretnym tekście (J 5,20 – Ojciec-Syn; J 10,32 – Jezus-żydzi-Ojciec; J 14,8.9 – uczniowie-Jezus-Ojciec).

Następna uwaga dotyczy konstrukcji wyrażenia będącego dopełnieniem. Według Łk 24,40 Jezus pokazał „ręce *i* nogi”. Spójnik *kai* (*kai*) łączy obydwie części. Łukasz sugeruje, że ręce i nogi należy rozumieć na zasadzie *pars pro toto* jako oznaczające tutaj całe ciało. Jan natomiast używa dwóch *kai* (*kai*) i to w funkcji rozłącznej: Jezus „pokazał im *i* ręce *i* bok”. Wskazuje oddzielnie na ręce i oddzielnie na bok. Są one ukazane przez ewangelistę jako samodzielne części ciała Jezusa, mające właściwą sobie specyfikę i znaczenie.

Nasuwa się pytanie: jakie znaczenie mają tak „ręce” jak i „bok” Jezusa zmartwychwstałego? Co one objawiają uczniom, jeżeli nie mają potwierdzać jedynie, że zmartwychwstały jest tym samy Jezusem, który został ukrzyżowany? Co jest tym „więcej”, co objawia każdy z tych fragmentów uwielbionego ciała Jezusa, i co zarazem jest czynnikiem wywołującym radość uczniów?

„Ręce” Jezusa wzmiankowane są w J 3,35: „Ojciec miłuje Syna i wszystko oddał w Jego ręce”. Z kontekstu wynika, że to, co Ojciec złożył w ręce Jezusa, winno być przez Niego przekazywane ludziom, nie zatrzymywane. Już w następnym wersecie (w. 36) ewangelista precyzuje, że tym, co Ojciec złożył w ręce Jezusa, jest życie wieczne, a dokładniej władza udzielania daru życia wiecznego. Syn udziela go tym, którzy wierzą w Niego. Równocześnie w w. 34 ewangelista podkreśla, że Syn w sposób nie znający miary ( $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\kappa\ \mu\acute{\epsilon}\tau\rho\upsilon\upsilon$  - *ou gar ek metrou*) daje

<sup>15</sup> Tak czynność pokazania rąk i nóg w Łk 24 komentuje większość egzegetów. Lagrange dodaje, że ze stwierdzenia tożsamości Jezus ukrzyżowanego ze Zmartwychwstałym w sercach uczniów rodzi się radość i miłość. Budzą je przede wszystkim pokazane im przez Jezusa rany.



Ducha. Zachodzi tu bardzo istotny paralelizm między darem życia wiecznego (w. 36) i darem Ducha (w. 34). Obydwa dary związane są ze „słowami Boga, które Syn objawia” (w. 34a) i obydwie te dary Ojciec złożył w „ręce” Syna. Jezus więc daje Ducha i życie wieczne. Przekazuje ludziom, którzy wierzą w Niego, dar życia wiecznego za pośrednictwem Ducha.

Jeszcze wyraźniej sens czynności spełnianej przez „ręce” Jezusa odsłania się w J 10,28. Jezus oznajmia, że jest dobrym Pasterzem, że owce są w Jego ręku – „Ja daję im życie wieczne. Nie zginą one na wieki i nikt nie wyrwie ich z mojej ręki”. Owce będące „w ręce” Jezusa, w której jest już „życie wieczne”, należą do Niego, a przez Jezusa należą do Ojca, tak że nikt nie będzie ich mógł wyrwać z ręki Ojca: „Ojciec mój, który Mi je dał, jest większy od wszystkich. I nikt nie może ich wyrwać z ręki mego Ojca. Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,29-30; por. też 17,21-23).

Trzeci tekst, w którym występuje rzeczownik „ręce” to J 13,3: „Jezus wiedząc, że Ojciec dał Mu wszystko w ręce oraz że od Boga wyszedł i do Boga idzie” zaczął umywać nogi uczniom (ww. 2-5). Następnie daje uczniom przykazanie miłości. W tej perykopie wyrażenie „dać wszystko w ręce” oznacza przekazanie pełni władzy (2 Krn 18,5.11; 24,24; Hi 1,12; 12,9). Tekst Janowy przywołuje przede wszystkim na pamięć postać Mojżesza z tablicami w „rękach” (Wj 32,15; 34,29) oraz Józefa, rządcy w Egipcie (por. Rdz 39,4.6.8.23). Jezus jest nowym prawodawcą. Daje prawo miłości – umywania sobie nóg nawzajem; wypełnianie tego prawa prowadzi do osiągnięcia życia wiecznego.

Na bazie J 3,35; 10,28 oraz J 13,3 można stwierdzić, że pokazując uczniom swe ręce zmartwychwstały Jezus objawia im swoją zwycięską Moc. Potęga rąk zmartwychwstałego jest nieskończona, pochodzi od Ojca, który wszystko „dał w ręce” Jezusa. Jest to Moc typowa dla życia wiecznego. Moc, która oczyściła uczniów (z grzechów), gdy Jezus umywał im nogi. Jezusowa moc miłości i życia wiecznego jest większa niż moc śmierci, wyzwolona rękami ludzi.

Rzeczownik bok (πλευρά – *pleura*) w czwartej Ewangelii występuje (poza J 20,25.27) tylko jeden raz – w perykopie o ukrzyżowaniu Jezusa (J 19,34)<sup>16</sup>. W tekście tym można dostrzec aluzję do Rdz 2,21n. Jak z boku Adama Bóg ukształtował Ewę, tak z boku Chrystusa wypływa krew i woda. Istnieje zatem ścisły związek między zdaniem opowiadającym o otwarciu boku Jezusa na krzyżu i analizowanym tu w. 20a, w którym Jezus pokazuje uczniom swój otwarty włócznią bok. Ewangelista już wcześniej wyraźnie powiedział, że woda płynąca z wnętrza Jezusa to symbol Ducha:

<sup>16</sup> Rzeczownik πλευρά (*pleura*) w sensie najbardziej ogólnym znaczy „boczna strona czegoś”, „bok ciała”. W LXX oddaje się nim różne rzeczowniki hebrajskie: kość (Rdz 2,21.22); bok ciała (Lb 33,35; 2 Sm 1,16; Sdz 6,6; Iz 11,5; Ez 34,21). Poza tym oznacza zbocze góry (2 Sm 13,34; 16,13) i boczne futryny drzwi (1 Krl 6,5.6.8; Ez 41,5.7.8.9).

„Strumienie wody żywej popłyną z Jego wnętrza. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był <dany>, ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,38-39).

Podobnie silny związek między symbolem, jakim jest płynąca (żywa) woda, a Duchem widać w rozmowie z Nikodemem, gdzie z kolei jest mowa o nowych narodzinach, o narodzinach z góry, które dokonują się w przypadku wierzących w Jezusa mocą „wody i Ducha” (J 3,5.8). Woda jest tu symbolem Ducha.

Tak więc należy zauważyć, że z otwartego boku Jezusa, w symbolu wody, tryska dar Ducha Świętego. Jak zauważa D. Mollat Jezus umarł na krzyżu jako Sługa Jahwe, Baranek Boży, a z Jego otwartego boku wypływa krew i woda, symbole dzieła zbawienia (życia wiecznego) i Ducha. Jezus przychodzi do „swoich”, aby te dary im przekazać (1 J 5,7)<sup>17</sup>.

W tej perspektywie łatwo zrozumieć, dlaczego w perykopie Janowej Jezus pokazuje uczniom „bok”, a nie przebite na krzyżu nogi. Nie mają one bowiem na płaszczyźnie orędzia teologicznego, które zamierza przekazać, takiego znaczenia. **„Ręce” Zmartwychwstałego** są rękami dobrego Pasterza. W nich owce znajdują życie wieczne. Dobry Pasterz przyszedł na świat, aby owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10); „Ja im daję życie wieczne” (J 10,28). Pochodzi ono ostatecznie od Ojca – Jezus prosi Ojca przed swoją Paschą, „aby mocą władzy udzielonej Mu przez Ciebie nad każdym człowiekiem dał życie wieczne wszystkim tym, których Mu dałeś” (J 17,2). Przychodząc do uczniów po zmartwychwstaniu może dokonać tego, o co prosił Ojca. **„Bok” Zmartwychwstałego** to na wieki otwarte źródło Ducha. Mocą tego Ducha Jezus gromadzi swą owczarnię i prowadzi ją do Ojca. Zarysowuje się tu ogromnie ważny schemat działania trynitarnego: Duch prowadzi człowieka do Jezusa, a Jezus do Ojca<sup>18</sup>.

Podsumowując analizę ww. 19-20 należy dostrzec w nim kilka obrazów-scen. Najpierw obraz sytuacji, w której znajdują się uczniowie. Ewangelista opowiada o charakterystycznym napięciu czasowym (dzień-wieczór) i egzystencjalnym (zamknięci). Czas wieczoru sugeruje, że może to być wieczór jakiegoś nowego Wyjścia. Zamknięci uczniowie oczekują na uwolnienie.

Drugi obraz przedstawia przyjście Wybawiciela. Narrator podkreśla trzy czynności, jakie Zmartwychwstały spełnia: *przyszedł – stanął w środku – rzecze do nich*. Najważniejszą z nich jest ta centralna: jest tu wyraźne nawiązanie do wywyższenia na krzyżu. Spełnia się też zapowiedź Jezusa z J 12,32: „Ja gdy zostanę wywyższony nad ziemię, przyciągnę wszystkich do siebie”. Jezus wypełnia swą misję: przyciąga

<sup>17</sup> Mollat, „L'apparition”, 45.

<sup>18</sup> Ten sam schemat widoczny jest w J 4: w ww. 7-15 jest mowa o wodzie żywej (symbol Ducha), w ww. 16-19 o oblubieńcu (symbol Jezusa), a ww. 20-24 wprost o oddawaniu czci Ojcu. Duch sprawia zaistnienie więzi między człowiekiem i Jezusem, Synem Bożym, który stał się człowiekiem (Prawdą); Syn z kolei wprowadza zjednoczonych ze sobą ludzi w więź z Ojcem (jest to najmocniejsza z możliwych więzi adoracji – miłości i uwielbienia).

do siebie, gromadzi i buduje jedność. Na tle tych czynności Jezus wypowiada słowa: „Pokój wam!”. Sytuacja końcowa: Jezus – pośrodku nich – i właśnie pokój, który przynosi.

Trzeci obraz symbolicznie ukazuje proces objawiania się Trójcy Świętej w Jezusie. Zmartwychwstały ukazując się jako dobry Pasterz, mający w swoich rękach dane Mu owce, objawia Ojca, a pokazując bok udziela Ducha. Gest pokazywania rąk i boku ma równocześnie symboliczne znaczenie: zaprasza uczniów do wstępowania na płaszczyznę życia trynitarnego. Więź Ojca i Syna jest meta, do której Jezus prowadzi uczniów.

Wszystkie trzy obrazy składają się na jeden, panoramiczny obraz nowego Wyjścia. Oto Jezus, dobry Pasterz, według schematu zapowiedzianego w J 10, wchodzi do ogrodzenia (J 10,1-2), wzywa owce po imieniu i wyprowadza je na zewnątrz (w. 3); daje im życie wieczne (por. ww. 10.28). Ziemią obiecaną, do której dobry Pasterz prowadzi swe owce, jest życie wieczne. Wieczór owego pierwszego dnia tygodnia jest zatem czasem, w którym odbywa się nowy Exodus: ze śmierci do życia wiecznego.

### 3.4.6 „URADOWALI SIĘ UJRZAWSZY PANA”

Wizja uczniów, która budzi w nich radość, nie dotyczy samej fizycznej obecności Jezusa. Czasownik εἶδον - *eidon* (od niego pochodzi imiesłów ἰδόντες - *idontes*) nieraz odnosi się do oglądania nie tyle zewnętrznej strony jakiegoś zjawiska, co jego sensu głębszego (J 1,39.46; 4,29; w 8,56 czasownik „widzieć” łączy się bezpośrednio z motywem radości). Grecy chcą zobaczyć Jezusa (J 12,21), a w J 20,8 jest wręcz zwrot: „ujrzał i uwierzył”. „Widzenie”, o którym mowa w w. 20b oznacza kontemplację znaczenia wszystkich poprzednich czynności, a zwłaszcza pokazania rąk i boku. To po tym geście rozpoznali, że Jezus jest „Panem”.

Pozostaje odpowiedź na pytanie: dlaczego czynność widzenia Pana opisana jest imiesłowem aktywnym aorystu – oznacza czynność chwilową, jakby jeden punkt. W czwartej Ewangelii bardzo często występuje czas perfectum εώρακα (*heoraka*), a zwłaszcza w najbliższym kontekście (ww. 18.25). Imiesłów ἰδόντες (*idontes*) należy czytać w połączeniu z ww. 19c.20a. W w. 19c Jezus wskazuje uczniom konieczność włączenia się w relację Ojciec – Syn. Czynność uczniów ἰδόντες (*idontes*) byłaby odpowiedzią na pokazanie rąk i boku – pokazując je Jezus zaprosił ich do wejścia w relację Ojciec – Syn. Uczniowie przyjęli je i włączyli się w Jezusową, synowską więź z Ojcem. Dopiero trwając w tej więzi z Ojcem mogli poznać (odkryć), że Jezus jest PANEM i będą mogli powiedzieć: „widzieliśmy PANA” (w. 25). Wchodząc w Jezusową więź z Ojcem uczniowie doszli do wizji i doświadczenia Jezusa jako PANA.

Aoryst zaznacza proces dochodzenia do tego doświadczenia-odkrycia (J 17,1-3). Zastosowanie imiesłowu aorystu, przez który ewangelista zaznacza pierwszy moment (etap) doświadczenia uczniów, czyli ich dojsię do wizji Jezusa jako PANA,

równocześnie wskazuje, że wizja ta nie jest najważniejszą czynnością w procesie, w którym oni uczestniczą. Przeżycia uczniów związane z Jezusem, który przyszedł, osiągają swój kres w innej czynności – „uradowali się” (ἐχάρησαν - *echarosan*). Widzenie (ιδόντες - *idontes*) jest tylko podstawą bądź przyczyną ich radości. Forma ἐχάρησαν (*echarosan*) to aoryst ingresywny – uczniowie weszli w sytuację radości, która narasta i stanowi punkt kulminacyjny ich przeżyć. Weszli w stan radości, a wyszli ze stanu smutku (J 16,20-22). Radość uczniów – jak w wielu miejscach Starego i Nowego Testamentu – jest cechą charakterystyczną wyzwolenia i zbawienia. W ich przypadku wyzwolenia ze strachu przed śmiercią z rąk Żydów i Rzymian.

Wyjątkowy, głęboki wymiar tej radości zależy od widzenia Jezusa ukrzyżowanego i pogrzebanego jako żyjącego „Pana”. Termin „Pan” κύριος (*kyrios*) ma charakter paschalny – występuje w J 20,2.18 oraz J 20,25.28; 21,7.12; por. także J 4,1; 6,23; 11,2). Nie tylko paschalny, ale i boski charakter tytułu κύριος (*kyrios*) zaznaczony jest w świetle Ps 110 w Dz 2,36 i Flp 2,11. W J 20,20b ewangelista stosuje tytuł κύριος (*kyrios*) po *wcześniejszym* „Jezus”. Mógł powtórzyć imię. Zwłaszcza, że tytuł κύριος (*kyrios*) występował w J 20,2.18. Stosując jednak progresywną kolejność: *Jezus* (w. 19) i *Kyrios* (w. 20b) ewangelista zdaje się stosować schemat starochrześcijańskiego credo: Jezus jest PANEM. Należy je tu przytoczyć, aby można było dostrzec całą jego dynamikę:

„Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz,  
że JEZUS JEST PANEM,  
i w sercu swoim uwierzysz,  
że Bóg Go wskrzesił z martwych –  
osiągniesz zbawienie” (Rz 10,9).

Z kolei zamieszczony w Flp 2,11 pierwotny hymn o kenozie Jezusa na krzyżu i o Jego wywyższeniu na tronie Boga poprzez wskrzeszenie z martwych, kończy się słowami wskazującymi na cel całej Paschy Jezusa: „Aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM - ku chwale Boga Ojca”.

#### 4. ZAKOŃCZENIE

Zebrani w wieczniku wraz z Piotrem uczniowie przeżyli *exodus* – z więzienia strachu (zamknięci) do wolności w zjednoczeniu z Ojcem oraz do widzenia Jezusa jako PANA. Rozpoczynająca w.20b partykuła οὖν (*oun*) oddziela dwie sytuacje: pierwsza to objawienie się Jezusa jako PANA w ich sytuacji zniewolenia; druga to *exodus* uczniów z sytuacji strachu. Bóg wyzwoliciel objawia się im teraz w Jezusie, który jest PANEM. Panowanie Boga przychodzi do nich w osobie Jezusa

PANA. Nie tylko przychodzi, ale radykalnie zmienia ich życie. Panowanie Boga w Jezusie Panu wyzwala ich i pozwala im przejść od smutku do radości, typowej dla czasów Mesjasza – Króla uobecniającego panowanie Boga w świecie doczesnym. Prorocy ST-u zapowiadali to przejście: od czasu prześladowań do radości epoki mesjańskiej, czyli panowania Boga w świecie zniewolonym przez zło i śmierć, pełnym cierpienia i lęku.



KS. WALDEMAR RAKOCY CM  
Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Lublin

## CZY RADYKALIZM EWANGELII POZBAWIA RADOŚCI ŻYCIE CHRZEŚCIJANINA?<sup>1</sup>

---

DOES BIBLICAL RADICALISM DEPRIVE CHRISTIAN LIFE OF JOY?

**SUMMARY:** The author's starting point is an existential problem, whether it is possible to be a true Christian and remain joyful. He starts with analysis of fundamental truths concerning Gospel and Bible in general in search for basis to answer the primary question. The answer is the Spirit of God, who, as it is explicitly stated by Paul, brings joy. He also enables Christians to live a life of Spirit, which leads directly to the life of joy.

**SŁOWA KLUCZE:** radykalizm, radość, życie w Duchu, postępowanie według Ducha.

**KEYWORDS:** radicalism, joy, life by the Spirit, acting according to the Spirit.

*„Istnieją chrześcijanie, którzy zdają się żyć  
Wielkim Postem bez Wielkanocy” (EG 6).*

Względem wymogów ST Ewangelia stawia przed nami nowe i większe wymagania. Wystarczy przytoczyć antytezy Ewangelii Mateuszowej, a szczególnie dwie z nich: nie tylko nie wolno szukać odwetu, ale należy nadstawić drugi policzek (Mt 5,39); nie tylko nie wolno nienawidzić nieprzyjaciela, ale należy go darzyć miłością (Mt 5,44). Nadstawianie drugiego policzka temu, kto nam wyrządza krzywdę oraz miłowanie nieprzyjaciół – to wyzwania domagające się heroizmu. Czy można temu sprostać? A jeżeli tak, to czy znoszenie niesprawiedliwości, potwarzy, upokorzeń itp. nie prowadzi do przygnębienia? Czy taki model życia może uczynić życie radosnym?

### 1. DUCH, KTÓRY UZDALNIA DO WYPEŁNIENIA WYMOGÓW EWANGELII

Jezus przynosi nowe i jedno przykazanie, przykazanie miłości (J 13,34; por. Mk 12,29). W jego wypełnieniu nie pomogą przykazania dekalogu, jak „Nie za-

---

<sup>1</sup> Tekst wystąpienia na Wiosennym Sympozjum Biblicy KUL 28 marca 2014 został opublikowany wcześniej w: *O bogactwach Kościoła* (red. M. Chojnacki – J. Morawa – A. Napiórkowski) (Kraków 2014) 285-297.



bijaj!” „Nie cudzołóż!” czy „Nie kradnij!” Ktoś może je realizować i jednocześnie nienawidzić drugą osobę. Przykazanie miłości stawia przed nami wyzwanie większe od dekalogu i dlatego domaga się odpowiedniego narzędzia do jego wypełnienia. Nie sprawia nam bowiem żadnej trudności niezabicie kogoś czy nieokradzenie itp., lecz sprawia dużą trudność miłowanie każdego.

Kiedy Galaci zaczęli wracać do swych przedchrześcijańskich grzechów, a rozwiązania tego problemu szukali w Prawie Mojżeszowym, apostoł Paweł przekonuje ich, że na tej drodze nie uporają się ze słabościami natury moralnej. Następnie podaje rozwiązanie. Pisze im: „Pozwólcie się prowadzić Duchowi Bożemu, a nie spełnicie uczynków ciała” (Ga 5,16.18)<sup>2</sup>. Nie pisze, aby z jeszcze większą siłą starali się zachowywać przykazania, lecz żeby pozwolili się prowadzić Duchowi Bożemu. Dlaczego? Otóż przykazanie nie ma w sobie mocy ustrzec przed złem. Przykazanie mówi jedynie, co jest dobre, a co złe. Wskazuje drogę, lecz siła do pójścia tą drogą pochodzi od zamieszkującego w nas Ducha Bożego.

Model chrześcijańskiego życia, jaki apostoł Paweł proponuje Galatom, obrazuje najpierw własnym doświadczeniem – w znanym wyznaniu: „[...] razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję (ζὼ δὲ οὐκ ἔτι ἐγώ), lecz żyje we mnie Chrystus (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός)” (Ga 2,19-20)<sup>3</sup>. Nie jest to przenośnia, lecz stwierdzenie rzeczywistej zamiany tożsamości, jaka dokonała się w apostołe. Jego obecne życie jest życiem Chrystusa w nim. Nie jest to ubezwłasnowolnienie, jakiś rodzaj zniewolenia. Jest to nadal i w pełni życie apostoła. Stwierdza to wyraźnie: „[...] nadal prowadzę życie w ciele”, ale zaraz dodaje: „[...] jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego”. Duch Chrystusa zagościł w Pawle i nim kieruje; kieruje jego wszystkimi poczynaniami. Apostoł pokazuje Galatom, na czym polega chrześcijańska dojrzałość i własny przykład stawia jako model do naśladowania. Poddanie się kierownictwu Ducha Bożego sprawia, iż to On nas prowadzi, a wtedy nie czynimy zła, ponieważ Duch prowadzi nas ścieżką dobra, gdyż zło jest Mu obce. Zanim Paweł przejdzie do teologicznej argumentacji, dzieli się z Galatami swym osobistym doświadczeniem, które obrazuje to, co następnie wykaże za pomocą dowodów<sup>4</sup>.

Z owym modelem życia w stopniu doskonałym spotykamy się w przypadku Niepokalanej. Nie była ona pozbawiona wolnej woli: każdego dnia dokonywała wielu wyborów między dobrem i złem. Lecz z racji doskonałego zjednoczenia z Bogiem zawsze wybierała dobro. Parafrazując apostoła Pawła, już nie ona żyła, lecz Duch Boży w niej. Na przykładzie Maryi widać, w jaki sposób czyni to Duch. Wzbudza upodobanie w tym, co Boże; pragniemy wyłącznie tego, co Boże. Tym samym zło przestaje się nam wydawać atrakcyjne. Bardziej pociąga nas to, co

<sup>2</sup> R. N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Dallas 1990) 244-247.

<sup>3</sup> Na temat tego wyznania, zob. np. J. L. Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A; New York-London 1998) 275-280.

<sup>4</sup> Odmiana, jaka dokonała się w Szawle z Tarsu, miała wymiar ontyczny, ale z nim wiąże się ściśle wymiar moralny ludzkiego życia, i na tym się skupię z racji tematu wystąpienia.

zgodne z Bożą wolą. Przykazanie nie ma takiej mocy. Apostoł radzi zatem Galatom, aby pozwolili prowadzić się Duchowi Bożemu, a nie będą czynili zła. Nie pisze im: „weźcie za przewodnika dekalog”, gdyż w ten sposób nie uporają się z problemem, lecz „pozwólcie się prowadzić Duchowi”. Paweł, który świetnie znał Pisma i skrupulatnie wypełniał wcześniej jego zapisy (Flp 3,6b), w Chrystusie odkrył nową jakość życia z Bogiem.

Przywołany przypadek Niepokalanej jest wyjątkowy, ponieważ mamy tu do czynienia z pełnym zjednoczeniem z wolą Boga i tym samym z brakiem zmagania się w wyborze dobra. W wypadku apostoła owo zjednoczenie nie było równie doskonałe, dlatego jakiś rodzaj walki w wyborze między tym co dobre i złe miał miejsce<sup>5</sup>. Lecz rysuje się następująca zasada: im więcej w nas Ducha Bożego, tym lepiej żyjemy<sup>6</sup>. Poziom życia moralnego nie zależy od ilości przykazań, lecz od zjednoczenia z Bogiem. Prawie wszyscy znają przykazania, lecz wypełniają je ci, którzy w sercu mają Boga.

Ideałem jest zatem takie otwarcie się na działanie Ducha Świętego, aby On nami zawładnął. Wtedy wybór między dobrem i złem nie będzie przedstawiał trudności. Wystąpi jakieś zmaganie się w wyborze dobra i pewne uchybienia, ale na pewno wyeliminujemy z życia grzechy ciężkie. Co więcej, łatwym, czy łatwiejszym (zależnie od stopnia poddania się Duchowi) stanie się też nadstawianie drugiego policzka oraz miłowanie nieprzyjaciół. A stanie się takim, ponieważ tego i tylko tego będziemy pragnęli. Duch Boży wzbudzi w nas pragnienie nadstawiania drugiego policzka. Przeciwnie zachowania nie będą nas pociągały. Takiej postawy nie da się osiągnąć żadnym nakazem, żadnym przykazaniem. A jeżeli będziemy usiłovali to wymóc na kimś, osoba poddana temu będzie odbierała to jako ciężące brzemie i tym samym nie będzie szczęśliwa. Kierowani przez Ducha będziemy to czynili z radością. Jak pisze papież Franciszek: „[...] żadna motywacja nie będzie wystarczająca, jeśli w sercach nie żarzy się ogień Ducha” (EG 261).

Kogo prowadzi Duch, w radykalizmie Ewangelii dostrzega realizację własnych pragnień. Realizacja zaś własnych pragnień zawsze sprawia radość. Ten mechanizm wypełnienia woli Bożej został zapowiedziany w ST. Czytamy u proroka Ezechiela, że w nowym przymierzu Bóg udzieli człowiekowi swego Ducha, który pomoże mu wypełnić jego warunki (Ez 36,26-27). Znamienne jest to, że według tradycji Łukaszej Duch zostaje wylany w żydowskie święto Pięćdziesiątnicy. Nie dzieje się tak przypadkowo. Święto Pięćdziesiątnicy upamiętniało nadanie Prawa na Synaju. Zgodnie z zapowiedzią Ezechiela udzielony Duch pozwala wypełnić wymogi Prawa Bożego.

Nową zasadę chrześcijańskiego życia apostoł Paweł wyraża w stwierdzeniu: „Mając życie od Ducha, postępujmy według Ducha! (Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν)” (Ga 5,25). W swym nauczaniu moralnym pozostaje konsekwent-

<sup>5</sup> Zob. Rz 7,14-25.

<sup>6</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, 55.

ny. Skoro zasadą Bożego życia jest udzielony Duch, to właściwe postawy moralne można osiągnąć dzięki Duchowi. Nie osiągnie się ich dzięki przykazaniom (także przykazanie miłości bliźniego pozostanie martwym zapisem). Dlatego o potrzebie zachowywania przykazań Bożych apostoł pisze tylko raz w swoich Listach (1 Kor 7,14); do Ducha jako zasady postępowania odwołuje się zaś wielokrotnie. Swym adresatom pisze zatem, że są prowadzeni przez Ducha Bożego (Rz 8,14), że mają rozpoznać w Duchu to, co dobre (1 Kor 2,12.15a), że mają badać siebie, ponieważ Duch Chrystusa jest w nich (2 Kor 13,5), że z pomocą Ducha mają dążyć do prawdziwej sprawiedliwości (Ga 5,5), że mają się poddać kierownictwu Ducha Bożego (Ga 5,16.18), czy że w życiu mają się kierować chrześcijańską miłością, której źródłem jest Duch Boży (Rz 14,19; 15,2.5; 1 Kor 10,24.33; 16,14; Flp 1,9-10; Ef 5,1-2). Konsekwentnie też życia chrześcijanina apostoł nie weryfikuje w świetle przykazań, lecz owoców Ducha i ciała (1 Kor 6,9-10; Ga 5,22-23 i 19-21). Wielokrotne odwoływanie się do Ducha Bożego/Świętego jako fundamentu życia moralnego w zestawieniu z jednym odwołaniem się do przykazań wyraźnie odsłania Pawłowy model rozwiązywania problemów natury moralnej oraz dążenia do chrześcijańskiej doskonałości. Właściwe postawy moralne można osiągnąć dzięki Duchowi Bożemu. I nie chodzi tu tylko o miłowanie nieprzyjaciół, ale również o wypełnianie dekalogu.

Rysuje się wyraźnie dominująca zasada moralnego postępowania w chrześcijaństwie: Duch, który objawia się przez miłość. W Rz 13,9-10 i Ga 5,14 czytamy, iż całe Prawo wypełnia się w przykazaniu miłości bliźniego. W Liście do Rzymian apostoł wyjaśnia, że kto miłuje bliźniego, nie zabija go, nie zdradza, nie okrada, innymi słowy nie wyrządza mu żadnej krzywdy. Miłość wystarcza do wypełnienia całej woli Bożej. Chrześcijaninem kieruje rozlana w jego sercu miłość Boża, a nie wyryte w kamieniu zasady. Skutkiem postaw przeciwnych miłości jest zasmucanie Ducha Bożego (Ef 4,30). Paweł posługuje się nowym językiem, adekwatnym do nowej rzeczywistości zbawczej. Język przykazań jest językiem starotestamentowym<sup>7</sup>. Można się nim posługiwać w chrześcijaństwie, lecz nie wolno zapomnieć o nowym modelu życia, życia w Duchu, zapowiedzianym w ST jako szczególny dar i ostateczne rozwiązanie problemu ludzkiej niewierności (Ez 36,26-27). Duch Pański upodabnia nas do swego obrazu (2 Kor 3,18b).

Na podstawie wyznania Pawła: „[...] już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” oraz jego moralnego nauczania można sformułować następujący wniosek: chrześcijanin nie stawia sobie pytania, czy żyje zgodnie z przykazaniami, lecz czy umarł razem z Chrystusem i żyje teraz Jego życiem<sup>8</sup>. A umrzeć z Chrystusem, to poddać się całkowicie zbawczemu działaniu Boga, co skutkuje zaprowadzeniem

<sup>7</sup> Ów nowy język spotykamy np. u mistyków, którzy relacji z Chrystusem nie opisują przy pomocy przykazań, lecz jako miłosne, obłubieńcze zjednoczenie z Panem. W tej relacji nie są potrzebne nakazy i zakazy, ponieważ motorem postępowania jest rozbudzona przez Ducha miłość do Pana.

<sup>8</sup> W. Rakocy, „Czy udzielony Duch wygasza funkcję przykazań Bożych? Przyczynek do Pawłowej pneumatologii”, *Teologia i Człowiek* 23/3 (2013) 19-34.

w człowieku pełni Bożego życia. W praktyce jest to pytanie o to, czy dar przebóstwienia przynosi w wierzących owoce. I tak sprawdza to apostoł – po owocach Ducha i ciała<sup>9</sup>. W ten sposób można z łatwością stwierdzić, w jakim stopniu poddaliśmy się działaniu Ducha i czy On nami kieruje. Chrześcijanin nie stawia sobie zatem pytania, czy żyje zgodnie z przykazaniami, bo te go osądzą i uznają grzesznikiem, lecz czy umarł razem z Chrystusem, ponieważ tylko w ten sposób będzie zdolny żyć zgodnie z Bożą wolą. Jeżeli umarł razem z Chrystusem, żyje Jego życiem, tym samym nadstawia drugi policzek i miłuje nieprzyjaciół. Dopóki nasze życie nie stanie się życiem Chrystusa, będziemy się poważnie zmagali z wymogami Ewangelii.

Podsumowując tę część wystąpienia, należy stwierdzić, że zwiększone wymogi Ewangelii Chrystusowej nie pozbawiają radości życie chrześcijanina, ponieważ wraz z nimi Bóg udzielił swego Ducha, który pozwala je udźwignąć. Im większe poddanie się kierownictwu Ducha Bożego, tym lżejsze się one stają. Duch Boży tak nas urabia, iż pociąga nas to, co Boże, a to co nim nie jest, jawi się jako całkowicie nieatrakcyjne. Z radością zatem wybieramy to, co w innej sytuacji odbieralibyśmy jako ciężące jarzmo. Zasada jest następująca: im większe zjednoczenie z Bogiem, tym lepiej żyjemy i tym radośniejsze jest nasze życie. Mówię tutaj o ideale chrześcijańskiego życia, dla wielu może odległym, lecz jest to jedyna skuteczna droga do życia zgodnego z Bożą wolą. Sposób, w jaki apostoł Paweł zachęca do uporania się z wymogami Ewangelii, jest nie tylko skuteczniejszy od innych i świadczący o korzystaniu w pełni z darów chrześcijaństwa, ale prowadzi ponadto do jego radosnego przeżywania.

## 2. KONSEKWENCJE POSTRZEGANIA RELACJI Z BOGIEM PRZEZ PRYZMAT PRZYKAZAŃ I ŻYCIA „W DUCHU”

Przykazania stanowiły integralną część zawartego na Synaju przymierza. Objawiający się Bóg budził grozę i był nieprzystępny. Tekst stwierdza, że lud stał i drżał ze strachu (Wj 19,16b; 20,18). Nie mógł się zbliżyć do Boga, aby Go zobaczyć; groziło to śmiercią (Wj 19,21). Stał zatem z daleka (Wj 20,18c). Kto by się jednak zbliżył, miał ponieść śmierć, tj. miał być „ukamienowany lub przebity strzałą” (Wj 19,12b-13a). Prerażony lud prosi więc Mojżesza, aby to on mówił w jego imieniu. W kontekście budzącego lęk majestatu Boga zostaje nadane Prawo. Język nakazu (rozkazu) i polecenia jest dla niego typowy. Izrael ma strzec nakazów i poleceń Boga. Nadanie Prawa było ściśle powiązane z karami za jego przekroczenie. Przekleństwa stanowiły integralną część tak rozumianej umowy.

<sup>9</sup> Zgodnie z Jezusową zasadą: poznaćcie ich po ich owocach (Mt 7,20; 12,33).

Na kolejnych stronicach mamy zatem opisy kar czy nieszczęść, jakie spadają na niewiernego partnera przymierza.

Kiedy chrześcijanom w Rzymie apostoł Paweł pisze o ich nowej relacji z Bogiem, przeciwstawia ją czasowi Starego Przymierza. Czyni to w słowach, które żywo nawiązują do Synaju: „Nie otrzymaliście ducha niewoli, aby się znowu pogрузьć w bojaźni” (Rz 8,15a). Czas Starego Przymierza charakteryzowało zniewolenie i bojaźń. Stan życia pod Prawem apostoł przedstawia jako zniewolenie w obrazach trzymania pod strażą, trzymania w zamknięciu [w więzieniu] czy jako kontrolujący nadzór (Ga 3,23-24) oraz jako lęk, bojaźń przed karą. Jeden tylko grzech – pisze – ściągą wyrok potępiający (Rz 5,16) oraz karzący gniew (Rz 4,15a; 5,9). Z powodu swych grzechów człowiek stał się nieprzyjacielem Boga (ἐχθροὶ ὄντες; Rz 5, 10), oddalonym od Niego, niemogącym wpatrywać się w Jego oblicze<sup>10</sup>.

Kiedy przyjrzymy się świadomości religijnej współczesnych chrześcijan, to jest ona często kształtowana przez ów starotestamentowy model. Przykazanie rozumiane od czasów ST jako zobowiązanie, a tym samym zgodnie ze swą naturą zawsze kojarzone z konsekwencjami za jego przekroczenie w postaci kar, siłą rzeczy kształtuje świadomość zadania, które trzeba wykonać oraz rozliczenia z niego. Z tej racji część chrześcijan odbiera przykazania jako ciężące im brzemię, lecz przekonanie o karze za ich przekroczenie jest prawie powszechne. Za naruszenie bowiem pewnej normy grożą określone kary. Z podleganiem osądowi wiąże się w naturalny sposób lęk. Ludzie lękają się często ukarania ze strony Boga. Lęk wprowadza zaś dystans. Unikamy tych, których się lękamy. Lęk i dystans utrudniają – z kolei – pojednanie. Ludzie mówią nieraz: nie wyznaję grzechów, bo lękam się, czy Bóg mi je wybaczy. Mamy tu ciąg konsekwencji (nakaz, osąd, kara, lęk, dystans, unikanie pojednania) wynikających z posługiwania się modelem starotestamentowym. Prowadzi to do postrzegania Boga jako sędziego, który rozlicza każdy czyn i wymierza karę, a nie jako kochającego Ojca.

Zniewolenie oraz bojaźń, które apostoł Paweł przypisuje czasowi ST, charakteryzują relację: pan – sługa/niewolnik, lecz nie ojciec – syn/córka. To sługa czy niewolnik są ograniczeni w swej wolności, zniewoleni, i lękają się, lecz nie dzieci. Zniewolenie i bojaźń uwłaczają godności dziecka, zwłaszcza godności synów Boga. Chrześcijanie nie otrzymali zatem ducha niewoli, aby się znowu pogрузьć w bojaźni, lecz ducha usynowienia, w którym mogą zwracać się do Boga: „Abba, Ojcze!”. W ten sposób zwracały się dzieci do swych ziemskich ojców (tzw. forma familiarna), lecz nigdy nie zwracano się tak do Boga. „Abba” dowodzi niezwykłej bliskości, zażyłości, całego bogactwa synowskiej relacji z Bogiem.

---

<sup>10</sup> Czas ST charakteryzowały też wybranie, synostwo, przymierza, obietnice i inne dary ze strony Boga. Dlaczego apostoł wypowiada się tak jednostronnie o tamtym porządku religijnym? Ponieważ przy całym bogactwie Bożych darów był on niezdolny zapewnić człowiekowi tego, czego on najbardziej potrzebował, czyli wyrwać go z jego uwikłania się w grzechu. Ta niezdolność usuwa w cień jego inne walory, wobec niej wszystkie one bledną. Cóż tonącemu po pięknych prezentach, jeżeli nie pomożemy mu uratować życie?!

Kiedy zestawimy to z opisem objawienia się Boga na Synaju, gdzie lud nie miał przystępu do Boga, stał z dala i drżał ze strachu, od razu dostrzegamy nową jakość daru synostwa Bożego w Chrystusie. Chrześcijanie mają przystęp do Boga, do którego zwracają się w tak czuły sposób „Abba”. Owa relacja nie ma nic ze zniewolenia i lęku. Podczas gdy na Synaju lud nie mógł spojrzeć na Boga, gdyż to groziło śmiercią, „my z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską” (2 Kor 3,18a). Różnica między synostwem Bożym na etapie ST a synostwem Bożym w Chrystusie jest taka, jak między byciem sługą i synem. Pierwszy stoi z daleka i drży, drugi ma bezpośredni przystęp i odczuwa radość<sup>11</sup>.

Zażyłość i bliskość nowej relacji z Bogiem znoszą lęk i dystans. Relacja: Ojciec – syn/córka charakteryzuje się czym innym. Tu niczego nie nakazuje się pod groźbą, tym samym nie przymusza się, lecz przekonuje i pociąga ku temu, co słuszne. W sytuacji zaś nieposłuszeństwa nie odczuwamy w pierwszej kolejności lęku przed karą, lecz – głęboki żal, że sprawiliśmy przykrość, że zasmuciliśmy Ducha Bożego. Na twarzy pojawiają się łzy, a nie strach. Odczuwanie skruchy, żalu prowadzi od razu do pojednania. Nie odsuwamy go w czasie. Chcemy czym prędzej naprawić wyrządzoną krzywdę, aby druga strona nie cierpiała. Czując się prawdziwie synami, nie lękamy się kary, lecz jesteśmy pewni okazanego nam miłosierdzia<sup>12</sup>. Mamy tu inny ciąg konsekwencji niż wskazany wcześniej. Relacja z Bogiem, w jaką wprowadził nas Chrystus, skutkuje bliskością, ufnością, zażyłością, brakiem lęku i pewnością przebaczenia. Relację: ojciec – syn/córka ożywia miłość, a nie strach. Model nowotestamentowy utrwała w świadomości chrześcijan prawdziwy obraz Boga, kochającego Ojca. Ojciec zaś choć ocenia czyny dzieci, nigdy nie czyni tego jako sędzia.

Kiedy w Liście do Galatów apostoł stwierdza, że nie podlegamy więcej nadzorowi Prawa (nakazom i zakazom), przytacza tylko jeden argument, tzn. że w Chrystusie staliśmy się synami Bożymi (Ga 3,24-26). W pierwszej chwili trudno jest dostrzec związek: dlaczego status synostwa Bożego uwalnia od życia pod nakazami Prawa? Otóż życie pod nakazami i zakazami uwłacza godności dziecka. W wypadku synów i córek niczego się nie nakazuje, ponieważ nakaz pogwałca wolność i czyni z dzieci sługi czy niewolników. Dzieci się przekonuje i wzbudza upodobanie w tym, co dobre. W relacji z Bogiem owo upodobanie wzbudza w nas Duch Boży, który pociąga ku temu, co Boże.

Jakże inna była motywacja do zachowywania przykazań, o czym czytamy w Księdze Wyjścia. Po objawieniu dekalogu Mojżesz mówi do ludu: „Bóg przybył

<sup>11</sup> Ktoś powie, że obraz, jaki kreśli Paweł jest niepełny, ponieważ nie uwzględnia pięknych tekstów ST (np. prorockich), które przedstawiają czułą miłość Boga do Izraela. Apostoł wczuwa się tu w myślenie swych rodaków, u których każdy tekst z Pięcioksięgu miał pierwszeństwo przed innymi (zasada obecna np. w *gezerze shawie*). Dlatego niepowołanie się na inne teksty spoza Pięcioksięgu niczego nie ujmuje jego prezentacji i nie czyni ją niepełną.

<sup>12</sup> Papież Franciszek pisze: „Każde słowo Pisma św. jest bardziej darem niż wymaganiem” (EG 142). I dlatego, że jest bardziej darem niż wymaganiem, bardziej przebacza wykroczenia niż je rozlicza i karze. Bóg jest bowiem dla nas nade wszystko Ojcem, a nie sędzią.



po to, aby was [...] pobudzić do bojaźni przed sobą, abyście nie grzeszyli” (Wj 20,20). W Księdze Powtórzonego Prawa również w związku z dekalogiem czytamy: „Oby zawsze mieli w sercu tę samą bojaźń przede Mną i wykonywali wszystkie moje przykazania” (Pwt 5,26; por. też 31,12). Motywacją do właściwego postępowania był lęk, strach (φόβος). Chrześcijanie jako synowie i córki Boga w wypełnianiu Bożej woli nie kierują się bojaźnią. Dzięki zamieszkującemu w nich Duchowi z radością wybierają to, co dobre (jawi się im jako bardziej atrakcyjne), i dlatego życia zgodnego z wolą Bożą nie odbierają jako nakazu i ograniczenia wolności. Czują się prawdziwie synami Boga. Ten stan jest życiem w wolności dzieci Bożych: „[...] gdzie Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17b)<sup>13</sup>. Gdzie nie ma Ducha Bożego, tam na straży właściwego postępowania stoją nakazy i zakazy. Pod nadzorem i rygiorem różnych rozporządzeń żyją jednak słudzy czy niewolnicy, lecz jest to stan niegodny synów Bożych. Chrześcijańską dojrzałość charakteryzuje świadomość synostwa Bożego w Chrystusie i życie „w Duchu”. Apostoł stwierdza: „[...] dlatego teraz możemy pełnić służbę w nowym duchu, a nie według przestarałej litery” (Rz 7,6).

Model życia „w Duchu” jest zapowiedzią i odbiciem rzeczywistości niebieskiej. W niebie tak to właśnie wygląda. Nie przykazania, lecz Duch Boży jest zasadą postępowania zgodnego z wolą Bożą. Lecz z racji pełnego zjednoczenia zbawionych z Bogiem, owocem Jego działania jest ich całkowite przyłgnięcie do Bożej woli. W niebie nikogo nie trzeba strofować czy pouczać o właściwym postępowaniu. Nie będzie tam przykazań „Nie zabijaj!”, „Nie cudzołóż!” itd. ani pouczeń w stylu: „Tego ci nie wolno!”, „Tamtego ci nie wolno!” czy „Masz zrobić tamto, a jeżeli nie – zostaniesz ukarany”. W przeciwnym razie zbawieni odbieraliby niebo jako bezustanny nadzór, przymus i ograniczanie wolności. Duch Boży rozbudza w zbawionych takie pragnienie tego, co Boże, że Bóg staje się jedynym upragnionym dobrem. W niebie będziemy korzystali z Bożej wolności w wyborze tego, co dobre. Lecz ów stan został już zainicjowany z chwilą wylania Ducha Świętego. Poświadczają to pouczenia moralne apostoła Pawła, w których w walce ze złem odwołuje się do udzielonego Ducha.

Nakreśliłem sytuację optymalną. Wiemy jednak dobrze, że nie wszyscy żyją w głębokim zjednoczeniu z Duchem Bożym. Trzeba zatem wyraźnie powiedzieć, że pouczenia prawa moralnego w postaci wyrytej w kamieniu pozostają nadal w mocy względem tych, w których jest mniej Ducha Bożego. Potrzebują oni elementarza. W ich przypadku sprawdza się odwrotność wcześniejszej zasady: im mniej w kimś Ducha Bożego, tym więcej potrzebuje przykazań, pouczeń. Jeżeli nie prowadzi go Duch Boży, to prowadzą go przykazania. Lecz najprawdopodobniej będzie dostrzegął w Bogu częściej sędziogo niż Ojca, a swój status względem Niego jako sługi, a nie syna; w konsekwencji będzie się Go bardziej lękał niż kochał. Nadstawianie

<sup>13</sup> „Nie ma większej wolności od tej, by pozwolić się prowadzić Duchowi [...],aby On nas oświecał, prowadził, kierował i pobudzał tak, jak On pragnie” (EG 280).



drugiego policzka czy miłowanie nieprzyjaciół będzie ciężącym jarzmem. W takiej sytuacji trudno o radość z życia wiarą.

Tak jak rozpocząłem moje wystąpienie, tak też zakończę je cytatem z papieskiej adhortacji: „Głoszenie Chrystusa oznacza ukazywanie, że wierzyć w Niego i iść za Nim jest nie tylko rzeczą prawdziwą i słuszną, ale także piękną, zdolną nappełnić życie nowym blaskiem i głęboką radością” (EG 167).



Ks. STEFAN SZYMIK MSF  
Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Lublin

## RADOŚĆ PIELGRZYMOWANIA. PS 122 W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ I TEOLOGICZNEJ

---

THE JOY OF PEREGRINATION.  
PS 122 IN THE HISTORICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVE

**SUMMARY:** The content of the article is a literary, historical and theological analysis of Psalm 122. After discussing the literary properties of the text and its place within the *Psalms of Ascents* (Pss 120-134), and its structure (vv. 1-2, 3-5, 6-9) the author gives three main interpretations of Psalm 122 that exist in accordance with the interpretations of the introductory formula (*Songs of Degrees*, *Songs of Ascents*, and *Songs of Pilgrims*). Psalm 122 is traditionally considered as the real pilgrim's song and it is as well the view of the author. Subsequently the text was undergone literary and exegetical analysis, according to its three parts, which has discovered both the historical and theological meaning of Psalm 122: The Joy of the Pilgrimage (vv. 1-2), The Description of Jerusalem (vv. 3-5), The Pray for the peace and prosperity (vv. 6-9). The issue of the article was employ the correct way of biblical analysis using complementarily historical and theological exegesis as well to establish the spiritual significance of Psalm 122 for Christian existence.

**KEYWORDS:** Book of the Psalms, Pss 120-134, Songs of Ascents, Songs of Pilgrims, biblical Pilgrimage, historical and theological exegesis

**SŁOWA KLUCZE:** Księga Psalmów, Ps 120-134, Psalmi stopni, Psalmi pielgrzymów, pielgrzymka w Biblii, egzegeza historyczna i teologiczna

Dzieje zbawienia można opisać jako historię wędrówek ludzi wybranych przez Boga. Po wygnaniu z ogrodu obfitości i szczęścia pierwsi rodzice wyruszyli w obcy im świat. Potem Abraham wyruszył z ziemi rodzinnej do ziemi nieznannej, do kraju obiecanej jego potomkom. Życie kolejnych patriarchów również naznaczone było wędrówkami. A później wędrowcem stał się Mojżesz i wielu biblijnych bohaterów.

Wyjątkową formą wędrówki jest pielgrzymowanie do miejsc świętych, jako swoisty przejaw ludzkiej pobożności. Wzmianki o takim akcie religijnym zachowały się również w Piśmie Świętym, opowiadającym o indywidualnych i wspólnych pielgrzymkach Izraelitów do izraelskich sanktuariów. Teksty te mają literacką formę opowiadań, ale także postanowień prawnych i utworów lirycznych (pieśni, psalmy). Do ostatniej grupy należy Ps 122, który opowiada o radości człowieka pielgrzymującego do Miasta Świętego.

## 1. RADOSNA PIEŚŃ PIELGRZYMA

Ps 122 należy do grupy piętnastu psalmów opatrzonych w Biblii Tysiąclecia tytułem *Pieśń stopni* (Ps 120-134). Nazwa nawiązuje do dołączonej do tych psalmów jednakowej intytulacji hebrajskiej (שִׁיר הַמַּעְלוֹת). Wspomnianą grupę poprzedzają i następują po niej dwa inne zbiory, określane mianem Hallelu (Ps 113-118; Ps 135-136), dzięki czemu *Pieśni stopni* tworzą wyraźnie wyodrębnioną i zamkniętą redakcyjną całość literacko-teologiczną<sup>1</sup>.

Przynależność Ps 122 do wspomnianego zbioru psalmów domaga się odpowiedzi na pytanie o to, czym ten zbiór był i jaką funkcję Ps 120-134 pełniły w kulcie i pobożności świątynnej? Kwestia otrzymuje generalnie trzy odpowiedzi w zależności od tego, jak interpretuje się intytulację שִׁיר הַמַּעְלוֹת<sup>2</sup>. Hebrajski rzeczownik מַעְלָה oznacza wprawdzie „stopień” (np. stopnie ołtarza, świątyni, domu) i takie tłumaczenie znalazło się w starożytnych przekładach Księgi Psalmów, greckim Septuaginty (ὠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν) i łacińskim Wulgaty (*canticum graduum*), a także wielu współczesnych – *Pieśń stopni* (np. Biblia Tysiąclecia). Jednak rzeczownik odsłowny מַעְלָה, znaczeniem bliski czasownikowi עלה (= „wstępować, wchodzić, wzniesć”), może również przyjąć sens „wstępowanie, wchodzenie” (por. Biblia poznańska: *Pieśń wstępowań*) lub w znaczeniu jeszcze szerszym „pielgrzymka, pielgrzymowanie”. Tym samym istnieją praktycznie trzy możliwe przekłady hebrajskiego wyrażenia שִׁיר הַמַּעְלוֹת, jako *Pieśń stopni*, *Pieśń wstępowań* lub *Pieśń pielgrzymów*, które to tytuły sygnalizują również kierunek literacko-teologicznej interpretacji zbioru<sup>3</sup>.

Pierwszy z możliwych przekładów (*Pieśń stopni*) i łączona z nim interpretacja podkreśla Jerozolimski kult świątynny i sprawowaną w świątyni liturgię, a dowo-

<sup>1</sup> Zob. H. Viviers, „The Coherence of the *Ma'lot* Psalms (Pss 120-134)”, ZAW 106 (1994) 275-289; F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Psalmen 101 - 150* (HThK.AT 27; Freiburg 2008) 391-407; O. Dyma, *Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit* (FAT 2. Reihe 40; Tübingen 2009) 251-255; G. Lenzi, *I salmi di pellegrinaggio: shirei ha-ma'lot (canti dei gradini)* (Roma 2000); nowszą literaturę, głównie anglojęzyczną cytuję T. Stanek, „Psalmy Stopni – przesłanie w perspektywie synchronicznej”, *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła* (red. S. Szymik) (Analecta Biblica Lublinensia 4; Lublin 2009) 65, przypis 1. Z polskich opracowań warto przywołać: S. Gądecki, „Proście o pokój dla Jeruzalem» (Ps 122,6)”, *Problematyka pokoju u papieża Jana XXIII i Jana Pawła II*. W 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II i 40. rocznicę „Pacem in terris” (red. J. Lewandowski) (Ząbki 2004) 70-107.

<sup>2</sup> W przypadku Ps 121,1 tytuł hebrajski brzmi שִׁיר לַמַּעְלוֹת, czego przekłady starożytne nie uwzględniły; ta drobna zmiana w tytule psalmu wskazuje, że redaktorowi zbioru chodziło o osoby: *Pieśń dla ... (kogoś)*.

<sup>3</sup> Jest to oczywiście uproszczona klasyfikacja opinii, jakie pojawiły się w historii badań nad intytulacją Ps 120-132. Zob. Dyma, *Die Wallfahrt*, 255-258; por. obszerniejsze omówienie: Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 392-400; odnotujmy także koncepcję dawniejszych autorów, według których tytuł „Pieśń stopni” nawiązuje do literackiej budowy wspomnianych psalmów, opartej na poetyckiej technice „stopni”, czyli nawiązania do słowa bezpośrednio poprzedzającego kolejny wiersz i powtórzenia go (figura retoryczna: *ploke* lub *epi-ploke*, por. *klimaks*).

dem ma być kapłański koloryt psalmów i ich (hipotetyczny) związek z błogosławieństwem Aarona (Lb 6,24-26). W takim przypadku psalmy odmawiane byłyby na stopniach świątyni prowadzących do wnętrza Przybytku<sup>4</sup>. Druga intytulacja (*Pieśń wstępowań*) łączy Ps 120-134 nie z pielgrzymowaniem, ale z ogólnie i rozmaicie pojmowanym „wstępowaniem” do Jerozolimy. Takim „wstępowaniem” byłyby powrót z Egiptu czy z wygnania babilońskiego (por. Ezd 7,7-9: הַמִּצְפָּה מִבָּבֶל) do Ziemi Świętej lub także wędrówki pobożnych na Syjon, w tym zwłaszcza kapłanów (bądź: duchowe uczestnictwo w liturgii jerozolimskiej tych Izraelitów, którzy byli daleko od Syjonu)<sup>5</sup>. Ostatnia propozycja zbliża nas do dość powszechnej współcześnie i przyjętej również w tym opracowaniu trzeciej możliwości, według której omawianą grupę psalmów należy łączyć z regularną wędrówką Izraelitów do Jerozolimy, a więc z pielgrzymowaniem do Miasta Świętego (*Pieśń pielgrzymów*). W tym ujęciu Ps 120-134 byłyby modlitewnikiem i śpiewnikiem (swoistym *Vademecum*) wszystkich pielgrzymujących na doroczne święta do Jerozolimskiej świątyni<sup>6</sup>.

Osobno odnotujmy próby opisanie wewnętrznego układu omawianej grupy psalmów, która tworzyłaby układ koncentryczny lub dzieliła się na trzy mniejsze jednostki (Ps 120-124. 125-129. 130-134). W przypadku drugiej propozycji Ps 122 znajduje się w centrum podgrupy psalmów Ps 120-124 i posiada swoisty rys historyczno-teologiczny: miasto Jeruzalem to centrum i miejsce zgromadzeń Izraela<sup>7</sup>.

Przywołanie powyższych propozycji interpretacji jest niezbędne, gdyż perspektywa ogólna decyduje zawsze o kierunku analiz szczegółowych. A zatem przyjmujemy za wielu autorami, że w aspekcie formalno-literackim i historycznym Ps

<sup>4</sup> W świątyni Heroda na stopniach prowadzących z *Dziedzińca Kobiet* na *Dziedziniec Izraelitów*.

<sup>5</sup> W dawniejszych opracowaniach często zaliczano Ps 122 do tzw. Pieśni Syjonu (Ps 76; 84; 122); zob. S. Łach, „Próba nowej interpretacji hymnów o Syjonie”, *Studia Warmińskie* 12 (1975) 395-405; tenże, „Próba teologicznej interpretacji hymnów o Syjonie”, *Księga Psalmów. Wstęp – przykład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PSST 7,2; Poznań 1990) 629-637.

<sup>6</sup> Ostatnia propozycja ma wielkiego przedstawiciela w osobie K. Seybolda, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134* (BThSt 3; Neukirchen-Vluyn 1978); por. tenże, „Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen”, *ZAW* 91 (1979) 247-268; tenże, *Poetik der Psalmen* (Stuttgart 2003) 356-357. Według autora układ poszczególnych psalmów 120-134 odzwierciedla kolejne stacje pielgrzymki do Jerozolimy. Dość podobną pozycję zajmuje L. D. Crow, *The Songs of Ascents (Psalms 120-134). Their Place in Israelite History and Religion* (SBL.DS 148; Atlanta 1996); zob. Dyma, *Die Wallfahrt*, 258-264; jednak por. Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 396 (krytyczna ocena tych opinii).

<sup>7</sup> Zob. Stanek, „«Psalmy Stopni» – przesłanie”, 68-82 (s. 68: „*Psalmy Stopni* mają strukturę koncentryczną, opartą na paralelizmie A B X B'A, o siedmiu członach złożonych z dwu psalmów, i ósmym położonym centralnie, wieńczącym całe dzieło”); por. Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 403: „Die fünfzehn Psalmen gliedern sich in drei Untergruppen von je fünf Psalmen: Ps 120-124.125-129.130-134 (vgl. unten die Einzelauslegung). Die erste und die dritte Fünfergruppe bilden jeweils einen Spannungsbogen von der Klage (Ps 120 bzw. Ps 130) zum Lobpreis bzw. zur Beraka (124 bzw. 134). Im Zentrum dieses Spannungsbogens steht ein geschichtstheologisch reflektierender Psalm (Ps 122; die Stadt Jerusalem als Mitte und Versammlungsort Israels; Ps 132: Zion und der Tempel als Ort der Gottespräsenz) ”.

122 należy uznać za radosną pieśń pielgrzyma, jeden z piętnastu psalmów, które swoje *Sitz im Leben* miały w dorocznym pielgrzymowaniu Izraelitów do miejsca świętego zapewne w okresie Drugiej Świątyni<sup>8</sup>.

Ps 122 cytujemy niżej w przekładzie podanym w Biblii Tysiąclecia (wyd. piąte), głównie ze względu na powszechność i popularność tego przekładu, chociaż jest to jedynie jedno z możliwych tłumaczeń tekstu.

- <sup>1</sup> *Pieśń stopni. Dawidowa.*  
Uradowałem się, gdy mi powiedziano:  
«Pójdziemy do domu Pańskiego!»
- <sup>2</sup> Już stoją nasze nogi  
w twych bramach, o Jeruzalem,
- <sup>3</sup> Jeruzalem, wzniesione jako miasto  
o gęstej i zwartej zabudowie.
- <sup>4</sup> Tam wstępują pokolenia,  
pokolenia Pańskie,  
według prawa Izraela,  
aby wielbić imię Pańskie.
- <sup>5</sup> Tam ustawiono  
trony sędziowskie,  
trony domu Dawida.
- <sup>6</sup> Proście o pokój dla Jeruzalem,  
niech zażywają pokoju ci, którzy ciebie miłują!
- <sup>7</sup> Niech pokój będzie w twoich murach,  
a bezpieczeństwo w twych pałacach!
- <sup>8</sup> Przez wzgląd na moich braci i przyjaciół  
będę mówił: «Pokój w tobie!»
- <sup>9</sup> Przez wzgląd na dom Pana, Boga naszego,  
będę się modlił o dobro dla ciebie.

Wewnętrzny podział Ps 122 na trzy części proponowany jest przez wielu egzegetów i na ogół przyjmowany w analizach. Pierwsze dwa wiersze przywołują w pamięci pielgrzymkę nieznanego Izraelity z grupą towarzyszy do świątyni w Jerozolimie (ww. 1-2). Następnie autor psalmu pełen podziwu opowiada o Mieście Świętym i wychwala je, wskazując na religijne motywy swojego pielgrzymowania (ww. 3-5). Modlitewna prośba o pokój, dobro i bezpieczeństwo dla Jeruzalem dopełnia całości (ww. 6-9). Przyjęty podział uzasadniony jest nie tylko zmieniającą się treścią członów, pielgrzymka – Jeruzalem – modlitwa, ale również zmieniającym się podmiotem lirycznym, formą gramatyczną wersetów i licznymi figurami literackimi (powtórzenia, aliteracja)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Por. H. P. Nasuti, „The Interpretive Significance of Sequence and Selection in the Book of Psalms”, *The Book of Psalms. Composition and Reception* (red. P. W. Flint – P. D. Miller jr) (Supplements to Vetus Testamentum 99; Leiden 2005) 311-339; zob. również: Gądecki, „Proście o pokój”, 72-74.

<sup>9</sup> Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 453-454, 456; Dyma, *Die Wallfahrt*, 273; por. S. Łach, *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (PSST 7,2; Poznań 1990) 519; Gą-

## 2. PIELGRZYMKĄ ŹRÓDŁEM RADOŚCI (WW. 1-2)

Początkowe wiersze Ps 122 są tak charakterystyczne, że ich recytacja przywołuje natychmiast w pamięci cały psalm. W przypadku polskiego czytelnika jest to zwykle brzmienie znane z Biblii Tysiąclecia: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: «Pójdziemy do domu Pańskiego!» Już stoją nasze nogi...” Tymczasem porównanie tekstu z innymi dostępnymi przekładami zmusza do refleksji. Ks. Jakub Wujek tłumaczył wiersze wprowadzające Ps 122 w taki oto sposób<sup>10</sup>:

- <sup>1</sup> Weseliłem się z tego, co mi powiedziano:  
Pójdziemy do domu Pańskiego.
- <sup>2</sup> Stawały nogi nasze w sieniach twoich, Jeruzalem.

W naukowym przekładzie polskim, zawartym w komentarzu do Księgi Psalmów, ks. Jan Łach proponuje następujące tłumaczenie:

- <sup>1</sup> Ucieszyłem się, bo mi powiedzieli:  
«Pójdziemy do domu Jahwe!».
- <sup>2</sup> Stały nasze nogi  
w bramach twoich, Jeruzalem.

Przywołane teksty pozornie niczym się nie różnią, a jednak przekład Biblii Tysiąclecia zawiera istotną zmianę, rzutującą na rozumienie psalmu. Mianowicie, czytamy w niej: „Już stoją nasze nogi w twych bramach, o Jeruzalem” (w. 2). Problem znany jest w literaturze i obszernie dyskutowany. W rzeczywistości bowiem w ww. 1-2, ale także później w ww. 5-6 znajdują się formy czasu przeszłego czasowników, a psalm należałoby tłumaczyć i interpretować z perspektywy *przeszłości*, jako wspomnienie przez psalmistę pielgrzymek odbywanych do Jerozolimy. Byłaby to jego modlitwa oparta na wspomnieniu, byłaby modlitwą pamięci i tęsknoty, którą można wyrazić w przekładzie dosłownym:

- <sup>1</sup> Cieszyłem się, gdy mi mówiono:  
«Pójdziemy do domu Jahwe!».
- <sup>2</sup> Stawały nasze nogi  
w bramach twoich, Jeruzalem.

---

decki, „«Proście o pokój»”, 74. Poetycką szatę Ps 122 omawiają: L. A. Schökel - A. Strus, „Salmo 122: Canto al nombre de Jerusalém”, *Biblica* 61 (1980) 234-250. Natomiast pięcioczęściową strukturę Ps 122 proponuje B. Weber, *Werkbuch Psalmen. II. Die Psalmen 73 bis 150* (Stuttgart 2003) 281-283.

<sup>10</sup> Transkrypcja typu „B” (wydanie z 1599 r.) – zob. [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=25487](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=25487) [dostęp: 10.03.2015].



Jednakże wielu autorów opowiada się za przekładem czasowników w znaczeniu terażniejszym („Już stoją nasze nogi”; por. dalej podobnie ww. 4-5), pomagając sobie dopełniającym, chociaż nieobecny w tekście hebrajskim okolicznikiem czasu („teraz”, „już”). Kto zatem ma rację? Tekst psalmu nie jest jednoznaczny w swej wymowie i pozwala na takie aktualizujące podejście, dodatkowo wzmocnione wymową ww. 6-9 (czas terażniejszy i przyszły). Nadto interpretacja w duchu *aktualnego* uczestnictwa psalmisty w pielgrzymce ma większą siłę oddziaływania, gdyż w tym przypadku lektor domyślny utożsamia się bardziej z podmiotem lirycznym utworu (czego wielokrotnie doświadczał piszący te słowa)<sup>11</sup>.

Jednak przyjęta interpretacja nie zmienia ogólnej wymowy omawianych dwóch pierwszych wierszy, szczególnie ich religijnego i duchowego przesłania. Pielgrzymowanie jest aktem religijnym, ale jest przede wszystkim źródłem wielkiej radości wierzącego, który zmierza do swego umiłowanego sanktuarium. Ta radość dochodzi do głosu nie tylko w początkowych wierszach, ale promieniuje również później w pochwaleniu miasta (ww. 3-5) i prośbie psalmisty o modlitwę za Jerozalem (ww. 6-9).

Opisujący stan niezwyklej radości autora czasownik שמחה (w. 2: שִׂמְחָהּ) występuje w Księdze Psalmów siedemnaście razy, ale w całym Starym Testamencie o wiele częściej (267 razy)<sup>12</sup>. Czasownik przyjmuje znaczenie religijne lub świeckie, chociaż w świecie biblijnym rozróżnienie takie jest mylące. Radość ludzka bowiem rodzi się wprawdzie z doświadczenia codzienności, ale motywowana wdzięcznością kieruje się następnie do swego źródła, jakim jest sam Bóg i staje się radością religijno-duchową (Ps 33,21; 48,12; 90,14; 97,8; 104,34; 149,2). Biblijna radość nie jest teoretyczna, nie jest stanem wewnętrznym, ale przeżywana intensywnie w zgromadzeniu wyraża się okrzykami szczęścia, zadowolenia, entuzjazmu. Jej wyrazem jest także podskakiwanie, klaskanie w dłonie, taniec i śpiew. Ilustrują to słowa psalmu dziękczynienia: „Wykrzykujcie na cześć Pana, wszystkie ziemie;

<sup>11</sup> Nie dziwi zatem, że za tą interpretacją opowiadają się głównie ci autorzy, którzy w Ps 120-134 widzą *Vademecum* aktualnie pielgrzymujących do Jerozolimy pątników. Zob. A. L. H. M. van Wieringen, „Psalm 122: Syntax and the Position of the I-figure and the Text-immanent Reader”, *The Composition of the Book of Psalms*. 57. Colloquium Biblicum Lovaniense (red. E. Zenger) (BETL 238; Leuven 2010) 745-754; na s. 748 autor pisze: „I am inclined to think that this [...] main interpretation rather arises out of the *Gattungsforschung*. Within the *Psalms of Ascents*, Psalm 122 is traditionally considered as the real pilgrim’s song.” Por. także Dyma, *Die Wallfahrt*, 273-274.

<sup>12</sup> W Księdze Psalmów w formie czasownikowej *qal* jedenaście razy (Ps 33,21; 48,12; 90,14; 97,1.8. 12; 104,31.34; 122,1; 149,2), *piel* trzy razy (Ps 19,9; 46, 5; 104,15), a jako rzeczownik dwa razy (Ps 97,11; 100, 2) i przymiotnik jeden raz (Ps 113,9). Zob. obszernie omówienie terminu A. J. Ołów, *Motywy radości w Hymnach Psalterza* (Łomża 2005) 12-20; tamże (s. 20-48) można znaleźć opracowanie innych terminów radości, w tym bliskoznacznego dla שמחה słowa גִּיל (lub גִּירָל) (Ps 48,12; 96,11; 97,1.8; 149,2).

służcie Panu z weselem! Wśród okrzyków radości stawajcie przed Nim!” (Ps 100,1-2; por. Ps 150!)<sup>13</sup>.

Nasz autor bardzo skrótowo przedstawił przebieg samej pielgrzymki, zaznaczając jedynie jej początek i koniec. Wspomniał tylko o doznanej radości na wieść o ogłoszeniu podróży, co przypomina słowa proroka Jeremiasza: „Nadejdzie bowiem dzień, kiedy strażnicy znów zawołają na wzgórzach Efraima: «Wstańcie, wstąpmy na Syjon, do Pana, Boga naszego!»” (Jr 31,6). Podobnie nie ma w psalmie śladu trudów i niebezpieczeństw<sup>14</sup>, ale także brak wzmianki o radościach i dobrodziejstwach takiej wędrówki, dla pielgrzymów będącej przecież czasem zbawienym. Zatem oddajmy ponownie głos prorokowi: „Pieśni mieć będziecie, jak przy obchodzie nocnej uroczystości, i radość serca jak u tego, co idzie przy dźwiękach fletu, zdążając na górę Pańską, ku Skale Izraela” (Iz 30,29; por. Ps 42,3-5). Tych kilka słów pozwala snuć przypuszczenia na temat podniosłej, świątecznej atmosfery panującej wśród wędrujących pielgrzymów, atmosfery potęgowanej dodatkowo religijno-duchowym znaczeniem wędrówki do domu Pańskiego:

- <sup>1</sup> Kto będzie przebywał w Twym przybytku, Panie,  
kto zamieszka na Twojej świętej górze?
- <sup>2</sup> Ten, który postępuje bez skazy, działa sprawiedliwie,  
a mówi prawdę w swoim sercu
- <sup>3</sup> i nie rzuca oszczerstw swym językiem;  
ten, który nie czyni bliźniemu nic złego  
i nie ubliża swemu sąsiadowi.

(Ps 15,1-3)

Niejakie wyobrażenie o pielgrzymowaniu zawdzięczamy również Łukaszo-  
wi, który opisał drogę dwunastoletniego Jezusa i jego Rodziców do Jerozolimy (Łk 2,41-51). Z treści psalmu nie wynika jednak, z jakim konkretnie świętem pielgrzymkowym lub inną świąteczną okazją mamy w Ps 122 do czynienia (por. jednak w. 4)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Pytanie o radość w psalmach pojawia się w polskiej literaturze biblijnej wielokrotnie. Zob. J. Myszyński, „Radość w Psalmach”, *RBL* 37 (1984) 84-93; A. Maliszewska, „Określenia uczucia radości w polskich przekładach Psalterza”, *Łódzkie Studia Teologiczne* 3 (1994) 99-105; A. J. Ołów, „Motywacje radości w Psalterzu”, *U źródeł mądrości* (red. S. Haręzga) (Rzeszów 1997) 265-292; B. W. Matysiak, „Teologiczne aspekty «radości» w Psalmach”, *Elckie Studia Teologiczne* 7 (2005) 325-338; H. Witczyk, „Radość w Psalmach”, *Ethos* 24/1-2 (2011) 41-56; zob. także S. Grzybek, „Elementy konstytutywne biblijnej radości”, *RBL* 32 (1979) 250-260.

<sup>14</sup> Por. W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny* (Kraków 1983) 397: „Pielgrzymi z dalekich miejscowości łączyli się razem, aby im łatwiej było bronić się przed wrogami.” Interesujące omówienie organizacji i przebiegu pielgrzymek okresu pierwszej i drugiej świątyni podaje: T. Brzegowy, „Doroczne święta pielgrzymkowe Izraela”, *RBL* 36 (1983) 89-115, zwłaszcza jednak s. 109-112.

<sup>15</sup> Osobny problem naukowy stanowi obecność w Biblii terminologii „pielgrzymowania”. Trudno wskazać konkretne terminy, jednak częste użycie niektórych słów w kontekście pielgrzym-

### 3. POCHWAŁA MIASTA ŚWIĘTEGO (WV. 3-5)

Ostatecznym celem pielgrzymów jest „dom Pański” (zob. Iz 2,3) i właśnie o tym celu podróży opowiada obecnie psalmista, którego stopy stanęły w bramach Jerozolimy. Druga strofa (wv. 3-5) podaje ostateczny motyw podjętego trudu i wędrówki psalmisty: jest nim święte miasto Jerozalem i świątynia Pana.

Psalmista podziwia najpierw miasto i jego piękno, o którym mówi: „Jeruzalem, wzniesione jako miasto o gęstej i zwartej zabudowie” (w. 3). Nieznana jest dokładna data powstaniu utworu, więc nie można również ustalić dokładnie, czy psalmista opiewa jeszcze Jerozolimę przedwygnaniową, budowaną przez Salomona i jego następców, czy raczej – co bardziej prawdopodobnie – jego oczy cieszyła Jerozolima odbudowana przez Ezdrasza, Nehemiasza i babilońskich repatriantów. Pomocne okazują się słowa Pisma Świętego, opisujące miasto: „Obchodźcie Syjon dokoła, policzcie jego baszty. Przypatrzcie się jego murom, oglądajcie jego warownie, by opowiedzieć przyszłym pokoleniom” (Ps 48,13-14). Równie pomocna może być opinia współczesnego pielgrzyma i znawcy, który następująco komentował zamysł autora psalmu<sup>16</sup>:

Wypowiada swoje zdumienie na widok miasta na górze i jego zabudowań, tworzących jedną, zamkniętą, zwartą, czyli ludną przestrzeń [...]. Nie chodzi mu wcale o pochwałę ciasnoty panującej w mieście, ale o dobrze uporządkowaną i ludną społeczność. Żaden z autorów tłumaczenia tego psalmu nie oddał tej rzeczywistości w tak zrozumiały sposób, jak parafraza Kochanowskiego: „Jeruzalem, wzór miast zacnych, ozdoba świata, zgodą mieszczan swych spojona na wieczne lata”.

Architektoniczne piękno i urok Jeruzalem dostępne są przede wszystkim człowiekowi wierzącemu, pobożnemu i zakochanemu w Jerozolimskim sanktuarium, człowiekowi, który we wszystkim wierny jest Bogu. W rzeczywistości bowiem człowiek sprawiedliwy widzi inne jeszcze, przed bezbożnymi ukryte piękno tego wyjątkowego miejsca, piękno duchowe, a mianowicie obecność Boga:

---

komym pozwala na wyróżnienie przynajmniej kilku takich określeń: **קֹדֶשׁ** („święto pielgrzymkowe”), uchodzący czasem za *terminus technicus* czasownik **עָלָה** („wstępować, pielgrzymować”) i **רָאָה** (w *nifal*) („ukazać się, pojawić przed Panem”). Zob. dyskusję: Dyma, *Die Wallfahrt*, 300-319. Na s. 319 autor konkluduje: „Der Befund bei allen drei Wendungen, die in der Literatur als spezifische Wallfahrtsterminologie angegeben werden, weist in dieselbe Richtung: Eine spezifische Wallfahrtsterminologie ist zunächst nicht auszumachen. Sie entwickelt sich aber aus der Verwendung der Termini im Wallfahrtskontext vor allem in der Spätphase der Textentstehung”; por. Brzegowy, „Doroczne święta”, 99.

<sup>16</sup> Gądecki, „«Proście o pokój»”, 79.

- <sup>2</sup> Jak miłe są przybytki Twoje,  
Panie Zastępów!
- <sup>3</sup> Dusza moja usycha z pragnienia i tęsknoty  
do przedsionków Pańskich.  
Moje serce i ciało radośnie wołają  
do Boga żywego.
- <sup>4</sup> Nawet wróbel dom sobie znajduje  
i jaskółka gniazdo,  
gdzie złoży swe pisklęta -  
przy Twoich ołtarzach, Panie Zastępów,  
mój Królu i mój Boże!
- <sup>5</sup> Szczęśliwi, którzy mieszkają w domu Twoim, Panie,  
nieustannie Cię wychwalają.  
Ps 84,2-5

Nadzwyczajność Jeruzalem polega również na tym, że jest ono stolicą dwunastu pokoleń Izraela i miejscem jego religijnych zgromadzeń, zaś wielkość tego miejsca rodzi radość i postanowienie, aby pielgrzymować do Jerozolimy, o czym także mówi psalmista: „Tam wstępują pokolenia, pokolenia Pańskie, według prawa Izraela, aby wielbić imię Pańskie” (w. 4)<sup>17</sup>.

Jeruzalem było jedynym godnym miejscem sprawowania kultu (Pwt 12,13-14) i świętowania wielu corocznych uroczystości, w tym głównych świąt pielgrzymkowych, jak stanowił o tym pradawny obyczaj (w. 3: עֲדוּת לַיְיָרְאֵל) i nakazał Mojżesz: „Trzy razy do roku ukaże się każdy mężczyzna przed Panem, Bogiem twoim, w miejscu, które sobie obierze: na Święto Przaśników, na Święto Tygodni i na Święto Namiotów” (Pwt 16,16; por. Wj 23,17; 34,23). Celem tej obecności było oddanie czci imieniu Bożemu (por. Łk 2,41; Dz 24,11)<sup>18</sup>.

Istnieje jeszcze jedna racja, dla której Jerozolima zajmowała w codziennym życiu Izraelitów miejsce specjalne. Było nią wspomnienie dawnej świetności politycznej. Król Dawid uczynił Jerozolimę nie tylko centrum religijnym, ale także stolicą królestwa i potężnym ośrodkiem administracyjnym, w którym sprawowano również władzę sędziowską. Przypomina o tym ostatni wiersz drugiej części psalmu: „Tam ustawiono trony sędziowskie, trony domu Dawida” (w. 5; zob. 1 Krl 7,7; Iz 11,3).

<sup>17</sup> Ponownie w przekładzie Biblii Tysiąclecia (wyd. piąte). Należy przypomnieć, że forma gramatyczna czasownika wskazuje raczej na czas przeszły („wstępowały, wstąpiły”) lub tryb modalny („zwykły wstępować”). Zob. Wieringen, „Psalm 122”, 749-751. Nadto przekład polski nie oddaje wiernie składni hebrajskiej, w którym zdanie główne (w. 3) dopełnione jest kolejnymi zdaniami podrzędnymi (w. 4: „do którego wstępowały ..”, oraz w. 5: „ponieważ tam ustawiono ...”).

<sup>18</sup> Zob. Łach, *Księga Psalmów*, 520; Brzegowy, „Doroczne święta”, 104-109; Hossfeld – Zenger, *Psalmen*, 460-461. Na temat świąt pielgrzymkowych: Dyma, *Die Wallfahrt*, 37-87; A. Paciorek, „Najstarsze święta w Izraelu”, *Życie religijne w Biblii* (red. G. Witaszek) (Lublin 1999) 307-330.

#### 4. MODLITWA PIELGRZYMA O POKÓJ I DOBRO (WW. 6-9)

Pielgrzymowanie do miejsca świętego jest nie do pomyślenia bez towarzyszących wędrówce modlitw i pieśni. Również autor psalmu modli się i na koniec prosi o modlitwę:

- 6 Proście o pokój dla Jeruzalem,  
niech zażywają pokoju ci, którzy ciebie miłują!
- 7 Niech pokój będzie w twoich murach,  
a bezpieczeństwo w twych pałacach!
- 8 Przez wzgląd na moich braci i przyjaciół  
będę mówił: «Pokój w tobie!»
- 9 Przez wzgląd na dom Pana, Boga naszego,  
będę się modlił o dobro dla ciebie.

Krytyczna analiza historyczna omawia literacką postać cytowanych wierszy i ewentualnie pyta o religijno-historyczne okoliczności, w których modlitwa była odmawiana. Trzeci fragment psalmu (ww. 6-9) jest rzeczywiście niezwykle pod względem literackim. Wielokrotne powtórzenia słów oraz wyrażeni i piękne aliteracje, niezauważalne w polskim tłumaczeniu tekstu (*aliteracja*: powtarzanie tych samych głosek dla uzyskania efektów dźwiękowych), mogą zachwycać i domagać się lektury psalmu w języku oryginalnym. Przedsmak aliteracji można było spotkać już w pierwszej strofie psalmu, gdzie mowa o bramach miasta (w. 2: *בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם*)<sup>19</sup>. Fenomen ten pojawia się ponownie w prośbie o pokój dla Jerozolimy (w. 6: *שְׂאֵלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַם*). Podobnie termin opisujący życzenie bezpieczeństwa dla pałaców miasta (*שְׁלוֹה*) wpisuje się w fenomen aliteracji (w. 7). Zresztą oba terminy wyrażają synonimicznie tę samą sytuację zbawienia: pokój, bezpieczeństwo, pomyślność, szczęście, obfitość, dostatek i spokój. Jedynie dla porządku odnotujmy za innymi, że według popularnej etymologii ludowej nazwa miasta „Jeruzalem” oznacza „miasto pokoju” (*יְרוּשָׁלַם*) (por. Ps 76,3)<sup>20</sup>.

Jednakże egzegeza teologiczna stawia sobie inne pytania i te są o wiele ciekawsze. Modlitwa pielgrzyma rodzi się bowiem z potrzeby i głębi serca, z przeżywanej przez niego prawdziwej radości, ale przede wszystkim rodzi się z pragnienia dobra

<sup>19</sup> Aliteracja ta pogłębiona jest nadto symbolicznym znaczeniem bramy w Biblii (symbol spokoju i bezpieczeństwa) i etymologią nazwy miasta (miasto pokoju); zob. S. Szymik, „Motywy bramy w perspektywie biblijno-teologicznej”, *Fides ex visu. U drzwi Twoich* (red. R. Knapieński - A. Kramiszewska) (Lublin 2013) 11-24.

<sup>20</sup> Gądecki, „«Proście o pokój»”, 84. Idąc za opracowaniami słownikowymi, na s. 95 autor następująco zdefiniował biblijny *shalom*: „Jest to nie tylko brak wojny i przyjaźń, ale i zbawienny, pomyślny, spokojny, dobry i całościowy stan wszystkich rzeczy, którym cieszą się Lud Boży”; por. także H. Groß - H. Reinelt, *Das Buch der Psalmen. II: (Ps 73-150)* (GS 9,2; Düsseldorf 1980) 441-442, gdzie można znaleźć aktualizację treści Ps 122 w duchu chrześcijańskiej apokalipsy (Ap 21,1-4).

dla wszystkich. Człowiek szczęśliwy pragnie szczęścia innych. Stąd swoje życzenia pokoju psalmista kieruje wprawdzie w stronę Miasta Świętego, ale pamięta również o wszystkich miłujących Jerozolimę. Modlitwę ofiaruje i o modlitwę prosi. Jak intymnie brzmią jego słowa kierowane wprost do Miasta Świętego, jak do bliskiej i kochanej osoby: „Pokój w tobie” i „Będę się modlił o dobro dla ciebie”. Racją jego modlitwy jest miłość i pragnienie wszelkiego dobra dla przyjaciół i dla domu Pańskiego. Końcowa modlitwa autora jest koniecznym ukoronowaniem jego pielgrzymiej drogi i towarzyszącej mu radości, ale jest przede wszystkim składnikiem jego codzienności i życia pobożnego.

## PODSUMOWANIE

Celem przedstawionego wyżej opracowania nie były drobiazgowo analizy filologiczne i językowe tekstu biblijnego, gdyż takich jest wiele. Niemniej, nie rezygnując z obserwacji filologicznych, literackich i historycznych, które muszą być punktem wyjścia i oparciem także dla lektury duchowej tekstu biblijnego, naszym celem było opisanie elementów wiary w Boga, jak kreśli je i przedstawia autor Ps 122. Kierując się wiodącą opinią egzegetów, uznaliśmy psalm za jedną z piętnastu *Pieśni pielgrzymów*, które towarzyszyły Izraelitom w ich wędrówce do świątyni w Jerozolimie. Jego treścią jest osobiste wyznanie wiary i modlitwa nieznanego Izraelity, opowiadającego o ogromnej radości wywołanej pielgrzymką do Miasta Świętego. Z jednej strony fascynacja Jerozolimą, jako miastem wybranym przez Boga i świętym, wzbudza w nim głębokie uczucia religijne, z drugiej strony rodzi potrzebę modlitwy za miasto – o jego pokój, dobro i bezpieczeństwo. To osobiste doświadczenie wiary psalmisty ma obecnie wartość ponadczasową. W ten lub w inny sposób bowiem to doświadczenie urzeczywistnia się w życiu kolejnych pokoleń wierzących. Dawniej i również dzisiaj pielgrzymi wiary wędrują do miejsc przez Boga wybranych i dlatego świętych. Również dzisiaj liczni wierzący nie ukrywają swych głębokich religijnych przeżyć i mówią o ogromnej potrzebie modlitwy – za siebie i swych bliskich. Pielgrzymowanie do miejsc świętych, indywidualne lub grupowe, jest również dzisiaj wyrazem ludzkiej pobożności. Ostatecznie bowiem pielgrzymowanie to wyznanie wiary człowieka w Boga, to codzienne przeżywanie tej wiary w nadziei i miłości, i także, już tu i teraz, współudział w dobrach, których ciągle oczekujemy (Tt 2,11-13).





Ks. RYSZARD ZAWADZKI

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

## RADOŚĆ PASTERSKA W EWANGELII JEZUSA (MT 18,10-14/ŁK 15,3-7)

---

PASTORAL JOY IN THE GOSPEL OF JESUS (MT 18:10-14/LK 15:3-7)

---

**SUMMARY:** The Good News proclaimed by Jesus and joy constitute two realities so closely connected that one could define His gospel as a gospel of joy. That joy, overflowing from the heart of God through the mission of Jesus, should be born in the hearts of His followers.

Among various kinds of joy, many biblical texts indicate also a joy which could be defined as pastoral joy. It emerges in a context of a particular relation between a shepherd and his flock, for which the shepherd is at the same time provider, guide, and defender, accompanying it unceasingly. The metaphorical application of the aforesaid relationship to political and spiritual leaders governing the people, and the subsequent application of the same relationship to God, results in the peculiar, human-divine nature of pastoral joy.

The article undertakes the analysis of the parable of the lost sheep in the two versions recorded in the Gospels of Matthew and of Luke, and attempts to show the specificity of the image of pastoral joy presented by each one of the Synoptics. The specificity mentioned originates from the theological goals of the Evangelists Matthew and Luke corresponding to the relevant context of the parable in both gospels. While in Mt 18 the parable is addressed to the community of Jesus' disciples as part of the discourse on the Church, in Lk 15 it is instead directed to outsiders represented by Pharisees and tax collectors together with sinners in the frame of the discourse dedicated to divine mercy (thus, for example, in Matthew the one sheep is not "lost", as in Luke, but "strays"). As a result, both Evangelists in a complementary way develop the vivid image of the unique, perfect shepherd, embodied exclusively by Jesus himself.

**Keywords:** Jesus, gospel, joy, shepherd, sheep, parable

**Słowa kluczowe:** Jezus, ewangelia, radość, pasterz, owca, przypowieść

Radość, o jakiej świadczą i ku której prowadzą księgi biblijne<sup>1</sup>, a pośród nich ewangelie, podobnie jak miłość, jest w pewnej mierze wspólna Bogu i człowiekowi. Co więcej, tak jak miłość ludzka, także człowiecza radość swe ostateczne i niewyczerpane źródło znajduje w samym Bogu, w Jego sercu.

---

<sup>1</sup> Problematykę radości w Piśmie Świętym wnikliwie i wieloaspektowo omawia w swym bardzo godnym uwagi, na tym polu pionierskim w powojennej biblistyce polskiej, artykule S. Grzybek („Elementy konstytutywne biblijnej radości”, *RBL* 32 [1979] 250-260).

Jako kolejna cecha konstytutywna biblijnej i ewangelijnej radości jawi się jej organiczny związek ze światem wartości. To one właśnie, doświadczane i przeżywane, zdobywane, czy też odzyskiwane owocują w ludzkim sercu autentyczną radością. Jest to czasem radość wprost wszechogarniająca, która w swej nadobfitości<sup>2</sup> pragnie udzielać się na zewnątrz, bo ze swej natury jest ukierunkowana ku innym. Nie może więc zamknąć się sama w sobie, by trwać w jakiejś egocentrycznej samowystarczalności. Dlatego nie cieszy się nigdy jedynie z siebie samej, lecz swoje źródła znajduje w wartościach leżących poza nią samą.

Pośród różnych odmian radości, liczne teksty biblijne wskazują również na taki jej rodzaj, który można określić mianem radości pasterskiej. Pojawia się ona w kontekście szczególnej relacji pasterza do swej trzody, dla której jest towarzyszącym jej nieustannie żywicielem, przewodnikiem i obrońcą. Radość ta rodzi się i rozkwita w sercu pasterza, gdy udaje mu się wszystkie te funkcje wobec powierzonej mu trzody owocnie wypełnić: gdy może z jednej strony zapewnić jej jak najlepsze pożywienie i wodę, z drugiej zaś uchronić tak całą trzodę, jak każde należące do niej pojedyncze zwierzę, od wszelkich zagrożeń i niebezpieczeństw.

Obraz pasterza<sup>3</sup> i trzody<sup>4</sup>, głęboko wpisany w życie codzienne nomadycznego i rolniczo-pasterskiego społeczeństwa starożytnego Izraela, znalazł oczywiście swoje adekwatne odzwierciedlenie także w jego języku<sup>5</sup>. Co więcej, podobnie jak na całym ówczesnym Bliskim Wschodzie, tak też w biblijnym Izraelu, szczególne, nośne w sferze symboliki, cechy typowego pasterza i trzody (zwłaszcza owiec), doprowadziły do (za)stosowania języka pasterskiego nie tylko w sensie dosłownym, lecz również metaforycznym. Posługujące się tym językiem księgi biblijne już we wczesnym okresie historii narodu zaczynają odnosić pojęcie pasterza do duchowych i politycznych przywódców<sup>6</sup>, by w rezultacie również Bogu Izraela przypisać cechy *Pasterza nad pasterzami*, *Pasterza par excellence*, którego trzodę stanowi Jego lud<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Dla jej wyrażenia św. Paweł ucieka się do użycia czasownika złożonego ὑπερπερισσεύω, gdy w 2 Kor 7,4 pisze, że „opływa w radość” (ὑπερπερισσεύομαι τῇ χαρᾷ).

<sup>3</sup> Hebr. רֹעֵה (רוּעֵה), *status constructus* רֹעֵה; gr. ποιμήν. Termin ten po raz pierwszy pojawia się w tekście biblijnym w Rdz 4,2 w odniesieniu do Abła, określanego jako רֹעֵה צֹאן („pasterz drobnej trzody”).

<sup>4</sup> Hebr. עֵדֵר (na określenie trzody używane bywają także terminy: צֹאן - drobne bydło; בָּקָר - większe bydło, jak również: מִקְנֵה - inwentarz jako własność, bydło i trzoda) – L. Koehler - W. Baumgartner - J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (red. nauk. P. Dec) (Warszawa 2008) I, 742. Godne odnotowania jest występowanie tego rzeczownika zarówno w odniesieniu do zwierząt, jak i (zwłaszcza w księgach prorockich) w odniesieniu do ludzi, postrzeganych jako trzoda Jahwe (Jr 13,17.20; Za 10,3).

<sup>5</sup> Postać pasterza (lub pasterki) pojawia się w ST i NT ponad 100 razy; przynajmniej dwa razy częściej wzmiankowana jest trzoda (stado), niemal zawsze jako gromada owiec, a niekiedy też kóz – zob. *Słownik symboliki biblijnej*. Obrazy, symbole, motywy, metafory, formy stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym (red. L. Ryken - J. C. Wilhoit - T. Longman) (Warszawa 2003) 661-665, 941.

<sup>6</sup> Szczególny model w tym względzie stanowi król Dawid (zob. np. 2 Sm 7,8; Ps 78,70-72).

<sup>7</sup> Zob. przyp. 4.

W ten sposób metaforyka pasterska staje się dla autorów biblijnych narzędziem opisu rzeczywistości już nie wyłącznie ludzkiej, ale też i Bożej, a samo pasterstwo – oczywiście, w sensie przenośnym – przyjmuje naturę aktywności bosko-ludzkiej. Dwoistość ta konsekwentnie rozciąga się na osobę ujmowanego we wspomnianej opcji dualistycznie pasterza: na całe jego zachowanie, reakcje i uczucia; pośród tych ostatnich także na jego radość.

Kwintesencję tak pojmowanej radości pasterskiej, na kartach ewangelii zdaje się odzwierciedlać Jezusowa przypowieść o pasterzu i zabłąkanej/zgubionej owcy<sup>8</sup>, występująca w swych dwóch, komplementarnych z teologiczno-pastoralnego punktu widzenia, odmianach: Mt 18,10-14 / Łk 15,3-7.

## I. „ANATOMIA” EWANGELIJNEJ RADOŚCI PASTERSKIEJ

Na szczególne znaczenie tej przypowieści w tradycji pierwotnego Kościoła jednoznacznie wskazuje fakt, że włączył ją do swego dzieła zarówno Mateusz, jak i Łukasz. Dodatkowo wspomnianego znaczenia dowodzi dwukrotne poświadczenie przypowieści w pismach apokryficznych: w *Ewangelii Tomasza* oraz w *Ewangelii Prawdy*.

W koptyjskiej *Ewangelii Tomasza* przypowieść (w wydaniach krytycznych tekstu stanowiąca logion 107) brzmi<sup>9</sup>: „Jezus powiedział: «Królestwo podobne jest do pasterza posiadającego sto owiec. Jedna z nich, ta największa, zgubiła się. Pozostawił

---

<sup>8</sup> Postacią pierwszoplanową jest w niej zdecydowanie pasterz, a nie owca, jest to więc raczej przypowieść o wyjątkowym pasterzu. Tymczasem we współczesnych przekładach biblijnych (nie tylko polskich) dość mocno utrwalił się tytuł tej perykopy odnoszący się do owcy, a nie do pasterza. Biblia Tysiąclecia zarówno wersji Mateuszowej, jak i Łukaszej tej przypowieści nadaje tytuł „Zabłąkana owca”, choć w Łk 15,3-7 owca jest nie tyle *zabłąkana*, co *zagubiona* (w tekście greckim występują tu w odniesieniu do niej wyłącznie formy czasownika ἀπόλλυμι („zgubić się, zginąć, zaginąć, zatracić się, gubić, tracić, niszczyć” – R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* [Warszawa 1995] 64-65): ἀπολέσας (w. 4), ἀπολωλός (ww. 4.6).

Z kolei Biblia Edycji św. Pawła (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem [Częstochowa 2008]), choć nadaje perykopie Mateuszowej bardziej adekwatny do jej treści tytuł („Zabłąkana owca”), to jednak występujące w niej formy czasownika πλανάω („błądzić, błąkać się, zabłąkać się, zgubić się, schodzić na manowce, oddalać się” – Popowski, *Słownik*, 496-497): πλανηθῆ, τὸ πλανώμενον (w.12), τοῖς μὴ πεπλανημένοις (w.13) oddaje odpowiednio jako: „zgubi się”, „zaginionej”, „które się nie zgubiły” – niemal dokładnie tak samo, jak w Łk 15,3-7 tłumaczy wspomniane wyżej formy czasownika ἀπόλλυμι. Tymczasem kontekst przypowieści Mateuszowej znacznie różni się od Łukasowego (zob. niżej) i najwyraźniej z tej właśnie różnicy wypływa zastosowanie przez ewangelistów odmiennych czasowników określających sytuację przypowieściowej owcy: Mt – πλανάω, Łk – ἀπόλλυμι.

<sup>9</sup> Oryginalny tekst koptyjski oraz przekłady niemiecki i angielski podaje K. Aland, *Synopsis quattuor Evangeliorum* [Stuttgart 1997] 544. Tłumaczenie na język polski (nieznacznie zmienione w oparciu o przekłady obcojęzyczne) podajemy za: *Apokryfy Nowego Testamentu*. Ewangelie apokryficzne (red. M. Starowiejski) (Kraków 2003) I, 201. Zob. też: W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand* (Frankfurt a.M. 1960) 171.

dziewięćdziesiąt dziewięć i szukał tej jednej, aż ją znalazł. Gdy się tak utrudził, powiedział do owcy: 'Kocham cię bardziej niż tych dziewięćdziesiąt dziewięć'»".

Jak daje się zauważyć - różnice w stosunku do obu wersji kanonicznych przejawiają się tu głównie we wstępie oraz w zakończeniu przypowieści. Za sprawą wstępu („Królestwo podobne jest do...”), wzorowanego na synoptycznych przypowieściach o królestwie, przybiera ona literacką formę jednej z nich, co nie ma miejsca w tekstach Mateusza i Łukasza. W zakończeniu natomiast, nie występującym ani w Mt, ani w Łk, wybrzmiewa *explicite* orędzie o większej miłości pasterza do utraconej i odnalezionej owcy, które obaj synoptycy wyrażają poprzez motyw większej radości.

Jeszcze inną wersję przypowieści przekazuje *Ewangelia Prawdy*, apokryf odkryty, podobnie jak *Ewangelia Tomasza*, w Nag Hammadi (Górny Egipt) na przełomie lat 1945/1946. Tekst ten (31,35-32,39) brzmi<sup>10</sup>: „On (tj. wspomniany wcześniej w tekście *Syn Umiłowany*) jest pasterzem, który pozostawił dziewięćdziesiąt dziewięć owiec, które się nie zagubiły. Poszedł szukać tej jednej, która się zgubiła. Cieszył się, gdy ją znalazł. Dziewięćdziesiąt dziewięć (owiec) stanowi liczenie, które dokonywane jest na lewej ręce, ogarniającej je<sup>11</sup>. Lecz gdy (owa) jedna jest znaleziona, całe liczenie przechodzi do prawej (ręki)”.

Wersja ta przejawia wyraźne wpływy gnostyckie, widoczne zwłaszcza w swojej numerologii. Z punktu widzenia naszego tematu jako szczególnie interesujące jawi się tutaj jednoznaczne utożsamienie przypowieściowego pasterza z Jezusem oraz motyw jego radości po odnalezieniu owcy<sup>12</sup>, wspólny z obiema wersjami kanonicznymi przypowieści synoptycznej.

#### A. ANALIZA PRZYPOWIEŚCI (Mt 18,10-14 / Łk 15,3-7)

Po wprowadzającym zarysowaniu apokryficznego tła naszej przypowieści zechcemy teraz przejść do samego tekstu natchnionego, aby pochylić się nad jego Mateuszową i Łukaszową wersją. Zmierając do zaprezentowania specyfiki radości pasterskiej wyrażonej przez obu synoptyków, chcemy poprowadzić równoległą analizę ich wariantów przypowieści. Pozwoli to na jaśniejsze i bardziej

<sup>10</sup> Przekład w oparciu o tłumaczenie angielskie i niemieckie oryginału, zawarte odpowiednio w J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*. Introduction, Translation, and Notes (AB 28-28A; New York 1981-1985) 1074; van Unnik, *Evangelien*, 180.

<sup>11</sup> Znaczy to, że dziewięćdziesiąt dziewięć owiec jest symbolizowanych przez dziewięćdziesiąt dziewięć liczb, które zgodnie ze starożytnym sposobem liczenia są obliczane na lewej ręce. Natomiast liczby od 100 wzwyż liczone były na ręce prawej – van Unnik, *Evangelien*, 72-73, 180.

<sup>12</sup> Do radości tej, w kontekście ewangelizacji, bardzo sugestywnie nawiązuje adhortacja apostołska *Evangelii Gaudium*, w numerze 237: „Dobrą Nowiną jest radość Ojca, który nie chce, aby się zatracił któryś z Jego najmniejszych. Tak rodzi się radość u Dobrego Pasterza, który znajduje zagubioną owcę”.

bezpośrednie zestawienia porównawcze między obiema wersjami przypowieści, a także na ukazanie ich szczególnej, teologiczno-pastoralnej komplementarności.

Przebieg naszej analizy wyznaczają zasadnicze, wspólne obu wariantom przypowieści, elementy ich struktury:

- sytuacja wyjściowa i utrata owcy,
- ofiarne poszukiwanie aż do znalezienia,
- radość pasterska z odnalezionej owcy.

Do właściwej analizy wprowadzi nas zatrzymanie się nad Mateuszowym i Łukaszkowym kontekstem przypowieści.

### 1. KONTEKST OBRAZU PRZYPOWIEŚCIOWEGO

Każdy z synoptyków przekazujących w swej Ewangelii słowa Jezusa o pasterzu i owcy wykorzystuje je na inny, sobie właściwy sposób. Każdy z nich przejawia przy tym niezwykle kunszt literacki, a zarazem prezentuje się jako wytrawny teolog.

#### a) Wersja Mateuszowa przypowieści

Mateusz włącza w swym dziele Jezusowy logion w kontekst jednej z pięciu mów, w których grupuje całe Jego nauczanie. Jest to mowa przedostatnia, zwana przez egzegetów *mową o wspólności* lub – ze względu na występujący w niej dwukrotnie termin ἐκκλησία (18,17) – *mową kościelną*. Wykazuje ona strukturę dwuczęściową: część pierwsza (ww. 1-14) poświęcona jest kwestii odniesienia uczniów Jezusa do *małych* (οἱ μικροί)<sup>13</sup>, natomiast część druga (ww. 15-35) traktuje o relacjach we wspólności chrześcijańskiej, w których partnerem jest *brat* (ὁ ἀδελφός), chodzi tu zwłaszcza o zagadnienie upomnienia i przebaczenia braterskiego.

Każda z obu części kończy się przy tym odwołaniem do Ojca niebieskiego (ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν οὐρανοῖς – w. 14, ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος – w. 35) w aplikacji rozpoczynającej się od przysłówka οὕτως – „tak, w ten sposób”. Pierwsza ze wspomnianych aplikacji, mówiąca o pełnej zatroskania woli Ojca, który jest w niebie, względem „tych małych” (τῶν μικρῶν τούτων), stanowi konkluzję (w. 14) przypowieści o pasterzu i owcy.

#### b) Wersja Łukaszkowa przypowieści

W ewangelii Łukaszkowej przypowieści tej towarzyszy kontekst całkowicie odmienny od Mateuszowego, a w sensie teologiczno-pastoralnym do tego ostatniego

<sup>13</sup> Znaczenie tego terminu jest przez komentatorów interpretowane bardzo różnie i sięga od widzenia w nich ogólnie „ubogich w duchu” (Mt 5,3 – W. Trilling, *Das wahre Israel* [Leipzig 1959] 92, przyp. 43), poprzez słabych duchowo, być może nowo ochrzczonych (A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza* [NKBNT I/2; Częstochowa 2008] II, 217), aż do narażonych na lekceważenie ze strony zamożnych, społecznie poszkodowanych i nisko sytuowanych materialnie członków wspólnoty (J. Gnlika, *Das Matthäusevangelium* [Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/2; Freiburg 2000] 131). W każdym razie chodzi o uczniów Jezusa (por. 10,42), którzy raczej nie stanowią jakiejś zdefiniowanej, ściśle określonej grupy czy klasy społecznej. W 18,6 zostaje im zapewnione prawo do ochrony przed zgorszeniem, natomiast w 18,10 prawo do ochrony przed lekceważeniem i pogardą.

komplementarny. Bo chociaż i tutaj została ona wkomponowana w dłuższą mowę Jezusa, to teraz jej adresatami nie są już Jego uczniowie, lecz faryzeusze i uczeni w Piśmie. Co więcej, są to adresaci niewdzięczni, bo szemrzący przeciw Niemu. Łukasz z maestrią literacką ukazuje ich krytycyzm wobec Niego, wkładając w ich usta określenia Go zaimek wskazujący οὗτος („ten”), użyty w sensie pejoratywnym (w. 2). Drugi, kontrastujący z nimi krąg odbiorców stanowią liczni (dosł. „wszyscy” – πάντες) celnicy i grzesznicy, gromadzący się wokół Jezusa, aby Go słuchać (w. 1).

Zarysowana po mistrzowsku w narracji wprowadzającej (ww. 1-3) dynamika odniesienia tych dwóch grup adresatów do osoby i postawy Jezusa, a pośrednio także odniesienia faryzeuszów i uczonych w Piśmie do celników i grzeszników, zostaje następnie odzwierciedlona w obrazie przypowieściowym z jego bohaterami w postaci pasterza oraz dwóch „grup” owiec: jednej zagubionej i czterdziestu dziewięciu nie zagubionych.

Do przypowieści o pasterzu i owcy – jedynej zapowiedzianej przez wprowadzenie narracyjne (Ἐἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγων – w. 3) – Ewangelista dołącza dwie kolejne przypowieści: o zgubionej drachmie (ww.8-10) oraz o synu marnotrawnym (czy raczej o miłosiernym ojcu - ww. 11-32). Komponuje w ten sposób triadę ujednoczonych tematycznie przypowieści o miłosierdziu, którą nazwać można „trylogią ku pokrzepieniu serc grzeszników”. Trylogia ta, ze względu na niezwykłą głębię i niepowtarzalne ujęcie przez Łukasza Jezusowego orędzia o zbawczym miłosierdziu Boga, określana bywa jako „ewangelia w ewangelii” lub też nazywana „sercem trzeciej ewangelii”<sup>14</sup>. Jeśli zgodzić się na to ostatnie określenie, to stwierdzić można, że serce to jawi się jako niezwykle radosne, skoro np. egzegeta tej miary co Joseph A. Fitzmyer uważa, iż rozdz. 15 Łukaszowej ewangelii stanowią trzy przypowieści traktujące o radości z odnalezienia tego, co się zagubiło<sup>15</sup>.

Dla wyrażenia tej radości Ewangelista posługuje się zarówno formami rzeczownika χαρά, jak i czasownika χαίρω (czasem stosowanego w postaci złożonej [verbum compositum] z poprzedzającym przyimkiem σύν). W rozdz. 15., w którym zawiera się triada przypowieści, spotykamy dwa wystąpienia rzeczownika χαρά oraz podwójne wystąpienie czasownika χαίρω, a także ponownie dwa wystąpienia czasownika złożonego συγχαίρω. Dodatkowo, w ostatniej z trzech przypowieści aż cztery razy pojawia się forma czasownika εὐφραίνω, semantycznie zbliżonego do χαίρω.

### c) Bezpośrednie wprowadzenie do przypowieści

W ewangelii Mateuszowej bezpośrednie wprowadzenie do przypowieści (włączonej w kontekst mowy Jezusa skierowanej do uczniów) stanowi pytanie: τί ὑμῖν δοκεῖ; (dosł. „co wam się zdaje? co sądzicie? co myślicie?”)<sup>16</sup>. Tworząc

<sup>14</sup> Fitzmyer, *Gospel*, 1071.

<sup>15</sup> Zob. *Tamże*.

<sup>16</sup> Pytanie to występuje w Mt jeszcze trzykrotnie (21,28; 22,42; 26,66), a w nieco zmodyfikowanej formie także w 17,25.



swoisty argument *ad hominem*, pytanie to staje się wyzwaniem skierowanym do słuchaczy, skłaniającym ich do postawienia się na miejscu pasterza, do wejścia w jego sytuację opisaną bezpośrednio po pytaniu i zajęcia stanowiska w kwestii sformułowanej przez przypowieść. Po tak zadany na wstępie pytaniu wciągającym słuchaczy w opisywaną scenę trudno pozostać obojętnym na dylemat w niej zawarty, zwłaszcza gdy samemu jest się pasterzem.

Analogicznie w ramach swej artystycznie skonstruowanej kompozycji trzech przypowieści o radości<sup>17</sup>, Łukasz rozpoczyna pierwszą z nich od zaimka pytającego τίς („kto?”). Za jego sprawą cała pierwsza część przypowieści, zawarta w w. 4 i relacjonująca sytuację wyjściową, zagubienie owcy i poszukiwanie jej po pozostawieniu dziewięćdziesięciu dziewięciu owiec na pustyni przeobraża się w pełną dynamizm narrację, zaprezentowaną jednakże od strony formalnej w postaci pytania<sup>18</sup>. Co więcej, *initium* tego pytania (τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν), podobnie jak u Mateusza, wnosi ze sobą element argumentacji *ad hominem*, ton pewnej prowokacji skierowanej do szemrzących słuchaczy, choć w tym wypadku trudno ocenić, czy pośród faryzeuszy i uczonych w Piśmie mogli znajdować się czynni pasterze<sup>19</sup>. Tymczasem najwyraźniej do takich właśnie pasterzy, a nie tylko do posiadaczy owiec, odwołuje się Jezusowa przypowieść. Choć z drugiej strony zauważyć należy, iż ani w tekście Mateuszowym, ani w Łukaszowym bohater przypowieści nie zostaje określony nasuwającym się w tym kontekście terminem „pasterz” (ποιμήν), lecz występuje w scenie jako po prostu „człowiek” (ἄνθρωπος – Mt 18,12; Łk 15,4). We właściwości tej można widzieć przejaw zamierzonego przez obu ewangelistów uniwersalizmu orędzia przypowieści.

## 2. UTRATA

Według relacji Mateuszowej jedna ze stu owiec posiadanych przez (zamożnego<sup>20</sup>) człowieka zabłąkała się (πλανηθῆ), natomiast w Łukaszowej wersji tej przypowieści owca zagubiła się swemu właścicielowi (ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν). Konsekwentnie w dalszej części przypowieści Mateusz mówi o owcy „zabłąkanej” (πλανώμενον – w. 12, πεπλανημένοις - w. 13), Łukasz z kolei o „zagubionej”

<sup>17</sup> Fitzmyer, *Gospel*, 1071.

<sup>18</sup> W wersji Mateuszowej narracja we wstępnej części przypowieści (w. 12b) jest równie dynamiczna, jednak formę pytania przybiera dopiero w drugiej części pierwszego zdania warunkowego, porzucając od wzmocnionej formy negacji οὐχί – „czyż nie?” (w. 12c).

<sup>19</sup> Wprawdzie „w taki albo w inny sposób prawie każdy mieszkaniec w starożytnej Palestynie był w jakimś sensie pasterzem; od zwykłego pasterza (por. Am 7,14-15) do wielkich hodowców trzód (por. 2 Krl 3,4)” (G. L. Mattingly, „Pasterz”, *Encyklopedia biblijna* [red. P. J. Achtemeyer] [Warszawa 3<sup>2004</sup>] 896-898, 896), to jednak „w Palestynie właściciel zazwyczaj powierzał część swojej trzody pasterzom, którzy byli wynagradzani za opiekę nad owcami należącymi do różnych właścicieli” (A. Pronzato, *Przypowieści Jezusa* [Kraków 2004] II, 169).

<sup>20</sup> Zob. komentarz *ad locum* w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem (Biblia Edycji św. Pawła) (Częstochowa 2008).



(ἀπολωλός – ww. 4.6). Różnica ta z punktu widzenia realiów obrazu prezentowanego w przypowieści jawi się jako nieistotna: zarówno owca *zabłąkana*, jak i owca *zagubiona* oznacza po prostu owcę (tymczasowo) utraconą. Jednakże rozróżnienie powyższe nie jest bez znaczenia, jeśli spojrzeć na nie z perspektywy rzeczywistości, do której pasterski obraz docelowo odsyła, a która została wyrażona w konkluzjach obu wersji przypowieści (Mt 18,14; Łk 15,7). Właśnie względ duszpasterski wydaje się tu – zwłaszcza Mateuszowi – nasuwać owo zróżnicowanie słownictwa, ponieważ obraz owcy *zabłąkanej* lepiej służy wyrażeniu sytuacji członka wspólnoty Chrystusowych uczniów, który zszedł na manowce, zaplątując się w grzech, lecz może być przez braci sprowadzony z powrotem, podczas gdy obraz owcy *zgubionej* sugeruje zagrożenie zatraceniem całkowitym. Ono właśnie wydaje się mieć na myśli Mateusz, gdy w konkluzji przypowieści (w. 14) w odniesieniu do „jednego z tych małych” używa czasownika ἀπόλλυμι (ἀπόληται) stosowanego w tekście przypowieści przez Łukasza w jego własnym kontekście związanym nie z uczniami Chrystusa, lecz z celnikami i grzesznikami<sup>21</sup>.

### 3. POSZUKIWANIE AŻ DO ZNALEZIENIA

O szukaniu zabłąkanej/zagubionej owcy przez pasterza mówi *explicite* jedynie Mateusz: ζητεῖ τὸ πλανώμενον. Łukasz natomiast, choć nie używa formy czasownika ζητέω, to jednak ideę poszukiwania owcy wyraża w sposób niezwykle sugestywny. W jego opowiadaniu pasterz wyrusza za owcą (πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλός) jakby podążając jej tropem. I czyni to tak długo, „aż ją znajdzie” (ἕως εὔρη αὐτό). Wcześniej jednak, zanim wyruszy na poszukiwanie zabłąkanej/zagubionej owcy, pasterz pozostawia całe posiadane przez siebie stado, czyli dziewięćdziesiąt dziewięć owiec.

Scenę tę obaj ewangelisti zobrazowują z właściwą sobie oryginalnością i dojrzałością literacką, każdy na swój niepowtarzalny sposób. Mateusz wyraża owo pozostawienie formą czasu przyszłego czasownika ἀφήμι (ἀφήσει<sup>22</sup>), Łukasz natomiast używa czasownika καταλείπω w czasie teraźniejszym (καταλείπει).

Tym sposobem Mateusz akcentuje aspekt argumentacyjny, niemal parenetyczny (czyżby skierowany już także do pasterzy swej własnej wspólnoty, a może nawet szerzej – pasterzy Kościoła pierwotnego?), pytania retorycznego przy łagodniejszej artykulacji pozostawienia owiec. Natomiast Łukasz nadaje temu pozostawieniu

<sup>21</sup> Swoistą syntezę „błądzenia” połączonego z „zaginięciem” w kontekście pasterskim zawiera Ps 118,176 (LXX): ἐπλανήθην ὡς πρόβατον ἀπολωλός – „błądzę jak owca, która zaginęła”.

<sup>22</sup> Szereg manuskryptów ma w tym miejscu *lectio varians* ἀφέις (*part. aor. act.*) – „zostawiwszy”, która modyfikuje nieznacznie sens odnośnej frazy. Pozostawienie staje się tu czynnością poboczną (w grece NT za pomocą imiesłowów z reguły wyrażane są właśnie czynności poboczne, towarzyszące), a nie główną, jak w lekcji ἀφήσει (formy osobowe czasownika wyrażają w nowotestamentowej grece czynności główne, komunikowane w danym zdaniu).

aspekt iteratywny (związany z aspektem czasu [*Tempusstamm*] terażniejszego<sup>23</sup>), sugerując, że jest ono w podobnych okolicznościach stałym zwyczajem, a samo pozostawienie, poprzez użycie czasownika złożonego καταλείπω, wyraża mocniej w odcieniu znaczeniowym „opuszczenie” czy nawet „porzucenie”.

Niepowtarzalność i oryginalność obu ewangelistów przejawia się także w zróżnicowaniu określenia miejsca pozostawienia owiec. U Mateusza są nim góry (ἐπὶ τὰ ὄρη), natomiast u Łukasza pustkowiu (ἐν τῇ ἐρήμῳ). Choć w świetle palestyńskich realiów geograficznych różnica wydaje się tu nieznacząca (miejsca pustynne są często zarazem góryste)<sup>24</sup>, to zróżnicowanie owo może wynikać z odmiennych założeń teologicznych obu ewangelistów. Przepuszczalnie zamierzeniem Mateusza jest nawiązanie do tekstów takich jak np. Jr 50,6n oraz Ez 34,6, gdzie góry występują w kontekście języka pasterskiego, stosowanego metaforycznie w odniesieniu do Boga oraz narodu wybranego i jego przywódców. Łukasz natomiast, być może, ma na myśli inne teksty, wspominające w podobnym kontekście pustynię, jak np. Ps 106,4n LXX (ἐπλανήθησαν ἐν τῇ ἐρήμῳ - „błądzili na pustyni”).

W tym miejscu rodzi się pytanie o realistyczność, czy też racjonalność postawy pasterza, które w sposób konieczny pociąga za sobą kwestię istoty orzędzia (czyli, według klasycznej terminologii, tzw. *punctum saliens*) przypowieści.

Pytając swych słuchaczy: „Któż z was, gdy ma sto owiec, a zgubi jedną z nich, nie zostawia dziewięćdziesięciu dziewięciu i nie idzie za zgubioną, aż ją znajdzie?” (Łk 15,4), czy też: „Jak wam się zdaje? Jeśli ktoś posiada sto owiec i zabłąka się jedna z nich, to czy nie zostawi dziewięćdziesięciu dziewięciu na górach i nie pójdzie szukać tej, która się błąka?” (Mt 18,12), Jezus wydaje się w obu wersjach przypowieści formułować pytanie retoryczne, na które oczywista odpowiedź ma brzmieć: „wszyscy pasterze tak właśnie postępują”. Wersja Mateuszowa potwierdza dodatkowo taką opinię poprzez składnię, w której stosuje wzmocnioną formę negacji οὐχί („czyż nie”), a ta – jak wiadomo – domaga się odpowiedzi potwierdzającej<sup>25</sup>.

Tymczasem wcale nie trzeba być ekspertem w dziedzinie pasterstwa, by wiedzieć, że żaden rozsądny pasterz, czy to w Palestynie (zarówno biblijnej, jak i współczesnej), czy gdzie indziej, nie zostawia stada niemal stu owiec na górzystym pustkowiu, by szukać jednej, zabłąkanej, czy zagubionej. Ryzyko wynikające z pozostawienia trzody na pastwę drapieżników, czy rabusiów jest po prostu zbyt duże: można stracić tak wiele owiec, że nawet odzyskanie tej jednej, utraconej, nie będzie wielkim pocieszeniem. Jednakże przypowieściowy pasterz tak właśnie postępuje, zapominając przy tym o zdrowym rozsądku. Jego nieracjonalność, względnie a-racjonalność, a przynajmniej ponad-racjonalność<sup>26</sup> przejawia się – zwłaszcza w wersji

<sup>23</sup> F. Blass – A. Debrunner – F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen 1990) § 318.3.

<sup>24</sup> Fitzmyer, *Gospel*, 1076.

<sup>25</sup> Blass – Debrunner – Rehkopf, *Grammatik*, § 427.2.

<sup>26</sup> Chciałoby się powiedzieć, odwołując się do łaciny: *super-racjonalność*.

Łukasza – jeszcze sugestywniej, gdy przeżywa on radość z odnalezienia owcy. Zechcemy zatem pochylić się teraz nad ewangelijnym fenomenem tej radości.

#### 4. RADOŚĆ Z ODNALEZIONEJ OWCY

„Erupcją radości” nazwać można Łukaszone zobrazowanie zachowania pasterza po znalezieniu zagubionej owcy<sup>27</sup>. Pierwszym przejawem tej niezmiernej radości jest nałożenie sobie przez niego znalezionej owcy na ramiona (ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ)<sup>28</sup>. W tym, wyrażającym pasterską troskę i miłość, geście<sup>29</sup>, którego brak w Mateuszowej wersji przypowieści, znalazła swą inspirację sztuka chrześcijańska, przedstawiająca Chrystusa jako Dobrego Pasterza z owieczką na ramionach<sup>30</sup>.

Podczas gdy radość pasterza po (ewentualnym) odnalezieniu owcy Mateusz wyraża formą osobową czasownika χαίρω (χαίρει) i tym motywem zamyka obraz przypowieściowy, w tekście Łukasowym radość pasterza niosącego znaną owcę na swych ramionach znajduje swój pojęciowy wyraz w postaci imiesłowu czasu teraźniejszego χαίρων („ciesząc się”). Podkreśla on, podobnie jak Mateuszowa forma czasu teraźniejszego χαίρει, aspekt duratywny<sup>31</sup> tej radości, ukazując ją jako trwały stan, a nie jedynie przelotną euforię<sup>32</sup>. Sąsiaduje z nim drugi imiesłów, tym razem (podobnie jak wyrażający uprzednio samo znalezienie imiesłów εὐρών) w akcentującym punktualność<sup>33</sup> odnośnej akcji (czynności) aoryście, ἐλθών („przyszedszy”), który wprowadza frazę εἰς τὸν οἶκον.

Wydaje się, że dla pierwotnych adresatów przypowieści fraza ta mogła stanowić źródło niemałego zdziwienia, podobnie jak zaskakiwać może także współczesnego

<sup>27</sup> Samo znalezienie jawi się tutaj, w kontraście do wersji Mateusza, który wyraża je zdaniem warunkowym (καὶ ἐὰν γένηται εὐρεῖν αὐτό – „a jeśli uda się mu ją odnaleźć”), jako optymistyczny pewnik. Optymizm ten daje się w jakiejś mierze wyjaśnić w oparciu o wewnętrzną logikę tekstu Łukasza, w którym pasterz kontynuuje swe poszukiwanie owcy „aż ją znajdzie” (ἕως εὐρη αὐτό). Ostatecznym źródłem optymizmu jest więc niez mordowana wytrwałość pasterza – Fitzmyer, *Gospel*, 1077.

<sup>28</sup> Źródło inspiracji dla Ewangelisty mogły stanowić tutaj zwłaszcza dwa teksty Izajaszowe: 40,11 oraz 49,22.

<sup>29</sup> Fitzmyer, *Gospel*, 1077. J. Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu* [Berlin 31956] 109) jest zdania, że w przypadku, o jakim mówi przypowieść, niesienie owcy przez pasterza było koniecznością, ponieważ w podobnych okolicznościach owca zwykle nie była w stanie poruszać się o własnych siłach.

<sup>30</sup> Jednym z najbardziej znanych dzieł tego rodzaju jest marmurowa statuetka z III w., pochodząca prawdopodobnie z rzymskich katakumb, a eksponowana współcześnie w Muzeum Laterańskim – Fitzmyer, *Gospel*, 1077. Autor sądzi, iż pewnej inspiracji uprzedzającej dla podobnych wizerunków Dobrego Pasterza można dopatrywać się na starożytnym Bliskim Wschodzie w zobrażeniach zwanych *kriophoros*, pochodzących z terenu Asyrii oraz Syrii (X–VIII w. przed Chr.), a także w kulturze greckiej (*Hermes Criophoros*).

<sup>31</sup> Blass – Debrunner – Rehkopf, *Grammatik*, §§ 318.2, 339.

<sup>32</sup> Pronzato, *Przypowieści*, II, 172.

<sup>33</sup> Blass – Debrunner – Rehkopf, *Grammatik*, §§ 318.1, 339.

czytelnika Łukaszej ewangelii. Bo oto radosny pasterz wraca z owieczką do domu(!). A przecież wcześniej zostawił dziewięćdziesiąt dziewięć owiec ἐν τῇ ἐρήμῳ – „na pustyni” względnie „na pustkowiu”! Zamiast więc jak najprędzej wracać do swego opuszczonego stada i dołączyć do niego szczęśliwie odnalezioną owcę<sup>34</sup>, pasterz idzie z nią do domu, jakby zapominając o własnej, pokazanej trzodzie, pozostawionej bez opieki pod gołym niebem. A do domu przybywa, by swą radość uczynić jeszcze większą; pomnożyć ją i spotęgować przez dzielenie jej z przyjaciółmi i sąsiadami, których w tym celu zwołuje (συγκαλεῖ) dla wspólnego świętowania. Istotę tego świętowania Ewangelista wyraża w wezwaniu pasterza, skierowanym do przyjaciół i sąsiadów: συγχάριτέ μοι, ὅτι εὗρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός - „współradujcie się ze mną, bo znalazłem moją zagubioną owcę!”

Wszystkie te środki wyrazu zastosowane przez Łukasza z całym charakteryzującym go kunsztem literackim zmierzają do konkluzji, która stanowi aplikację przedstawionej w przypowieści erupcji radości. Konkluzja ta w ustach Jezusa, którego postawy i zachowania wobec grzeszników i celników Ewangelista poprzez taki właśnie obraz pasterza broni<sup>35</sup>, wybrzmiewa jak potężny w swym ładunku teologicznym akord finalny, „deifikujący” radość: οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται – tak samo wielka będzie radość w niebie, tak ogromna będzie eschatologiczna radość Boga. Radość większa z jednego nawracającego się grzesznika niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, nie potrzebujących nawrócenia.

Radość ta wypływa z niewyobrażalnie wielkiej wartości pokutującego grzesznika w oczach Bożych i jest owocem niezmierzonej, pasterskiej miłości Ojca niebieskiego, objawionej w Jego Synu, jedynym doskonałym i wyjątkowym Dobrym Pasterzu<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Tak właśnie interpretuje (jak wynika ze szczegółów zawartych w tekście – Łukaszo) przypowieść np. uznawany za największego uczonego i mistyka chrześcijańskiego VII w., św. Maksym Wyznawca († 662 r.) w swoim *Liście 11* (przekład według - *Liturgia godzin* [Poznań 1984] II, 244): „[...] owieczkę, która odeszła z Bożej owczarni i błąkała się po górach i wzgórzach, odnajduje dobry Pasterz. Nie łaje jej ani nie bije, lecz z powrotem przyprowadza do owczarni nie żałując trudu. Owszem, bierze ją na ramiona i w rozrzewniający sposób dołącza do reszty stada”. Podobnie papież Franciszek, we wspomnianym wyżej numerze 237 adhortacji apostolskiej *Evangelii Gaudium*, po wyraźnym nawiązaniu do Mt 18,14 („Dobrą Nowiną jest radość Ojca, który nie chce, aby się zatracił któryś z Jego najmniejszych”), sponuje – nie wyrażony *explicite* również w Mateuszowym tekście przypowieści – powrót pasterza ze znaną owcą do owczarni: „Tak rodzi się radość u Dobrego Pasterza, który znajduje zagubioną owcę i prowadzi ją do owczarni”.

<sup>35</sup> Por. 5,27-32; 19,10.

<sup>36</sup> W kontekście radości pasterskiej warto jeszcze przywołać historię wcale nie tak odległą pewnego skromnego pasterza kóz, pochodzącego z beduińskiego plemienia Taamire, który nazywał się Mohammed ed Dib. Otóż dzięki temu, że pewnego wiosennego dnia 1947 r. wyruszył on na poszukiwanie zagubionej kozy, zapuszczając się między wysokie zbocza pustynnych wzgórz niedaleko północno-zachodniego wybrzeża Morza Martwego, w efekcie stał się odkrywcą pierwszej groty qumrańskiej, dzięki czemu – rzecz można – przeszedł na stałe do historii. I choć wtedy jeszcze nie mógł być tego świadomy, przez to odkrycie sprawił sobie i tysiącom innych ludzi – wśród nich rzeszom biblistów – wielką radość.



Ks. ADAM KUBIŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

## RADOŚĆ PRZYJACIELA OBLUBIEŃCA Z POWODU GŁOSU OBLUBIEŃCA W J 3,29

---

THE JOY OF THE BRIDEGROOM'S FRIEND BECAUSE OF THE BRIDEGROOM'S VOICE IN JOHN 3:29

---

**SUMMARY:** The article attempts to discover the meaning behind – and the rationale for – the joy experienced by John the Baptist in John 3:29, called there “the friend of the bridegroom”. John’s narration links this joy, which has already been fulfilled (as John himself professes), with the voice of bridegroom, who is identified as Jesus. Previous analysis of ancient Jewish wedding customs has yielded several possible explanations of the friend’s joy, however the present article seeks to focus on the reasons for this joy rooted specifically in his hearing the bridegroom’s voice. At the same time, our lack of full, precise knowledge of these wedding customs prevents us from drawing from them a single, compelling explanation. The article thus attempts to expand the discussion of this Johannine *crux interpretum* by reference to OT. It is proposed that the Evangelist can be seen alluding here either to Jeremiah’s prophecy or to the Song of Songs. Finally, the article seeks the reason for John the Baptist’s joy within the very theological context of the Fourth Gospel. The semantic analysis of the lexeme “voice” (φωνή) in the Gospel produces the understanding that the true disciple of Jesus listens to Jesus’ “voice” and as a result experiences eschatological joy. Thus the Evangelist depicts John the Baptist, through his rejoicing, as a perfect disciple of Jesus.

**Słowa kluczowe:** Jan Chrzciciel, Oblubieniec, przyjaciel oblubieńca, radość.

**Key words:** John the Baptist, Bridegroom, Bridegroom’s friend, joy.

### 1. WPROWADZENIE:

#### DWA POZIOMY ZNACZENIOWE PRZYPOWIEŚCI O RADOŚCI

Wyrwany z kontekstu wiersz J 3,29a brzmi enigmatycznie, gdyż nie definiuje tożsamości oblubienicy, oblubieńca i przyjaciela oblubieńca: *Ten, kto ma oblubienicę, jest oblubieńcem* (ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν). *Przyjaciel zaś oblubieńca* (ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου), *który stoi i słucha go* (ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ), *doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca* (χαρᾶ χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου). Najbliższy kontekst literacki wskazuje na Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca, gdyż on jest podmiotem mówiącym w tej części narracji

(J 3,27). Zaimek *moja* (ἐμῆ), występujący w następnym zdaniu (J 3,29b), odnosi się zatem do niego: *Ta zaś moja radość doszła do szczytu* (αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται). Kontekst bezpośredni podpowiada również, że oblubieńcem jest Jezus, gdyż uczniowie Jana Chrzciciela przekazują swemu nauczycielowi wieści o Jezusie (J 3,26) i to Jezus jest przedmiotem następującej potem wypowiedzi Jana Chrzciciela (J 3,27-30)<sup>1</sup>. Kontekst wskazuje także na tożsamość oblubienicy, którą są *wszyscy* (πάντες w J 3,26) gromadzący się wokół Jezusa-Mesjasza, a którzy w znacznej części gromadzili się wcześniej wokół Jana Chrzciciela<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Już w stwierdzeniu Jana Chrzciciela o jego niegodności w rozwiązaniu rzemyka sandała Jezusa (J 1,27; istotne jest użycie liczby pojedynczej) zawarta jest aluzja do tożsamości Jezusa jako Oblubienca, gdyż zdaniem niektórych egzegetów, poczynając od św. Hieronima (PL 26,30), występuje tutaj nawiązanie do rytu zwanego *halisah* (הליצה), opisanego w Pwt 25,5-10 i związanego z prawem lewiratu, w którym sandał reprezentuje prawo do poślubienia wdowy po swoim krewnym. Zob. P. Proulx – L. Alonso Schökel, „Las Sandalias del Mesías Esposo”, *Biblica* 59 (1978) 1-37; L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia* (Religione; Casale Monferrato 1997) 111-133; P. Stępień, „Prawo lewiratu w świetle chiastycznej struktury Pwt 25,4-12”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 13 (2000) 71. Także stwierdzenie Jana: *Po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością* (J 1,30), może być aluzją do oblubieńczej tożsamości Jezusa poprzez użycie wieloznacznego terminu ἀνὴρ oznaczającego *mężczyznę*, ale również *matzonka*. Termin kładzie akcent na płęć Jezusa (jak wskazuje zastosowanie terminu w Ewangelii Janowej: J 1,13; 4,16.17.18; 6,10), a nie na fakt wcielania (w tym przypadku bardziej odpowiednim byłby termin ἄνθρωπος). Zob. Y. Simoens, *Secondo Giovanni*. Una traduzione e un'interpretazione (Bologna 2000) 179. Także podczas wesela w Kanie Galilejskiej (J 2,1-12) Jezus przedstawiony jest jako Oblubieniec, gdyż to Jezus zaopatrzył stół weselny w wino, co należało do obowiązków pana młodego (J 2,10). Matka Jezusa, nazwana w Kanie γυνή (termin ten oznacza zarówno *kobietę* jak i *żonę*), symbolizuje Kościół – Oblubienicę Jezusa, czyli wspólnotę wierzących w Jezusa. Maryja jest jedyną osobą wierzącą w Jezusa w czasie wesela w Kanie (wierzy, iż może On zaradzić brakowi wina), gdyż uczniowie uwierzyli w Jezusa dopiero w wyniku cudu (J 2,11). Ostatecznie, Oblubienicą jest wspólnota wierzących, czyli wierząca Maryja wraz z wierzącymi uczniami, którzy razem z Jezusem opuszczają Kanę i udają się do Kafarnaum (J 2,12). Interesujący nas wiersz, J 3,29, funkcjonuje jako pomost (“Brückenvers”) pomiędzy opowiadaniem o weselu w Kanie i narracją o spotkaniu Jezusa-Oblubienca z Samarytanką-Oblubienicą. Zob. M. Theobald, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12* (Regensburger Neues Testament; Regensburg 2009) 287; L. Pedroli, “Il trittico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42)”, *La letteratura giovannea (Vangelo, lettere e Apocalisse)*. Seminario per gli studiosi di Sacra Scrittura. Roma 21-25 gennaio 2013 (@biblicum; Rome 2013) 163-177. M. Coloe, “John as Witness and Friend”, *John, Jesus, and History*. II. *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel* (red. P. N. Anderson) (Atlanta, GA 2009) 45-61, sugeruje, iż cała narracja Janowa od J 1,6 (gdzie pojawia się Jan Chrzciciel po raz pierwszy) do J 3,30 (gdzie pojawia się w sposób czynny po raz ostatni) zbudowana jest na ciągłym odwoływaniu się do symboliki małżeńskiej.

<sup>2</sup> Propozycja G.P. Wettera identyfikująca Oblubienicę z Duchem, którego posiada Jezus (por. J 1,32-33), nie jest przekonująca. Zob. G.P. Wetter, „*Der Sohn Gottes*”. Eine Untersuchung über Charakter und Tendenz des Johannes-Evangeliums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 26; Göttingen 1916) 54. Propozycja definiująca Oblubienicę jako Kościół odpowiada przesłaniu teologicznemu IV Ewangelii i teologii wczesnochrześcijańskiej w ogólności, w której Kościół widziany jest jako Izrael skupiony wokół Mesjasza (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25-27.31-32; Ap 21,2; 22,17). C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text (London 2<sup>1978</sup>) 223. Więcej na temat tożsamości oblubienicy



Identyfikacja oblubienicy, oblubieńca i przyjaciela oblubieńca jest kluczowa w zrozumieniu przesłania wspomnianego enigmatycznego wiersza, gdyż tekst ten ma dwa poziomy znaczeniowe<sup>3</sup>. Na pierwszym, który jest poziomem chrystologicznym, tekst informuje o tożsamości Jezusa i Jana Chrzciciela, identyfikując obie postaci oraz ustalając ich wzajemną relację<sup>4</sup>. Na drugim poziomie tekst ten jest przypowieścią<sup>5</sup> ilustrującą wielkość radości osoby, która współraduje się radością

---

w J 3,29 zob. A. Reinhartz, „The Bride in John 3.29. A Feminist Rereading”, *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom* (red. M.A. Beavis) (The Biblical Seminar 86; London – New York, NY 2002) 230-241.

<sup>3</sup> W istocie Ewangelia Janowa często odwołuje się do zjawiska podwójnego znaczenia obrazów, wyrażeń i słów. Fakt ten został dostatecznie dawno zauważony i gruntownie omówiony. O. Cullmann, „Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums”, *Theologische Zeitschrift* 4 (1948) 360-372; D. Wead, „The Johannine Double Meaning”, *Restoration Quarterly* 13 (1970) 106-120; R. Shedd, „Multiple Meanings in the Gospel of John”, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation. Studies in Honor of Merrill C. Tenney* (red. G. F. Hewthorne) (Grand Rapids, MI 1975) 247-258; E. Richard, „Expressions of Double Meaning and their Function in the Gospel of John”, *New Testament Studies* 31 (1985) 96-112. O dwóch poziomach znaczeniowych w J 3,29 mówi wprost G. R. O’Day, „The Gospel of John. Introduction, Commentary, and Reflections”, *The New Interpreter’s Bible. IX. Luke to John* (Nashville, TN 1996) 558.

<sup>4</sup> C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge, U.K. 1963) 279-287, oraz B. Lindars, „Two Parables in John”, *New Testament Studies* 16 (1969-1970) 324-329, sugerowali, że J 3,29 jest przypowieścią, która może pochodzić od samego Jezusa (ze względu na jej podobieństwo do Mk 2,18-20) i która została wtórnie włożona przez ewangelistę w usta Jana Chrzciciela. Oryginalny kontekst przypowieści odnosiłby się do zdobywania dla Królestwa Bożego przez Jezusa, a ostatecznie przez Boga, ludzi odrzuconych (jak celnicy i grzesznicy). Przyjacielem oblubieńca byłiby wszyscy krytycy Jezusa niezadowoleni z Jego postępowania, którzy oburzają się zamiast się cieszyć z zaślubin Boga z grzesznikami (jak cieszy się przyjaciel oblubieńca). Celem przypowieści, skierowanej do krytyków Jezusa, byłoby zachęcenie ich do hojnego radowania się na wzór przyjaciela oblubieńca z faktu zdobywania przez Jezusa dla Królestwa Bożego wszystkich ludzi wykluczonych, klasyfikowanych jako żyjących na religijnym marginesie społeczeństwa. Przypowieść nie zawiera zatem negatywnego stosunku Jezusa do jego oponentów, skoro są oni porównani do przyjaciela Oblubieńca, którym jest sam Bóg. W kontekście Ewangelii Janowej przypowieść odnosiłaby się do sporu o *oczyszczenie*, o którym mówi J 3,25 (zob. użycie terminu καθαρισμός). Jezus będąc w kontakcie z nieczystymi grzesznikami mógł zaciągnąć rytualną nieczystość, co mogło prowokować spór pomiędzy nim a Janem Chrzcicielem (i jego zwolennikami), który w sprawach czystości rytualnej był bardziej rygorystyczny. Przypowieść broni postawy Jezusa sugerując, iż jest to postawa samego Boga (Oblubieńca) oraz taktownie apelując do Jana Chrzciciela i jego zwolenników o zrozumienie i akceptację działania Jezusa. Por. także B. Lindars, *The Gospel of John* (NCB; London 1972) 167-168.

<sup>5</sup> Odnośnie klasyfikacji tej wypowiedzi jako przypowieści, zob. Dodd, *Historical Tradition*, 281; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St. John. I. Introduction and Commentary on Chapters 1-4* (New York, NY 1990) 416: „In its form it [verse 3:29] is a short parable with allegorical traits, a type often found in the Jewish *mashal*.” Przypowieściowy charakter wypowiedzi Jana Chrzciciela wynika także z faktu, iż Jan nie jest w stanie realnie słyszeć głosu oblubieńca w tym momencie. Zob. R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary* (Philadelphia, PA 1971) 173, przypis 11, uważa, że mamy tutaj do czynienia z prawdziwą metaforą, a nie alegorią. R.E. Brown, *The Gospel of John. Introduction, Translation and Notes* (AB 29; Garden City, NY 1966) 156, uważa, iż jest to typowe powiedzenie właściwe dla izraelskiej tradycji mądrościowej. Alonso Schökel, *I nomi dell’amore*, 33,

kogoś innego. W istocie oba poziomy nawzajem się przenikają i wzajemnie się interpretują. Otóż, zrozumienie istoty radości Jana Chrzciciela wynika ze zrozumienia prawdziwej tożsamości Jezusa i Jana. I na odwrót, zrozumienie tożsamości obu protagonistów warunkuje zrozumienie ogromu radości.

Spójrzmy zatem wpiery na pierwszy poziom znaczeniowy. Podporządkowana rola Jana w stosunku do Jezusa wyrażona jest określeniem funkcji Jana jako przyjaciela oblubieńca. Rola Jana Chrzciciela (przyjaciela oblubieńca) i gromadzącej się wokół niego wspólnoty uczniów zaczyna się stopniowo zmniejszać, natomiast postać Jezusa (oblubieńca) zaczyna zajmować miejsce centralne. Uczniowie Jana (bezpośredni adresaci wypowiedzi w J 3,29) muszą zatem uznać, iż ich nauczyciel nie jest oblubieńcem i nie może sobie rościć praw do oblubienicy, rozumianej jako wierzący w Mesjasza lud Izraela. Narrator podkreśla, że Jan Chrzciciel mówi o tożsamości Jezusa jako oblubieńca przed swoim aresztowaniem (J 3,24). Czytelnik odnosi wrażenie, że są to ostatnie słowa, które wypowiedział Jan. Mają one przez to niezwykłą wartość, gdyż stają się niemal testamentem Jana.

Drugi poziom znaczeniowy opisuje wielkość radości Jana Chrzciciela. Radość, o której mówi Jan Chrzciciel odnosi się do problemu tożsamości obu protagonistów. Otóż Jan raduje się zarówno ze statusu Jezusa, który objawia się jako oblubieniec, jak i ze swego statusu jako przyjaciela oblubieńca. Radość ta wynika dokładnie z faktu, że Jezus jest (aż) oblubieńcem, a Jan jest (tylko) przyjacielem oblubieńca. Stąd Jan Chrzciciel stwierdza: *Trzeba, aby On wzrastał, a ja żebym się umniejszał* (J 3,30). Czytając to zdanie w optyce metafory małżeńskiej, niezwykle istotne jest użycie czasownika *αὐξάνω* (*wzrastać*). Znajdujemy go bowiem także w Septuagincie w Rdz 1,28 w słowach skierowanych przez Boga do pierwszej pary: *Bądźcie płodni* (*αὐξάνεσθε*), a także w takim samym nakazie skierowanym do Noego (Rdz 9,1) i Abrahama (Rdz 17,6), którzy przez autora Księgi Rodzaju widziani są jako kolejno drugi i trzeci Adam. W kontekście Ewangelii Janowej, stwierdzenie to wyrażałoby przekonanie Jana Chrzciciela, iż potomstwo Jezusa (ostatniego Adama i eschatologicznego boskiego Oblubieńca) ma się pomnażać, natomiast jego potomstwo ma się zmniejszać. Proces ten rzeczywiście rozpoczął się w momencie przyłączenia się uczniów Jana do Jezusa (J 1,35-39)<sup>6</sup>.

---

uważa, że nie mamy tutaj do czynienia nie z przypowieścią (משל), ale zagadką (חידה), tłem zaś jest tradycja mądrościowa, ale profetyczna.

<sup>6</sup> Por. Alonso Schökel, „Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento”, *Lantropologia biblica* (red. G. De Gennaro) (Studio Biblico Teologico Aquilano; Napoli 1981) 553-554; tenże, *I nomi dell'amore*, 41-42. O tożsamości Noego i Abrahama jako kolejnych „Adamów” zob. P.J. Gentry – S.J. Wellum, *Kingdom through Covenant. A Biblical-Theological Understanding of the Covenants* (Wheaton, IL 2012) 163-165 oraz 224-228. Czasowniki *αὐξάνω* (*wzrastać*) oraz *ἐλαττώω* (*zmniejszać*) używano w starożytności do opisu wschodu i zachodu słońca. Stąd wielu komentatorów wyjaśnia J 3,30 w kontekście astronomicznym, gdzie słońce identyfikowane jest z prawdziwą światłością, czyli Jezusem (1,4-5.7-9; 8,12; 12,35-36), a Jan Chrzciciel na zasadzie kontrastu opisany jest jako nie będący prawdziwą światłością (1,8) i jako lampa (5,35). Nie przez przypadek zatem wyznaczono liturgiczne obchody narodzin Jezusa na 25 grudnia (gdzie zaczyna „przybywać”

## 2. CRUX INTERPRETUM PRZYPowieści: GŁOS WYWOŁUJĄCY RADOŚĆ

Stwierdzenie Jana Chrzciciela o jego radości sięgającej szczytu (J 3,29b) jest niezwykle intrygujące, gdyż rodzi ono pytanie o powód tejże radości. Najbliższy kontekst literacki wypowiedzi może sugerować, iż powodem prowokującym radość przyjaciela oblubieńca jest objawienie się tożsamości Jezusa jako oblubieńca oraz napływ *wszystkich* do Jezusa na wzór oblubienicy przybywającej do swego oblubieńca. Sama przypowieść (a zatem 3,29a) wskazuje jednak na inny powód, a mianowicie na słuchanie głosu oblubieńca. Powodem radości nie jest bowiem obecność, czy też przybycie oblubieńca. Powodem tym nie jest także fakt zaistnienia małżeństwa oblubieńca i oblubienicy. Radość opisana w przypowieści prowokowana jest wyłącznie przez głos oblubieńca<sup>7</sup>.

Kluczowa dla zobrazowania tematu radości idea stania i słuchania głosu oblubieńca może być jednak zrozumiana przynajmniej na trzy sposoby:

- (1) W pierwszym rozumieniu stwierdzenie to oznacza bezpośrednie słuchanie przez Jana Chrzciciela głosu nauczającego Jezusa. Przeciw takiej interpretacji przemawia jednak fakt, iż tekst nie mówi o bezpośrednim słuchaniu głosu Oblubieńca przez Jana, ale o przekazaniu przez uczniów informacji o Jezusie.
- (2) W drugim rozumieniu głos Oblubieńca, o którym mówi Jan Chrzciciel, winien być rozumiany jako orędzie zbawienia głoszone przez mesjańskiego Oblubieńca za pomocą Jego słów i czynów. W tym rozumieniu termin φωνή może także oznaczać informację o działalności Mesjasza – Oblubieńca przekazaną Janowi przez uczniów. Bezpośredniość słyszenia nie jest zatem istotna, gdyż kluczem jest semantyka terminu „głos” (φωνή) oznaczającego orędzie Oblubieńca lub informację o Oblubieńcu.

---

dnia), a dzień narodzin Jana Chrzciciela na 24 czerwca (gdy dzień zaczyna się „zmniejszać”). Zob. Brown, *John*, 153. Takie wyjaśnienie nie oddaje jednak do końca istoty wypowiedzi Jana Chrzciciela osadzonej w kontekście metafory małżeńskiej, w której nie idzie tylko o prawdziwą tożsamość Jezusa i Jana, ale także o ich „potomstwo”. Nadto wyjaśnienie astronomiczne niezgodnie z prawdą sugeruje, iż Jan był (przynajmniej do czasu nadejścia Jezusa) słońcem-światłością. Wyjaśnienie najbardziej dosłowne na tle starożytnej kultury bazującej na koncepcjach wstydu i honoru (Jan działa wbrew obowiązującemu kulturowemu modelowi zazdrości i gniewu w momencie tracenia prestiżu i honoru) przedstawiają J.H. Neyrey – R.L. Rohrbaugh, „«He Must Increase, I Must Decrease» (John 3,30): A Cultural and Social Interpretation”, *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001) 464-483.

<sup>7</sup> Słusznie zauważył M. Tait, “The Voice of the Bridegroom, the Record of John? Some Thoughts on John 3:29”, *Scripture Bulletin* 42/2 (2012) 47: “The problem is specifically with this detail of the Bridegroom’s voice. It is not essential after all: the Baptist could have said ‘rejoices greatly in/over the Bridegroom’, ‘rejoices greatly in the Bridegroom’s arrival/presence’ or even ‘at his marriage’. Why his voice?” Podobnie, Dodd, *Historical Tradition*, 282: “It is not quite obvious why the bridesman’s friend should take special pleasure in *hearing* the bridegroom speak.”

- (3) W trzecim rozumieniu obraz przyjaciela oblubieńca, który stoi i słucha głosu oblubieńca, należy potraktować jako przypowieść, która odnosi się do rzeczywistości starożytnego wesela żydowskiego, a zatem do jakiegoś zwyczaju weselnego, związanego z funkcją przyjaciela oblubieńca, który rzeczywiście słyszy głos oblubieńca. W tym przypadku, bezpośredniość słyszenia głosu Jezusa przez Jana także nie jest konieczna.

Druga i trzecia interpretacja nie wykluczają się nawzajem. W rzeczywistości mamy tutaj ponownie do czynienia z dwoma poziomami znaczeniowymi. Na pierwszym poziomie idzie o kontekst historyczno-kulturowy starożytnego wesela żydowskiego. Na drugim poziomie idzie o kontekst teologiczny IV Ewangelii, w którym głos Oblubieńca jest synonimem orędzia zbawczego<sup>8</sup>. Odnośnie pierwszego poziomu, wolno nam przypuszczać, że przypowieść ta była zrozumiała dla słuchaczy i czytelników Ewangelii Janowej w I w. po Chr. We współczesnym kontekście kulturowym porównanie to jest jednak nieczytelne. Z tego powodu należy zdefiniować rolę, jaką pełnił w starożytnej judaistycznej instytucji małżeńskiej przyjaciel oblubieńca. Odkrywając jego relację do oblubieńca i oblubienicy, należy zwrócić szczególną uwagę na rolę głosu oblubieńca, który jawi się jako *crux interpretum* przypowieści.

Próba odpowiedzi na pytanie o rolę głosu oblubieńca w budzeniu radości przyjaciela oblubieńca będzie przedmiotem dalszych rozważań. Odpowiedzi będziemy szukać na trzech płaszczyznach, a mianowicie (1) badając starożytne tło kulturowe, w tym przypadku żydowskie zwyczaje weselne<sup>9</sup>, (2) szukając odniesień intertekstualnych oraz (3) analizując semantykę terminu *głos* (φωνή) w Ewangelii Janowej. Zanim to jednak zrobimy, spróbujemy opisać funkcję przyjaciela oblubieńca w starożytnym Izraelu, zwłaszcza w kontekście małżeńskim, odnosząc ją do opisu Jana Chrzciciela w IV Ewangelii.

<sup>8</sup> J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (1-12)* (Commentaire du Nouveau Testament. Deuxième série 4a; Genève 2014) 133, przypis 42, prezentuje możliwość istnienia obu warstw znaczeniowych jako hipotezę i wskazuje drugie znaczenie (orędzie zbawienia) jako bardziej zgodne z kontekstem teologicznym całej Ewangelii. Jak wspomnieliśmy, istnienie obu poziomów znaczeniowych jednocześnie jest jak najbardziej możliwe i zamierzone przez Ewangelistę.

<sup>9</sup> Zawężenie naszych poszukiwań do kultury żydowskiej wydaje się uzasadnione judaistycznym tłem Ewangelii Janowej. W historii egzegezy IV Ewangelii szukano często odniesień do religii misteryjnych i gnozy, które znają instytucję „świętego małżeństwa” (ἱερός γάμος) mogącą odpowiadać Janowej idei małżeństwa Jezusa (Boga) z wierzącymi. Jednak we wspomnianej hellenistycznej idei nie występuje funkcja „przyjaciela oblubieńca.” Nadto w tekście przypowieści Janowej (poza, być może, wyrażeniem *mieć oblubienicę*) brak czytelnych obrazów erotycznych. Zob. Bultmann, *John*, 173, przypis 11; Schnackenburg, *John*, 417.

### 3. JANOWY JAN CHRZCICIEL A ROLA PRZYJACIELA OBLUBIEŃCA W ŻYDOWSKICH ZWYCZAJACH WESELNYCH

#### 3.1. ŹRÓDŁA BIBLIJNE

Istnieje przekonanie, iż występująca na kartach Starego i Nowego Testamentu instytucja *przyjaciela oblubieńca* ma swe korzenie w kulturach starożytnej Mezopotamii (Sumeru i Babilonii), w których istniała instytucja drużby. Geneza tejże instytucji wyjaśniana jest z reguły na dwa sposoby. W.G. Lambert twierdził, że drużba miał dopilnować wykonania *ius primae noctis*. W późniejszym okresie, gdy *ius primae noctis* nie było praktykowane, drużba asystował panu młodemu w czasie ceremonii ślubnych<sup>10</sup>. Druga teoria odwołuje się do ustaleń A. van Selmsa, który podaje dwie możliwe etymologie terminu drużba (sumeryjskie *kuli*, babilońskie *ibru*). W pierwszym przypadku rola drużby była związana z tkaniną, która jako znak dziewictwa panny młodej (*signum virginittatis*) miała być zboczona jej krwią w wyniku odbycia stosunku w noc poślubną<sup>11</sup>. W drugim przypadku, słowo drużba miałoby pochodzić od tkaniny, która była rodzajem pasa, jakim była przewiązana kobieta zamężna, w tym panna młoda<sup>12</sup>. Teksty zarówno sumeryjskie (*Kodeks Lipit-Ishtar* 29), jak i babilońskie (*Kodeks Hammurabiego* 160) orzekają, iż w przypadku anulowania małżeństwa drużba, będąc bliskim przyjacielem pana młodego, nie mógł poślubić byłej żony swego przyjaciela<sup>13</sup>. W żydowskich zwyczajach małżeń-

<sup>10</sup> W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 339-340. Znajomość *ius primae noctis* w kulturach Mezopotamii potwierdzona jest przez epos o Gilgameszu, który, jako król-tyran miasta Uruk, ma prawo zamieszkiwania z zaręczoną panną młodą wprawdzie niż zamieszka ona ze swym mężem. Zob. J. Wettlaufer, *Das Herrenrecht der ersten Nacht. Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Campus Historische Studien 27; Frankfurt – New York, NY 1999) 59-62. Por. krytyczne stanowisko W. von Soden, „Gab es in Babylonien die Inanspruchnahme des *ius primae noctis*?”, *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 71 (1981) 103-106.

<sup>11</sup> Ważność *signum virginittatis* potwierdzona jest przez tradycję biblijną w Pwt 22,17. W przypadku Pwt, kontekst jest sądowiczy, a nie weselny, stąd to ojciec, a nie drużba prezentował dowód dziewictwa panny młodej. Zwyczaj publicznego prezentowania *signum virginittatis* wszystkim gościom weselnym czy nawet mieszkańcom całej osady był praktykowany wśród niektórych Żydów i Arabów na Bliskim Wschodzie i Afryce Północnej (np. Maroko) aż do czasów współczesnych. D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10-34:12* (Word Biblical Commentary 6B; Dallas, TX 2002) 520 (z cytowaną tam literaturą na temat tego zwyczaju).

<sup>12</sup> Teksty biblijne wzmiankują istnienie takiego pasa w Iz 3,20; Jr 2,32 oraz Ez 16,10. Możliwe, iż zawiązanie lub rozwiązanie takiego pasa było częścią ceremonii ślubnej. W Jr 2,32 (LXX) termin  $\sigma\tau\eta\theta\omicron\delta\epsilon\alpha\mu\iota\varsigma$  sugeruje, iż chodzi o opaskę wokół piersi. Padła sugestia, że termin קשרים w Iz 3,20 i Jr 2,32 odnosi się do węzłów lub sznura z węzłami, które nosiła naręczona izraelska licząc dni dzielące ją od dnia ceremonii ślubnej. Każdego kolejnego dnia odwiązywała kolejny węzeł. Zob. S. Gandz, „The Knot in Hebrew Literature, or from the Knot to the Alphabet”, *Isis* 14 (1930) 204-205.

<sup>13</sup> A. van Selms, „The Best Man and the Bride – From Sumer to St. John: With a New Interpretation of Judges, Chapters 14 and 15”, *Journal of Near Eastern Studies* 9 (1950) 68-74.



szych istniała podobna zasada: drużba asystujący swemu przyjacielowi w czasie jego ślubu oczekiwał, iż pan młody będzie asystował jako drużba w czasie jego ślubu<sup>14</sup>.

Jedynym tekstem biblijnym Starego Testamentu, który ukazuje specyficzną rolę *przyjaciela pana młodego*, jest opis wesela Samsona (Sdz 14–15). Jeden z trzydziestu *towarzyszy* (TM: מְרֵעִים; LXX: ἑταῖρος) pana młodego, wybranych aby towarzyszyć Samsonowi w czasie jego wesela (Sdz 14,11), otrzymuje za żonę pannę młodą, gdy ta została porzucona przez Samsona (Sdz 14,20; 15,2.6). Tekst hebrajski nazywa tego towarzysza מְרֵעָא (*mērēʿa*)<sup>15</sup>, podczas gdy LXX określa go terminem συμπαγωγός (Sdz 14,20 - kodeks A), φίλος (Sdz 14,20 - kodeks B) oraz συνἑταῖρος (Sdz 15,2.6). Zgodnie z powyżej wspomnianym zwyczajem babilońskim, który zabraniał zawierania związku małżeńskiego pomiędzy kobietą a mężczyzną, który był drużbą na jej weselu, Filistyni wymierzają karę śmierci żonie Samsona i jej ojcu (Sdz 15,6). Powodem kary jest zatem wydanie za mąż żony Samsona za jego drużbę. Jednocześnie Filistyni nie kwestionują prawa do zemsty ze strony Samsona<sup>16</sup>.

Powyższy zwyczaj może funkcjonować jako *tertium comparationis* w tekście IV Ewangelii. Jan Chrzciciel, występujący w roli przyjaciela oblubieńca, nie może być jakimkolwiek rywalem dla Jezusa. Nigdy nie może zbliżyć się do Jego oblubienicy w roli oblubieńca. Jego funkcja ogranicza się jedynie do towarzyszenia oblubieńcowi w momencie jego zaślubin z oblubienicą. W istocie w bezpośrednim kontekście literackim Jan wyznaje z emfazą: *Ja nie jestem Mesjaszem* (οὐκ εἰμι ἐγὼ ὁ Χριστός – J 3,28), chcąc powiedzieć: „Nie jestem oblubieńcem!”

Poza powyższym przykładem z Księgi Sędziów, w Biblii Hebrajskiej mowa jest o druwnach, towarzyszkach panny młodej, które towarzyszą jej w orszaku weselnym (Ps 45,15 – רָעָה). Tekst ten nie mówi jednak precyzyjnie o roli przyjaciół pana młodego<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: Luzac – New York, NY 1903) 1543, s.v. “שׂוֹפֵר”: „friend, esp. the bridegroom’s friend or best man who offers gifts and is entitled to reciprocation.”

<sup>15</sup> W Biblii Hebrajskiej termin ten występuje niezwykle rzadko: Rdz 26,26 (tłumaczony w LXX przez συμπαγωγός - *prowadzący oblubieńca, drużba*); 2 Sm 3,8 (LXX: γνώριμος - *znajomy*); Hi 6,14 (brak odpowiednika w LXX); Prz 19,4 (LXX: φίλος - *przyjaciel*); Prz 19,7 (brak odpowiednika w LXX).

<sup>16</sup> van Selms, “The Best Man”, 74.

<sup>17</sup> 1 Mch 3,38 wspomina o *przyjaciółach króla* (τῶν φίλων τοῦ βασιλέως). Kontekst nie mówi jednak o uroczystościach weselnych, ale o wojnie. Postać przyjaciela króla wzmiankowana jest na wielu innych miejscach ST: Rdz 21,22.32 (LXX: ὁ συμπαγωγός); 26,26 (מְרֵעָא / ὁ συμπαγωγός); 2 Sm 3,8 (מְרֵעָא / γνώριμος); 15,37 (*przyjaciel Dawida* - רָעָה רֹדֵף / ὁ ἑταῖρος Δαυὶδ); 16,16 (רָעָה רֹדֵף / ὁ ἑταῖρος Δαυὶδ); 1 Krl 4,5 (רָעָה הַמֶּלֶךְ / ἑταῖρος τοῦ βασιλέως); 16,11 (רָעָה). Por. także Rdz 38,12.20 (רָעָה); 2 Sm 13,3 (רָעָה / ἑταῖρος). Przyjaciel króla pełnił funkcję drużby na weselu króla, sprawując jednocześnie poufny i wysoki urząd na dworze królewskim. Dowodem na to jest Targum Jonatana, która poza dwoma przypadkami (2 Sm 3,8; 1 Krl 16,11) w powyżej wzmiankowanych tekstach z 2 Sm i 1-2 Krl zawsze tłumaczy królewskiego przyjaciela przez słowo מְרֵעָא (*drużba*): 2 Sm 13,3; 15,37; 16,16; 1 Krl 4,5. A. van Selms, „The Origin of the Title ‘The King’s Friend’”, *Journal of Near Eastern Studies* 16 (1957) 118-123.

W Nowym Testamencie, obok tytułu *przyjaciel oblubieńca* występującego w J 3,29, znajdujemy określenie οἱ υἱοὶ τοῦ συμφῶνος – *synowie sali weselnej* (Mt 9,15; Mk 2,19; Łk 5,34)<sup>18</sup>. Rzeczownik συμφῶν może odnosić się zarówno do komnaty małżonków (w której spędzają noc poślubną, zob. Tb 6,14.17), jak i do sali weselnej, gdzie wszyscy goście celebrują uroczystość weselną. W pierwszym przypadku uczniowie Jezusa byłiby widziani jako przyjaciele oblubieńca<sup>19</sup>, w drugim byłiby gośćmi weselnymi, bez wskazywania ich szczególnej roli w stosunku do innych gości weselnych. Określenie οἱ υἱοὶ τοῦ συμφῶνος jest w istocie kalką semickiego wyrażenia בני הופה (synowie *huppy* = *goście weselni*). Aramejski termin הופה oraz hebrajski הופה oznaczają nie tylko samo wesele lub baldachim, pod którym miała miejsce ceremonia ślubna, ale także pomieszczenie, w którym spotykali się nowożeńcy, spędzając w nim noc poślubną<sup>20</sup>. Teksty rabinackie czynią wyraźne rozróżnienie pomiędzy בני הופה (rozumianymi jako *goście weselni*) a שושבינין (rozumianymi jako *przyjaciele oblubieńca*)<sup>21</sup>, stąd wydaje się, iż w powyższych tekstach synoptycznych idzie jedynie o gości weselnych. Fakt, iż *huppa* oznaczała także komnatę w której nowożeńcy spędzali noc poślubną (a z tą komnatą wiąże się jak zobaczymy wkrótce specyficzna rola przyjaciela oblubieńca), sugeruje możliwość rozumienia wyrażenia οἱ υἱοὶ τοῦ συμφῶνος jako przyjaciół oblubieńca.

### 3.2. ŹRÓDŁA RABINACKIE

W judaizmie rabinicznym *przyjaciel oblubieńca* (שושבין *šošbyn*) jest zaufanym rodziny oblubieńca. Odnosząc ten fakt ponownie do relacji Jezusa do Jana Chrzciciela, można przywołać ich pokrewieństwo, jak chce tego ewangelista Łukasz (Łk 1,36). W okresie misznaickim przyjaciel oblubieńca jest synonimem najbliższego przyjaciela, któremu powierza się przygotowanie uroczystości weselnych i czuwanie nad ich właściwym przebiegiem. Nie jest on zatem jednym z gości weselnych (הופה בני), gdyż jego rola jest wyjątkowa. Jako że małżeństwa były z zasady aranżowane pomiędzy rodzinami (a dokładnie ojcami) przyszłych nowożeńców, negocjacje w tej sprawie prowadzone były przez przyjaciela oblubieńca. Ustalano między innymi

<sup>18</sup> W 2 Kor 11,2 Paweł opisuje swą rolę w sposób przywołujący funkcję συμφάγωγός, choć sam termin nie występuje w tekście listu. Paweł nie pretenduje do miana oblubieńca, ale pełni rolę pośrednika w spotkaniu oblubieńca i oblubienicy, czyli Chrystusa i Kościoła. Motorem jego działania jest zazdrość o oblubienicę, ale jest to zazdrość Boża, mająca swe źródło w Bogu i do Boga prowadząca.

<sup>19</sup> P.J. Long, *Jesus the Bridegroom. The Origin of the Eschatological Feast as a Wedding Banquet in the Synoptic Gospels* (Eugene, OR 2013) 195.

<sup>20</sup> Jastrow, *Dictionary*, 437. W znaczeniu komnaty nowożeńców termin הופה / הפה występuje w Ps 19,6; Jl 2,16; b. *Ketubbot* 7b; b. *Qiddushin* 3a, 5a; b. *Sanhedrin* 108a; *Rabba* do Rdz (Rdz 4,4; 9,4; 10,9; 12,9; 18,1; 28,6). W sensie ceremonii ślubnej jako takiej w b. *Avot* 5,21. R. Posner, „Huppah”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit, MI et al. 2007) XIII, 568.

<sup>21</sup> H.L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. I. Das Evangelium nach Matthäus* (München 1922) I, 500-501.



wysokość sumy (*mohar*), jaką pan młody zobowiązywał się zapłacić rodzinie panny młodej (lub w późniejszych czasach samej pannie młodej). Uzgadniano także sposób przekazania tej sumy (z reguły pierwszą jej część przekazywano w czasie spisania kontraktu, a drugą dopiero w czasie ceremonii ślubnej). Angażowanie w takie pertraktacje osoby trzeciej wynikało prawdopodobnie z obawy ośmieszenia się czy dyshonoru, jeśli nastąpiło fiasko takich rozmów<sup>22</sup>. Jak sądzą niektórzy, to właśnie przyjaciel oblubieńca był odpowiedzialny za przygotowanie pisemnego kontraktu małżeńskiego (*ketubah*) podpisywanego przez ojców dwóch rodzin i powierzanego na przechowanie właśnie przyjacielowi oblubieńca<sup>23</sup>.

M. Coloe uważa, iż Jan Chrzciciel opisany w IV Ewangelii, jako pierwszy świadek Jezusa (J 1,6), pełni dokładnie rolę przyjaciela oblubieńca posłanego przez Ojca Oblubieńca dla przeprowadzenia koniecznych przygotowań (rozmów) poprzedzających zawarcie ślubu. To Jan przedstawia osobę Jezusa, ukazując Jego prawdziwą tożsamość (J 1,29.30.31-34.36). Jeśli Jan cokolwiek mówi, zawsze mówi przekazując jedynie słowa Ojca Oblubieńca (stąd imię Jana zdefiniowane jest jako „głos”). Jan nigdy nie mówi we własnym imieniu<sup>24</sup>. Fakt, iż Jezus mówi do Natanaela o zobaczeniu jeszcze większych rzeczy (J 1,50), zdaniem M. Coloe, także nawiązuje to zwyczaju późniejszego przekazywania drugiej części opłaty za pannę młodą<sup>25</sup>.

W czasie samych uroczystości weselnych głównym zadaniem przyjaciela oblubieńca było przyprowadzenie panny młodej do domu pana młodego lub też domu ojca pana młodego. Czasem jednak procesji tej przewodził sam pan młody. Zanim jednak uroczysty orszak wyruszył, przyjaciel oblubieńca musiał się upewnić czy panna młoda dokonała kąpieli, została odpowiednio ubrana oraz nałożyła ozdoby<sup>26</sup>. Zwyczaj czuwania nad obmyciem i ubraniem panny młodej może być również odniesiony do Jana Chrzciciela, który swoim słowem wzywającym do nawrócenia (przywdziania szat sprawiedliwości) i dokonywaniem chrztu przygotował (inaczej oczyścił) oblubienicę na spotkanie z Jezusem Oblubieńcem (zob. termin *καθαρισμός* w J 3,20). Nadto, tak jak przyjaciel oblubieńca przyprowadzał oblubienicę do oblubieńca, tak Jan przyprowadza swoich uczniów do Jezusa (J 1,35-38)<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> F. H. Wright, *Manners and Customs of Bible Lands* (Chicago 1953) 127; J. J. Collins, „Marriage, Divorce and Family in Second Temple Judaism”, *Families in Ancient Israel* (red. L.G. Perdue et al.) (The Family, Religion, and Culture; Louisville, KY 1997) 107; F. P. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton, NJ 2001) 104. Teksty rabinackie mówiące o funkcji przyjaciela oblubieńca jako negocjatora to, m.in., *t. Yevamot* 4,4 oraz *b. Qiddushin* 43a.

<sup>23</sup> H. C. Trumbull, *Studies in Oriental Social Life and Gleams from the East on the Sacred Page* (Philadelphia, PA 1894) 20.

<sup>24</sup> Coloe, „Witness and Friend”, 327.

<sup>25</sup> Coloe, „Witness and Friend”, 328: „Nathanael will experience Bethel, the House of God.”

<sup>26</sup> I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels: Second Series* (Cambridge 1924) 213.

<sup>27</sup> Boismard, „Lami de l'époux”, 294-295; J. F. McHugh, *John 1-4 (A Critical and Exegetical Commentary; London - New York, NY 2009)* 251. M. Coloe („Witness and Friend”, 327) podkreśla, że przyprowadzenie uczniów Jana (czyli oblubienicy) do Jezusa (Oblubieńca) dokonało się o godzinie

Przyjaciel oblubieńca czuwał także przy komnacie małżeńskiej, w której przebywała panna młoda (mająca cały czas zasłoniętą twarz) od momentu przyprowadzenia jej do domu pana młodego lub domu ojca pana młodego. To on wprowadzał także pana młodego do tej komnaty w celu skonsumowania małżeństwa<sup>28</sup>.

Przyjaciel oblubieńca musiał pozostać z nowożeńcami przez cały (tygodniowy lub nawet dwutygodniowy) czas trwania celebracji weselnych, dbając o dobre samopoczucie młodej pary i wszystkich gości<sup>29</sup>. Stąd radość przyjaciela oblubieńca staje się przysłowiowa, a on sam jest niemal symbolem radości<sup>30</sup>. Przez cały wielodniowy okres trwania wesela był on zwolniony z modlitw (za wyjątkiem *Szema*), wszelkich praktyk pokutnych oraz postu<sup>31</sup>. Przyjaciel oblubieńca nie mógł być świadkiem ani też sędzią w sprawie swego przyjaciela, ze względu na jego zbyt bliską relację z panem młodym<sup>32</sup>. W czasie ceremonii zawierania związku małżeńskiego pełnił

---

dziesiątej (J 1,39), czyli późnym popołudniem, dokładnie wówczas kiedy zgodnie ze zwyczajami żydowskimi dokonywano ceremonii zaślubin.

<sup>28</sup> Por. Coloe, „Witness and Friend”, 326 oraz 329. Australijska egzegetka widzi tutaj ponownie możliwe powiązanie z narracją Janową. Otóż, Jezus po swym weselu w Kanie udaje się do Jerozolimy do „domu Ojca” (J 2,16), co miałyby nawiązywać do zwyczaju wejścia pana młodego do komnaty, w której przebywa panna młoda w domu ojca pana młodego. Jest to moment, kiedy zostaje usunięta zasłona z twarzy panny młodej. Jak stwierdza autorka („Witness and Friend”, 329): „He will see her face for the first time, and she will read his response to her in his face. It is a revelatory moment for them both.” Dla uczniów (Oblubienicy Jezusa) wypowiedź Jezusa mówiącego o wniesieniu nowej świątyni (nowego Betelu), którą jest jego ciało, jest takim właśnie momentem „objawieniowym”, porównywalnym z odsłonięciem twarzy panny młodej. M. Coloe („Witness and Friend”, 328) zwraca również uwagę na zwyczaj praktykowany wśród starożytnych Żydów, w świetle którego panna młoda po przejściu do domu pana młodego (lub domu ojca pana młodego) podlegała matce pana młodego. Zwyczaj ten miałby rzucać światło na wzmiankę w J 2,12, gdzie uczniowie (którzy stali się Oblubienicą Jezusa dzięki swej wierze – J 2,11) zostają włączeni w rodzinę Jezusa, przebywając razem z Jezusem i jego matką w Kafarnaum. Także kolejność epizodów (wesela i świątynia, rozumiana jako „dom mojego Ojca”) odpowiada kolejności wydarzeń w czasie wesela żydowskiego, gdzie bezpośrednio po uroczystościach weselnych panna młoda przebywa w domu ojca pana młodego. Dalsza narracja Janowa, a mianowicie spotkanie z Nikodemem, także wpisuje się w schemat małżeński, gdyż głównym tematem dialogu są narodziny (J 3,3-10) i nowe, wieczne życie (J 3,15-16). Dla M. Coloe jest to logiczna konsekwencja odwoływania się przez Jana do obrazu małżeńskiego: negocjacje – zaślubiny – ślub (moment wiary uczniów) – odsłonięcie twarzy – narodziny i wieczne (nowe) życie. Gdy ta sekwencja się kończy (jej finałem jest ponowne przywołanie tematu życia wiecznego w J 3,36), aktywna rola Jana Chrzciciela w narracji Janowej jest również zakończona. Powyższe sugestie interpretacyjne należy jednak traktować z właściwą dozą ostrożności, gdyż mają ona znamiona nadinterpretacji.

<sup>29</sup> b. *Berakhot* 6b.

<sup>30</sup> Talmud (b. *Bava Batra* 144b.145a) cytuje wypowiedź pana młodego: *Dajcie mi mojego przyjaciela* (ישׁוביך), *abym mógł się z nim radować!*

<sup>31</sup> t. *Berakhot* 2,10. Z modlitwy *Szema* zwolniony był tylko pan młody, por. m. *Berakhot* 2,5; t. *Berakhot* 2,10. Przyjaciel oblubieńca zwolniony był także z obowiązku przebywania w szałasie w czasie Święta Namiotów, por. b. *Sukkah* 25b.

<sup>32</sup> Por. m. *Sanhedrin* 3,5.

jednak rolę świadka<sup>33</sup>. Oczekiwano od niego prezentu weselnego, który później był odwzajemniony przez nowożeńców. Rabbi Jehuda ben Ilai (ok. 150 r. po Chr.) mówił o zwyczaju panującym w Judei (w odróżnieniu do Galilei) powoływania dwóch przyjaciół (שוֹשְׁבֵי יָדַי), jednego dla oblubieńca, którego wybierała rodzina pana młodego, i drugiego dla oblubienicy, wybieranego przez rodzinę panny młodej<sup>34</sup>. Mieli oni za zadanie pośredniczyć między młodymi zanim znaleźli się oni pod baldachimem ślubnym (הוֹרָה). Przyjaciele ci mieli także pozostać w domu, w którym nowożeńcy spędzali noc poślubną dbając, by nikt nie wchodził, ani też nie wychodził z tegoż domu. W ten sposób miało być chronione dziewictwo panny młodej, a ona sama miała być wolna od jakichkolwiek późniejszych zarzutów czy podejrzeń odnośnie jej dziewictwa. Gdyby się okazało, że małżonka nie była dziewicą, pan młody, który nie korzystał z usług שוֹשְׁבֵי יָדַי, nie mógł potem dochodzić swych praw na drodze sądowej. Niektórzy autorzy twierdzą także, że przyjaciel oblubieńca miał nadzorować pierwszy stosunek seksualny pary młodej w noc poślubną i dostarczyć dowód potwierdzający dziewictwo panny młodej (*signum virginitatis*)<sup>35</sup>.

Powyżej opisane zwyczaje związane z przyjacielem oblubieńca dobitnie pokazują jego wyjątkową i bliską relację z panem młodym. W ich świetle staje się zrozumiałą zakaz brania sobie za żonę kobiety, wobec której męża pełnił on wcześniej funkcję przyjaciela oblubieńca. Jan Chrzciciel nie może być zatem nigdy konkurentem Jezusa. Z drugiej strony, funkcja przyjaciela oblubieńca zawiera w sobie także pewien aspekt ograniczoności czasowej. Poza wspomnianym powyżej wyjątkiem (zakaz powyższy był nieodwołalny czasowo), przyjacielem oblubieńca jest się wyłącznie w czasie przygotowań do ślubu i samego trwania uroczystości ślubnych. Zdefiniowanie roli Jana Chrzciciela jako przyjaciela oblubieńca pokazuje także ograniczone czasowo ramy jego misji<sup>36</sup>. Misja Jezusa jest misją czasowo nieograniczoną, tymczasem misja Jana Chrzciciela ma swój czasowy kres<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Rabba do Pwt 3,16.

<sup>34</sup> Tradycja ta zachowała się w trzech tekstach: *t. Ketubbot* 1,4, *j. Ketubbot* 1,1 (2b; 25a); *b. Ketubbot* 12a.

<sup>35</sup> R. Infante, "L'amico dello sposo, figura del ministero di Giovanni Battista nel Quarto Vangelo", *Rivista Biblica* 31 (1983) 12; tenże, „La voce dello sposo: Gv 3,29”, *Vetera Christianorum* 33 (1996) 302; J. Jeremias, „σύμφη, συμπίος”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Kittel) (Grand Rapids, MI 1967) IV, 1101; C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody, MA 2003) 579. Wykaz tekstów rabinackich odnoszących się do instytucji przyjaciela oblubieńca (שוֹשְׁבֵי יָדַי) w Strack – Billerbeck, *Kommentar*, I, 45-46 oraz 500-504.

<sup>36</sup> Zob. U.C. von Wahlde, *The Gospel and Letters of John. II. Commentary on the Gospel of John* (Eerdmans Critical Commentary; Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2010) 162, przypis 12.

<sup>37</sup> Warto zauważyć, iż tytułem שוֹשְׁבֵי יָדַי literatura rabinacka określa także samego Boga, który przygotował (w tekście hebrajskim Rdz „zbudował”, czyli ozdobił) i przyprowadził Ewę do Adama, pełniąc rolę przyjaciela oblubieńca. Zob. *b. Erubin* 18a; *b. Berakhot* 61a; *Rabba* do Rdz 18,3. Więcej na temat tej interpretacji rabinackiej i jej wpływie na powstanie Ef 5,26-31 oraz na opis relacji pomiędzy Janem Chrzcicielem i Jezusem w IV Ewangelii zob. M.-É. Boismard, „L'ami de l'époux (Jo., III, 29)”, *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin* (red. A. Barucq) (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon 8; Le Puy 1961) 292-295. Według Talmudu (*b. Bava Batra* 75a) Bóg wybudował

#### 4. GŁOS DAJĄCY RADOŚĆ PRZYJACIELOWI OBLUBIEŃCA W ŚWIETLE STAROŻYTNYCH JUDAISTYCZNYCH ZWYCZAJÓW MAŁŻEŃSKICH

Próbując odnieść tekst Janowy (J 3,29) to wspomnianych powyżej żydowskich zwyczajów weselnych dotyczących *przyjaciela oblubieńca* (שוֹשְׁבֵין), próbowano z mniejszą lub większą dozą prawdopodobieństwa określić kontekst, w jakim głos oblubieńca miałby być wydawany, a przez to słyszany przez jego przyjaciela. Różne propozycje rozwiązań przedstawione są poniżej według klucza chronologicznego, czyli w kolejności ich możliwego wystąpienia w czasie celebracji weselnej.

- (1) Przyjaciel oblubieńca (שוֹשְׁבֵין) będąc w domu panny młodej i zakończywszy z nią przygotowania do ceremonii ślubnej, czeka i nasłuchuje głosu oblubieńca, który zbliża się z orszakiem swoich przyjaciół<sup>38</sup>.
- (2) Możliwa jest także odwrotna sytuacja, oto przyjaciel oblubieńca jest w domu pana młodego w momencie przyprowadzenia panny młodej i cieszy się słysząc oblubieńca rozmawiającego ze swą oblubienicą<sup>39</sup>.
- (3) Podczas ceremonii ślubnej istniał zwyczaj składania przez pana młodego przysięgi. Ta właśnie przysięga jest słyszana przez przyjaciela i napawa go radością<sup>40</sup>.
- (4) Głos oblubieńca odnosi się do recytacji uroczystej modlitwy siedmiu błogosławieństw (hebr. *Shewa Berakhot*), które stanowią ostatnią część ceremonii

---

dla Adama i Ewy komnatę ślubną (חַתונה). Bóg także wybuduje ją w świecie przyszłym dla wszystkich pobożnych. *Rabba* do Księgi Rodzaju 8 (6d), mówiąc o małżeństwie Adama i Ewy, tytułem określa aniołów Michała i Gabriela. W *Rabba* do Księgi Wyjścia (20) i Powtórzonego Prawa (1) tytuł ten zastosowany jest do Mojżesza. Fakt identyfikacji Boga z funkcją przyjaciela oblubieńca świadczy o niezwykłej godności tego urzędu. W istocie Talmud (*b. Yevamot* 63a) zachował powiedzenie, iż przez wybór panny młodej oblubieniec schodzi jeden stopień niżej, natomiast przez ten sam wybór przyjaciel oblubieńca o jeden stopień wyżej. Stwierdzenie takie stoi w jasnej sprzeczności z przesłaniem J 3,30. Faktem jest jednak, iż wybór przyjaciela oblubieńca o wyższym statusie społecznym, niż pan młody był dobrze widziany i pożądanym.

<sup>38</sup> Brown, *John*, 152.

<sup>39</sup> J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (International Critical Commentary; Edinburgh 1928) I, 131; Brown, *John*, 122; O'Day, „John”, 558: „It is not clear to what the parable refers when it speaks of the friend's hearing the bridegroom's voice; perhaps it means that the friend rejoices when he hears the bridegroom speak with the bride.” Według ówczesnych zwyczajów, przyjaciel oblubieńca nie tyle czekał w domu narzeczonego czy narzeczonej, co w towarzystwie uroczystego orszaku prowadził pana młodego do panny młodej, a następnie w jeszcze bardziej uroczystym korowodzie prowadził pannę młodą z domu jej ojca do domu pana młodego (lub domu jego ojca). Zob. *Rabba* 20,6 do Wj 13,7; *b. Erubin* 18b. Przyjmując judejski zwyczaj istnienia dwóch przyjaciół, w domu oblubienicy lub oblubieńca mógł czekać także drugi przyjaciel, stając się świadkiem spotkania nowożeńców.

<sup>40</sup> Lindars, “Two Parables”, 326.328; Tait, “The Voice”, 48 („He hears the bridegroom's making his 'vows'”); Kanagaraj, *John* (A New Covenant Commentary; Cambridge, U.K. 2013) 37 (jako możliwość).

zaślubin, następującą zaraz przed modlitwami rozpoczynającymi posiłek<sup>41</sup>. Recytacja tychże błogosławieństw, nazywanych także *Błogosławieństwem Oblubieńca* (hebr. *Birkat Hatanim*), odbywała się w atmosferze wielkiej radości i wzruszenia, która z zasady towarzyszy uroczystościom weselnym<sup>42</sup>. Z czasem powstał zwyczaj wspólnego recytowania siedmiu błogosławieństw przez wszystkich zgromadzonych gości weselnych. Chciano w ten sposób uniknąć ewentualnego zawstydzenia pana młodego, który nie byłby w stanie wyrecytować ich samodzielnie<sup>43</sup>. Głos oblubieńca byłby znakiem dla przyjaciela oblubieńca, iż jego zadanie zostało wykonane. Przyjaciel oblubieńca miałby zatem powód do radości<sup>44</sup>. Tematem wiodącym tychże błogosławieństw, których tekst przytacza Talmud (*b. Ketubbot* 7b-8a), jest radość. W swej końcowej części nawiązują one do proroctwa Jeremiasza (Jer 33,11) mówiącym o radości oblubieńca i oblubienicy. Oto tekst modlitwy błogosławieństw: *Niech będzie błogosławiony ten, który stworzył wszystko dla swojej chwały i Stworzyciel człowieka, który stworzył człowieka na swój obraz. Na obraz swojej formy i przygotował dla niego, z siebie samego budynek na wieki. Bądź błogosławiony, o Panie, Stworzycielu człowieka. Niech niepłodna rozweseli się bardzo i rozraduje, kiedy jej dzieci będą zgromadzone w niej w radości. Bądź błogosławiony, o Panie, który rozweselasz Syjon przez swoje dzieci. Rozraduj nowożeńców, jak rozradowałaś twoje stworzenie w ogrodzie Eden. Bądź błogosławiony, o Panie, który radujesz małżonka i małżonkę. Bądź błogosławiony, o Panie, nasz Królu, Boże wszechświata, który stworzyłeś radość i wesele, małżonka i małżonkę, radowanie się, pieśń, mirt, zachwyty, mi-*

<sup>41</sup> Jako pierwszy takie wyjaśnienie zaproponował J.P. van Kasteren, „Analecta Exegetia: Jo 3,29: *vox sponsi*”, *Revue biblique* 3 (1894) 53-54. Została ona następnie podjęta i rozpowszechniona przez Infante, „Lamico dello sposo”, 13; tenże, „La voce”, 303-308. Za takim wyjaśnieniem opowiada się także G. Zevini, „Gesù, lo sposo della comunità messianica (Gv 3,29)”, *Parola, Spirito e Vita* 13 (1986) 108. Propozycja ta była krytykowana przez E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda* (Biblioteca di cultura religiosa 53; Brescia 1988) 154. Krytyka ta spotkała się z przekonującym odparciem zarzutów w Infante, „La voce”, 305-308.

<sup>42</sup> R. Posner, „Marriage Ceremony [In the Talmud]”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit, et al. 2007) XIII, 565: “There is ample evidence in the Talmud that the wedding ceremony was accompanied by great rejoicing and some times even hilarity.” Według Talmudu (*b. Berakhot* 6b) rozweselenie nowożeńców miało wartość ofiary dziękczynnej.

<sup>43</sup> H. Schneid, *Marriage* (Philadelphia, PA 1973) 32. W okresie talmudycznym błogosławieństwa te wypowiadano w momencie zawarcia małżeństwa (pod *Chuppa*) oraz przed każdym posiłkiem przez siedem kolejnych dni trwania uroczystości weselnych, jeśli do gości weselnych dołączyła osoba („nowa twarz”), która nie była obecna w czasie poprzedniej recytacji. Grupa wymagana do recytacji błogosławieństw musiała się składać z przynajmniej dziesięciu mężczyzn (*minyán*). Jeśli nie można było zebrać takiej liczby, można było odmówić ostatnie błogosławieństwo w obecności trzech mężczyzn. Zob. R. Posner, „The Marriage Benedictions”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit, MI et al. 2007) XIII, 567. Dopiero od XIV wieku po dziś dzień błogosławieństwa te wypowiada rabin, który z urzędu uczestniczy w ceremonii ślubnej.

<sup>44</sup> Infante, „La voce”, 303: „La voce dello sposo costituisce per il suo *shoshbin* il segno che il proprio compito è stato assolto e che quindi può finalmente gioire.”



łość i braterstwo, i pokój, i przyjaźń. Niech szybko, o Panie, Boże nasz, dadzą się słyszeć w miastach Judy i na ulicach Jerozolimy głos radości i głos wesela, głos małżonka i głos małżonki, głos śpiewu nowożeńców z ich Chuppy [= komnaty nowożeńców] i młodych w pieśni, okrzykach radości. Błogosławiony jesteś Ty, o Panie, który radujesz małżonka małżonką<sup>45</sup>.

- (5) Jednym z zadań przyjaciela oblubieńca było oczekiwanie na przybycie pana młodego przy komnacie małżeńskiej, w której czekała panna młoda. Zadanie przyjaciela oblubieńca polegało na niedopuszczeniu do tejże komnaty „fałszywych” oblubieńców. Słyszac głos zwiastujący zbliżającego się oblubieńca, jego przyjaciel okazuje radość<sup>46</sup>.
- (6) Niektórzy autorzy wychodzą od danych rabinackich mówiących o funkcji przyjaciela oblubieńca, jaką było czuwanie w domu pana młodego (przy specjalnie przygotowanej komnacie małżeńskiej, gdzie następowało *consummatio*) i w konsekwencji spekulują, iż miał on nasłuchiwać głosu oblubieńca będącego potwierdzeniem zaistnienia aktu małżeńskiego, a zatem skonsumowania małżeństwa. Źródła talmudyczne podpowiadają, iż pan młody miał wówczas wypowiedzieć słowa modlitwy *Szema*<sup>47</sup>.
- (7) Przyjaciel oblubieńca nasłuchiwał głosu oblubieńca radującego się z faktu odkrycia w akcie małżeńskim dziewictwa oblubienicy. Powodem radości oblubieńca byłoby zatem nie tyle samo współżycie, co dziewictwo oblubienicy<sup>48</sup>.
- (8) J. Jeremias twierdzi, iż zgodnie z ówczesnymi zwyczajami głos pana młodego należy rozumieć jako wezwanie skierowane przez oblubieńca do swego przyjaciela, aby ten zabrał i następnie okazał zgromadzonym gościom weselnym *signum virginitatis*<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Tłumaczenie za S. Daiches – I. Slodki, *Kethuboth (Book I, Folios 2a-28b), The Babylonian Talmud* (red. I. Epstein) (London 1935-1952) *ad loc.*

<sup>46</sup> E.C. Hoskyns – F.N. Davey, *The Fourth Gospel* (London 1940.<sup>2</sup>1947) 229. Pogląd, że družbowie czuwali, aby do komnaty małżeńskiej nie wszedł żaden fałszywy narzeczony przywołuje W. Barclay, *Ewangelia według św. Jana* (Warszawa 1986) I, 196.

<sup>47</sup> A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes*. Wer er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium (Stuttgart 1930) 108 (jako pierwszy zasugerował taką interpretację); Schnackenburg, *John*, 416; J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament* (London 1970) 230; C. Talbert, *Reading John. A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles* (New York, NY 1992) 106; R.A. Whitacre, *John* (The IVP New Testament Commentary 4; Downers Grove, IL – Leicester, U.K.) 97; U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 4; Göttingen 1982) 76.

<sup>48</sup> C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*. Analyse des textes (Études bibliques; Paris 1959) III, 239: “il se tient devant la porte d'où il entend (ἀκούων αὐτοῦ) le cri joyeux du mari ayant constaté l'existence du *signum virginitatis*”; Schnackenburg, *John*, 416; Lupieri, *Giovanni Battista*, 154; Kangarai, *John*, 37 (jako jedna z możliwości).

<sup>49</sup> Jeremias, „ἰύμφη”, 1101. Interpretacja Jeremiasa znalazła wielu naśladowców komentujących ten wers IV Ewangelii. Wśród nich S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teologico (Roma 2008) 178.

- (9) Tekst Janowy czyni aluzję do momentu, w którym przyjaciel oblubieńca słyszy głos pana młodego o poranku, po zakończonej nocy poślubnej. Głos ten jest znakiem, iż pan młody przeżył tę noc. Wyjaśnienie takie nawiązuje do powszechnej tradycji o niekiedy śmiertelnych niebezpieczeństwach nocy poślubnej, w czasie której na oblubieńca czyhają złowrogie demony. Odbicie tej tradycji znajdujemy w Księdze Tobiasza 6–8, gdzie demon Asmodeusz zabija kolejnych siedmiu mężów Sary w czasie nocy poślubnej<sup>50</sup>.

Żadne z powyżej omówionych wyjaśnień nie jest w pełni przekonujące. Brak adekwatnej wiedzy na temat żydowskich zwyczajów ślubnych w czasach Jezusa sprawia, że współcześnie nie jesteśmy w stanie w pełni zweryfikować powyższych interpretacji. M. Tait zauważa, iż wyjaśnienie odwołujące się do dziewictwa i nocy poślubnej jest prawdopodobnie najbardziej przekonujące w kontekście starożytnej kultury, w której dominowali mężczyźni, a sposób mówienia o przekazywaniu życia był bardzo konkretny. Nadto, tekst Janowy wydaje się sugerować zaistnienie zaślubin, a nie moment ich przygotowania<sup>51</sup>. Sporą popularnością wśród egzegetów cieszą się wyjaśnienia odwołujące się do dziewictwa panny młodej. W istocie Talmud stwierdza, że dwaj *שׁוֹבְבֵי* powinni upewnić się, że nie doszło do żadnego oszustwa w powstaniu *signum virginitalis*<sup>52</sup>. Jak się wydaje było to pierwotnym zadaniem dla jakiego powoływano *שׁוֹבְבֵי*<sup>53</sup>. Według jednego z midrasz *שׁוֹבְבֵי* miał przechowywać *signum virginitalis* na wypadek obrony przeciw ewentualnym późniejszym oskarżeniom, że panna młoda nie była dziewicą<sup>54</sup>. Interpretacje odwołujące się do dziewictwa i czy szerzej do *consummatio* napotykają jednak na trudność, jaką jest brak jakiegokolwiek wzmianki w tekstach rabinackich o nasłuchiwanie przez

<sup>50</sup> A. Büchler, "The Induction of the Bride and the Bridegroom into the *חופה* in the First and the Second Centuries in Palestine", *Livre d'hommage à la mémoire du Dr Samuel Poznański (1864-1921)* (Varsovie – Vienne 1927) I, 123-124, note 2; J. Varghese, *The Imagery of Love in the Gospel of John* (Analecta Biblica 177; Rome 2009) 109.

<sup>51</sup> Tait, "The Voice", 49. Tait zwraca również uwagę na Janowe stwierdzenie, iż oblubieniec *μα* (*εχ*) *oblubienicę* (3,29). W jego mniemaniu może ono posiadać konotacje seksualne, oznaczając dokonanie aktu małżeńskiego. Krytykę poglądu, iż wyrażenie *mieć oblubienicę* posiada seksualne konotacje, przedstawił Infante, „La voce”, 303-308. C. Spicq (*Agapè*, 238, przypis 1) twierdzi, że wyrażenie to ma charakter jurydyczny i kładzie nacisk na prawo własności przysługujące oblubieńcowi. Bardzo możliwe jednak, że wyrażenie to jest jedynie charakterystyczną cechą stylu Janowego (zob. 14,21; 1 J 3,3; 5,12). Wówczas odcień jurydyczny byłby tutaj nieobecny. Zob. Bultmann, *John*, 173, przypis 7.

<sup>52</sup> *b. Ketubbot* 12a. Por. także *t. Ketubbot* 1,4.

<sup>53</sup> R. Posner, „Marriage Ceremony [In the Talmud]”, *Encyclopaedia Judaica. Second Edition* (red. F. Skolnik) (Detroit, et al. 2007) XIII, 566.

<sup>54</sup> *BemR* 18,12 (Wilna 75a); *Tan Korah* 8 (275a); *TanB Korah* 22 (46b). W innym midraszu przyjaciel oblubienicy, którą chciał poślubić król, poświadcza na korzyść oblubienicy: *Tan Vaethanan* 1 (311a); *TanB Vaethanan* 2 (5a). Za K. Wengst, *Das Johannesevangelium. I. Kapitel 1-10* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4; Stuttgart 2004) 155.



przyjaciela oblubieńca głosu pana młodego w powyższych kontekstach<sup>55</sup>. Wszystkie powyższe wyjaśnienia bazują zatem na domniemaniu. Należy także podkreślić, iż w kontekście J 3,29 dziewictwo oblubienicy nie odgrywa żadnej istotnej roli<sup>56</sup>. W świetle teologii Janowej bardziej właściwym byłoby wskazanie samego faktu skonsumowania małżeństwa: oto spotkanie Oblubieńca i oblubienicy jest równoznaczne z daniem życia, która oznacza tutaj życie wieczne uzyskiwanie dzięki wierze ucznia (oblubienicy) w Jezusa (Oblubieńca)<sup>57</sup>.

## 5. GŁOS DAJĄCY RADOŚĆ PRZYJACIELOWI OBLUBIEŃCA W ŚWIELE STAREGO TESTAMENTU

W przekonaniu autora Ewangelii Janowej Jezus jest nie tylko Mesjaszem, ale i Bogiem (J 1,1,18; 10,30; 14,9; 20,28)<sup>58</sup>. Identyfikacja Jezusa z oblubieńcem nie jest zatem zaskoczeniem dla czytelnika IV Ewangelii doskonale obeznanego ze Starym Testamentem, gdzie metafora małżeństwa wyraża związek YHWH, Boga Izraela, ze swoim ludem, Izraelem. Jeśli Jezus jest Bogiem, to jest także Oblubieńcem Izraela. Początków tej metafory należy prawdopodobnie szukać u Ozeasza (Oz 1,2-9; 2,4-25). Pojawia się ona także u Jeremiasza (Jr 2,2; 11,15), Ezechiela (Ez 16,8-23; 23,4) i Izajasza (Iz 54,4-8; 62,5). Zaślubiny Boga z Izraelem interpretowane są jako moment wyjścia Izraelitów z Egiptu (Jr 2,2). Z czasem jednak zaczęto oczekiwać zaślubin większych niż te dokonane w czasie Wyjścia. Miały one nastąpić w czasach eschatologicznych, łącząc na wieki Boga (Oblubieńca) i jego lud (Oblubienicę).

---

<sup>55</sup> Komentatorzy idący za powyższymi interpretacjami odwołują się do tekstu *Tosefty Ketubbot* 1,4 (261), przytaczanego przez Strack – Billerbeck, *Kommentar*, I, 45-46. Tekst ten jednak nie mówi o przyjacielu oblubieńca nasłuchującym głosu pana młodego w żadnym z powyżej wymienionych celów. Por. Infante, "Lamico dello sposo", 13; tenże, "La voce", 303 i 308.

<sup>56</sup> M. Zimmermann – R. Zimmermann, "Der Freund des Bräutigams (Joh 3,29): Deflorations- oder Christuszeuge?", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 90 (1999) 125.

<sup>57</sup> Por. Whitacre, *John*, 97: "This image fits the present context, for as the shout of the bridegroom signifies the new family is off and running, so Jesus' activity indicates his ministry has begun successfully."

<sup>58</sup> G. Reim, „Jesus as God in the Fourth Gospel: The Old Testament Background”, *New Testament Studies* 30 (1984) 158-160; R.E. Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (Mahwah, NJ 1994) 171-195.

Stary Testament nigdy jednak nie identyfikuje eschatologicznego Oblubieńca z Mesjaszem, czyni to dopiero NT<sup>59</sup> oraz późny judaizm<sup>60</sup>.

Starotestamentowy Oblubieniec jest tym, który się raduje (Iz 62,5). Z jego osobą związana jest także obietnica uczty weselnej w czasach ostatecznych, która jest metaforą radości i obfitości doświadczanej w czasach Mesjasza, w myśl żydowskiej hermeneutycznej zasady, iż wszystko co odnosi się do czasów ostatecznych odnosi się do czasów mesjańskich<sup>61</sup>. Nowy Testament mówi wprost o uczcie mesjańskiej (Łk 22,28-30; Ap 19,9)<sup>62</sup>. W Ewangeliach synoptycznych, przybycie Oblubieńca połączone jest z rozpoczęciem uczty weselnej, która zawsze kojarzy się z radością (Mt 25,1-13). W obecności Jezusa, Mesjasza i Oblubieńca można się tylko radować<sup>63</sup>.

Stary Testament nie mówi jednak nic o radości przyjaciela oblubieńca. Ponieważ nie do końca wiadomo, dlaczego przyjaciel oblubieńca miały się cieszyć na głos oblubieńca, można za J. McWhirter próbować spojrzeć na wzmiankę o głosie oblubieńca w J 3,29 jako na pewną niekonsekwencję logiczną narracji Janowej domagającą się wyjaśnienia poprzez aluzję intertekstualną<sup>64</sup>. Uprzywilejowanym

<sup>59</sup> Zob. Mk 2,19-20; J 2,1-12; 3,29; 2 Kor 11,2; Ef 5,22-33; Ap 19,7; 21,2,9; 22,17. O rozwoju ewangelicznej tradycji mówiącej o Jezusie jako mesjańskim Oblubieńcu zob. É. Trocmé, „Jean 3,29 et le thème de l'époux dans la tradition pré-évangélique”, *Revue des sciences religieuses* 69 (1995) 13-18.

<sup>60</sup> *Pesiq. R.* 149a (37,2). J. Gnilka, „'Bräutigam' – spätjüdisches Messiasprädikat?”, *Trierer theologische Zeitschrift* 69 (1960) 298-301. W okresie judaizmu rabinicznego wierzono, że czas obecny jest czasem narzeczeństwa, natomiast czas przyjścia Mesjasza będzie momentem zawarcia małżeństwa pomiędzy Bogiem i Izraelem. Zob. *Rabba* 15,30 do Wj 15,2. W późnym judaizmie wierzono także, iż momentem zawarcia małżeństwa będzie moment wejścia do nowej Ziemi Obiecanej. Zob. *Rabba* do Wj 20,8.

<sup>61</sup> Jeśli w uczcie uczestniczy Bóg mówimy o uczcie eschatologicznej, jeśli jej gospodarzem jest Mesjasz mówimy o uczcie mesjańskiej. Temat uczty eschatologicznej obecny jest w Iz 25,6-8; 49,9-12; 55; 65,13-16; Ez 34,17-30; So 3,8-13; Za 9,9-17; 4Q521 (4Q Apokalipsa Mesjańska) 2, ii 5-13; *Pirke Aboth* 3,20; 4,21. Uczta mesjańska natomiast wspomniana jest w 1 *Henoch* 62,12-16; 2 *Baruch* 29,1-8; 5 *Ezra* (=2 *Ezdrasz*) 2:33-41; *Testament Izaaka* 8,5-7; b. *Sanh.* 96-99; por. 1Q28a (1QSa) 2,11-21. Zob. J. Priest, „A Note on the Messianic Banquet”, *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (red. J.H. Charlesworth) (Minneapolis, MI 1992) 222-238.

<sup>62</sup> Także teksty odnoszące się do Ostatniej Wieczerzy nawiązują do eschatologicznej uczty mesjańskiej (Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,15-18; zob. także 1 Kor 11,23-26). Do uczty eschatologicznej nawiązują także Mt 8,11-12 (= Łk 13,28-30); 22,1-10 (= Łk 14,15-24), opisy cudownego rozmnożenia chleba i ryb (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mk 6,20-44; 8,1-10; Łk 9,10-17; J 6,5-14), posiłki Zmartwychwstałego ze swymi uczniami (Łk 24,28-43; J 21,9-14).

<sup>63</sup> Czy goście weselni mogą się smucić, dopóki pan młody jest z nimi? (Mt 9,15); Czy goście weselni mogą pościć dopóki pan młody jest z nimi? (Mk 2,19); Czy możecie nakłonić gości weselnych do postu, dopóki pan młody jest z nimi? (Łk 5,34).

<sup>64</sup> J. McWhirter, *The Bridegroom Messiah and the People of God* (SNTSMS 138; Cambridge 2006). Autorka (*ibid.*, 50) pyta: „Why does John mention 'the bridegroom's voice' when the passage never indicates that Jesus is speaking?” oraz (*ibid.*, 55) „the phrase 'the bridegroom's voice' is somewhat dissonant, as John 3:22-30 never mentions that Jesus is speaking or that John the Baptist

tekstem, do którego IV Ewangelia czyni aluzje, jest Stary Testament. Praktycznie większość komentatorów Ewangelii Janowej widzi w J 3,29 odniesienie do starotestamentowej metafory małżeńskiej opisującej relację Boga do Izraela (czy też Jeruzolimy)<sup>65</sup>. Jednakże teksty dwóch ksiąg, a mianowicie Pieśni nad Pieśniami oraz prorocstwo Jeremiasza, dostarczają najwięcej paralel z tekstem Janowym, zwłaszcza do tematu głosu.

W Pieśni nad Pieśniami mówi się o głosie (φωνή) oblubieńca (Pnp 2,8; 5,2; 8,13) i oblubienicy (2,14). Niektórzy komentatorzy twierdzą, iż ewangelista nawiązuje do dwóch tekstów, a mianowicie Pnp 2,8-14 i 5,2-6, opisujących radosną odpowiedź oblubienicy na głos oblubieńca<sup>66</sup>. Paralela nie jest jednak do końca przekonująca. Co prawda bazuje ona na tej samej terminologii (*głos* - φωνή oraz *oblubienica* - νύμφη – Pnp 5,1), jednak w Pnp mowa jest o głosie oblubieńca słyszonym przez oblubienicę, tymczasem tekst Ewangelii mówi o słyszeniu tego głosu przez Jana, który nie jest identyfikowany jako oblubienica, ale jako przyjaciel oblubieńca<sup>67</sup>. Mimo, że Jan, jako wierzący w Jezusa, jest częścią wspólnoty wierzących, a zatem Oblubienicy, ewangelista nadaje mu szczególną rolę przyjaciela oblubieńca. Nieco bliższym tekstowi J 3,29 jest Pnp 8,13 LXX: ὁ καθήμενος ἐν κήποις ἑταῖροι προσέχοντες τῇ φωνῇ σου ἀκούτισόν με (*Który siedzisz w ogrodach, druhowie nasłuchujący twojego głosu, spraw bym usłyszała*). Tekst masorecki identyfikuje osobę siedzącą w ogrodzie jako oblubienicę (występuje tutaj imiesłów rodzaju żeńskiego). Tekst grecki stanowi lepszą paralelę z narracją Janową, gdyż osoba siedząca w ogrodzie jest mężczyzną, a zatem druhem (ἑταῖρος) nasłuchującym głosu mężczyzny-oblubieńca byłby Jan Chrzciciel. Paralela miałaby zatem identyfikować Jezusa z oblubieńcem siedzącym w ogrodzie, a Jana Chrzciciela z druhem-przyjacielem oblubieńca słuchającym głosu oblubieńca<sup>68</sup>. Użycie wyrażenia *ogrody* w Pnp 8,13 podkreśla kontekst oblubińczy tego tekstu, gdyż słowo *ogród* w metaforze Pnp oznacza miłość<sup>69</sup>, a ponadto hebrajski termin יָד תְּלַמְּךָ tłumaczony jest na aramejski przez słowo יָד, które jest technicznym terminem

---

is listening to him.” W odróżnieniu do ewangelii synoptycznych, w narracji IV Ewangelii Jezus nigdy nie mówi w obecności Jana Chrzciciela.

<sup>65</sup> Butlmann (*John*, 173, przypis 11) neguje istnienie jakiegokolwiek nawiązania do ST w J 3,29.

<sup>66</sup> M. Cambe, „L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament”, *Revue thomiste* 62 (1962) 13.

<sup>67</sup> McWhirter, *Bridegroom*, 52.

<sup>68</sup> P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques*. Commentaire philologique et exégétique (Paris 1909) 331-332; J. Winandy, „Le Cantique des Cantiques et le Nouveau Testament”, *Revue biblique* 71 (1964) 167; Cambe, „L'influence”, 15: „En tous cas, semble insinuer Jo. III,29, « l'ami de l'Epoux » (*ho philos tou nymphiou*) reprend le rôle des « compagnons » (*etairoi*) dont parle la finale du Cantique. Jean-Baptiste voit se réaliser à son bénéfice l'appel adresse à l'Epoux en Cant. VIII,13 (LXX) : il entend la voix du Messie et goute la joie parfaite.”

<sup>69</sup> G. Barbiero, *Cantico dei cantici*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici. Primo Testamento 24; Milano 2004) 406.

na oznaczenie *komnaty małżeńskiej*<sup>70</sup>. Dla J. Varghese termin *głos* w Pnp 8,13 nawiązuje do Pnp 1,4, gdzie radość i wesele charakteryzują celebrację weselną. Co prawda, w Pnp 1,4 nie ma użytego słowa *głos* jednak istnienie tego głosu jest tam zakładane<sup>71</sup>. Wydaje się, iż Wulgata tłumacząc termin תְּרַחֵם / ἑταῖροι (*towarzysze*) w Pnp 8,13 przez *amici* (*przyjaciele*) czyni świadomą aluzję do J 3,29<sup>72</sup>. Nawiązanie intertekstualne narracji ewangelicznej do Pnp 8,13 jest jednak mało prawdopodobne. Po pierwsze, realne związki leksykalne ograniczają się jedynie do terminów φωνή oraz ἀκούω<sup>73</sup>. Po drugie, temat radości nie jest wzmiankowany wprost w tekście Pnp 8,13, podczas gdy narracja Janowa przywołuje obraz małżeński nie dla identyfikacji postaci jako małżonków i przyjaciela małżonka, ale dla opisanego radości<sup>74</sup>.

Głos oblubienica i oblubienicy jest charakterystycznym motywem dla Księgi Jeremiasza. Syntagma *głos oblubienica* (φωνή + νύμφος) wyraża klęskę, gdy nie słyhać już tego głosu (Jr 7,34; 16,9; 25,10 oraz Ba 2,23) lub pocieszenie i zbawienie, gdy ten głos słyhać (Jr 40,11 LXX [33,11 MT]). Co istotne, w NT motyw ten wykorzystany jest identycznie, czyli zarówno w sensie negatywnym w opisie zagłady wielkiego Babilonu (Ap 18,22-23; por. Ba 2,23), jak i pozytywnym w opisie radości mesjańskiej Jana Chrzciciela (J 3,29)<sup>75</sup>. Prócz występowania zarówno w tekście Janowym (J 3,29), jak i w tekście Jeremiaszowym (Jr 7,34; 16,9; 25,10; 40,11 LXX; por. Ba 2,23) tej samej syntagmy *głos oblubienica* (φωνή + νύμφος), nie bez znaczenia jest także obecność terminu *oblubienica* (νύμφη) zarówno w Jeremiaszu (Jr 7,34; 16,9; 25,10; 40,11 LXX; por. Ba 2,23), jak i w J 3,29. Głos oblubienica w tekstach Jeremiaszowych i Księdze Barucha rozumiany jest jako synonim Bożej łaskawości, znak zbawczej interwencji Boga. Co istotne, tekst Jr 40,11 LXX [33,11 MT] odnosi zbawczą interwencję Boga do czasów mesjańskich, gdy nadejście oczekiwany potomek Dawida (Jr 33,15.17 MT). Wydaje się, iż ewangelista mógł zapożyczyć ten właśnie Jeremiaszowy obraz, gdyż Jezus identyfikowany jest w IV Ewangelii jako Mesjasz. Czytając J 3,29 w świetle Jr 40,10-11 LXX, Jan Chrzciciel nazywający Jezusa Oblubieńcem nazywa Go

<sup>70</sup> M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat-Gan – Baltimore, MA 2002) 133; S.C. Horine, *Interpretive Images in the Song of Songs. From Wedding Chariots to Bridal Chambers* (Studies in Humanities. Literature-Politics-Society 55; New York, NY 2001) 97-99.

<sup>71</sup> Varghese, *Imagery*, 108.

<sup>72</sup> Tak sugeruje Barbiero, *Cantico*, 407.

<sup>73</sup> Jednakże podmiotem czasownika ἀκούω w J 3,29 jest przyjaciel oblubienica, natomiast w Pnp 8,13 jest nim oblubienica. W istocie tekst LXX używa czasownika ἀκουτίζω, który jest pochodny od ἀκούω, ale nie jest tożsamy.

<sup>74</sup> McWhirter, *Bridegroom*, 52-53. Alonso Schökel *I nomi dell'amore*, 36, stwierdza, iż J nie korzystał bezpośrednio z Pnp, choć oba teksty czerpały z jednego źródła, jakim jest powszechne i głębokie doświadczenie ludzkiej miłości.

<sup>75</sup> Infante, „La voce”, 308.

w istocie Mesjaszem, synem Dawida<sup>76</sup>. O wyjątkowej roli Jr 40,10-11 LXX, jako tła dla J 3,29, świadczy także fakt, iż w obu tych tekstach mowa jest o obecności małżeńskiej pary, podczas gdy pozostałe powyższe teksty Jeremiaszowe mówią o jej nieobecności. J. McWhirter zwraca także uwagę na wzmiankowanie Judei w tekście Jeremiasza (rzeczownik Ἰουδαῖος – Jr 7,34 i 40,10 LXX) i Ewangelii (przymiotnik Ἰουδαῖον – J 3,22); wszystkie trzy teksty mówią zatem o obecności oblubienicy w regionie bliskim Jerozolimie. Nadto McWhirter podkreśla, iż Jr 40,10 LXX oraz J 3,29 stosują ten sam czasownik ἀκούω (*słyszeć*) oraz oba teksty odwołują się wprost do radości (φωνή εὐφροσύνης καὶ φωνή χαρμοσύνης – Jr 40,11 LXX; χαρῆ χαίρει – J 3,29)<sup>77</sup>. Alonso Schökel zwraca uwagę na jeszcze jeden możliwy paralelizm, a mianowicie występowanie obrazu *wzrastania i zmniejszania* w bezpośrednich kontekstach obu tekstów. Jeremiasz w swej *Księdze Pocieszenia* (Jr 30–33), w której występuje motyw głosu oblubieńca (Jr 40,11 LXX [33,11 MT]), stwierdza: *Rozlegną się stamtąd hymny pochwalne i głosy pełne radości. Pomnożą ich (רבה) i nie zmniejszą się* (Jr 30,19 MT). Ewangelia tymczasem przytacza słowa Jana Chrzciciela: *Trzeba, by On wzrastał (αὐξάνω), a ja żebym się umniejszał* (J 3,30), które są echem rozkazu *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się* (רבה / αὐξάνω) (Rdz 1,28). W kontekście Ewangelii Janowej, słowa Jana Chrzciciela z J 3,30 oznaczają powiększanie się liczby wyznawców (potomstwa) Jezusa, przy jednoczesnym zmniejszaniu się liczby naśladowców (potomstwa) Chrzciciela<sup>78</sup>.

Próby poszukiwania bezpośredniej aluzji do innych tekstów Starego Testamentu nie są przekonujące<sup>79</sup>. Reasumując powyższe propozycje, niezwykle mocny teologiczny kontekst prorocstwa Jeremiasza sugeruje, że wyrażenie *głos oblubieńca* mogło być rodzajem przysłowiowego zawołania odnoszącego się do czasów zbawienia. Samo wyrażenie *głos oblubieńca*, jak chcą niektórzy komentatorzy, mogło zatem funkcjonować jako zawołanie oznaczające interwencję zbawczą<sup>80</sup>. Interpretacja taka znajduje swoje potwierdzenie w źródłach żydowskich, które używają

<sup>76</sup> J. Mateos – J. Barreto, *El Evangelio de Juan*. Análisis lingüístico y comentario exegético (Lectura del Nuevo Testamento 4; Madrid 1979.<sup>2</sup>1982) 200; Alonso Schökel *I nomi dell'amore*, 35; tenże, „Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento”, 549.

<sup>77</sup> McWhirter, *Bridegroom*, 55-56.

<sup>78</sup> Zob. Alonso Schökel, „Simboli matrimoniali nel Nuovo Testamento”, 554.

<sup>79</sup> Alonso Schökel (*I nomi dell'amore*, 42) wskazuje na Izajasza Iz 61,10–62,9 oraz na Iz 65,16–25, jako teksty mogące pomóc w zrozumieniu przesłania J 3,29. Pierwszy tekst wzmiankuje radość oblubieńca i oblubienicy, która jest znakiem czasu zbawienia (Iz 61,10). Radość Boga z relacji z Izraelem przyrównana jest do radości oblubieńca z powodu oblubienicy (Iz 62,5). Drugi tekst mówi o radości jako synonimie zbawienia, którym Bóg obdarza swój lud (Iz 65,18-19). W powyższych tekstach Izajaszowych nie występuje jednak motyw głosu, co sprawia, iż tekst J 3,29 nie może być widziany jako bezpośrednia aluzja do wspomnianych prorocत्व Izajaszowych. Podobnie, przywoływane czasem przez komentatorów odwołania do Ozeasa 1–3 nie wyjaśniają w żaden znaczący sposób tekstu Janowego. W istocie motyw głosu oblubieńca jest tam nieobecny.

<sup>80</sup> Zimmermann – Zimmermann, „Der Freund”, 127; Theobald, *Johannes*, 287.

tego wyrażenia w takim właśnie kontekście<sup>81</sup>, oraz w samym *Corpus Johanneum*, a mianowicie w Ap 18,23. W kontekście J 3,29, użycie przez Jana Chrzciciela tego wyrażenia oznaczałoby radość z faktu pojawienia się Oblubieńca oznaczającego nadejście zbawienia<sup>82</sup>. Interpretacja ta również znajduje swoje potwierdzenie w samym tekście IV Ewangelii, gdzie słuchanie słowa czy też głosu Jezusa definiuje prawdziwego ucznia Jezusa<sup>83</sup>.

## 6. GŁOS DAJĄCY RADOŚĆ PRZYJACIELOWI OBLUBIEŃCA W KONTEKŚCIE IV EWANGELII

Kolejną możliwą próbą naświetlenia związku pomiędzy motywem *stania i słyszenia głosu*, a radością słuchającego w przypowieści w J 3,29 jest przebadanie użycia terminu φωνή (*głos*) w IV Ewangelii. Okazuje się, że jednym ze znaczeń rzeczownika φωνή jest *doniesienie, relacja, wiadomość, sława*<sup>84</sup>. Odnajdujemy je w Rdz 45,16 LXX, gdzie φωνή opisuje wiadomość o przybyciu braci Józefa docierającą do domu faraona. Kontekst J 3,29 odpowiada takiej semantyce, gdyż Jan Chrzciciel otrzymuje wiadomość (φωνή) od swych uczniów o działalności Jezusa (J 3,26). Ewangelista stwierdza, że przyjaciel oblubieńca raduje się na wiadomość o oblubieńcu<sup>85</sup>.

Inne znaczenie φωνή, które może być obecne w J 3,29, to *uroczysta deklaracja*<sup>86</sup>. Jan Chrzciciel mówiłby zatem, że przyjaciel oblubieńca raduje się ze względu na deklarację czy też proklamację oblubieńca<sup>87</sup>. Byłaby to deklaracja dokonana przez oblubieńca (*genetivus subiectivus*), a zatem Jan radowałby się z nauczania

<sup>81</sup> Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, 6,300-306; b. *Ketubbot* 7b; b. *Berakhot* 6b.

<sup>82</sup> Fakt, iż w J 3,29 występuje jedynie wyrażenie *głos oblubieńca*, bez odniesienia do głosu oblubienicy, nie ma istotnego znaczenia. Jest to wynikiem adaptacji metafory do rzeczywistej sytuacji opisywanej przez Ewangelistę, w której istotą jest opisanie relacji pomiędzy wyłącznie oblubieńcem (Jezusem) i przyjacielem oblubieńca (Janem).

<sup>83</sup> Reinhartz, „The Bride in John 3.29”, 239: “Hearing Jesus or his voice is a typically Johannine way of describing those who believe Jesus to be Messiah and Son of God.” Por. Zumstein, *Jean*, 133, przypis 42.

<sup>84</sup> H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones – R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1843.<sup>9</sup>1940.[1968.1994]) 1968 (*sub voce* φωνή IV: “report”, “rumour”, “message”).

<sup>85</sup> Tait, “The Voice”, 49: „the friend of the Bridegroom... rejoices *at the report (or fame) of the Bridegroom.*”

<sup>86</sup> W. Bauer – F. W. Danker – W. F. Arndt – F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London <sup>3</sup>2000) *sub voce* φωνή (2c). W takim znaczeniu termin φωνή występuje m.in. w 2 P 1,17.18 oraz grece klasycznej.

<sup>87</sup> Tait, “The Voice”, 50: “the friend of the Bridegroom rejoices *because of the declaration/proclamation of the Bridegroom.*”



Jezusa lub proklamowania przez Jezusa prawdy o swej własnej tożsamości (samo-objawienia się Jezusa). Takie wyjaśnienie napotyka jednak na trudność, gdyż Jezus nie naucza publicznie w J 1–4. Z drugiej strony nie można wykluczyć takiego rozumienia, gdyż w poprzedzającej narracji (3,2) Jezus nazywany jest *nauczycielem* (ῥαββί, διδάσκαλος) czyniącym *znaki*, które są publicznie znane (por. 2,11.23). Jednocześnie Jezus proklamuje *słowem* swoją tożsamość uczniom (J 1,51), Żydom (J 2,19) oraz Nikodemowi (J 3,13.13-18).

Szukając argumentów za przyjęciem semantyki terminu φωνή w sensie deklaracji można odczytać wyrażenie τὴν φωνὴν τοῦ υιοῦ jako *genetivus obiectivus*: Jan Chrzciciel raduje się ze względu na deklarację o oblubieńcu. W sposób najbardziej naturalny, autorami tejsze deklaracji byłiby uczniowie Jana Chrzciciela, którzy informują o wielkiej popularności jaką cieszy się Jezus (J 3,26). Popularność ta, wyrażająca się w gromadzeniu się *wszystkich* wokół Jezusa, jest dla Jana prostą konsekwencją mesjańskiej godności Jezusa. Jan, akceptujący taką godność Jezusa, może zareagować jedynie radością.

Według M. Taita autorem deklaracji o Jezusie jest sam Jan Chrzciciel, który świadczy o prawdziwej tożsamości Jezusa jako Baranka Bożego (J 1,29.36) i Syna Bożego (J 1,34). W J 3,28 Jan stwierdza *Ja nie jestem Mesjaszem*, by w J 3,29 wyznać, że Oblubieńcem, czyli Mesjaszem, jest Jezus<sup>88</sup>. Jan Chrzciciel miałby się zatem cieszyć z tego, że proklamuje prawdziwą tożsamość Jezusa.

M. Tait dostrzegł jeszcze jedną możliwość interpretacyjną, a mianowicie autorem deklaracji jest sam Ojciec. Deklaracja o oblubieńcu ze strony Ojca miałyby miejsce w czasie chrztu Jezusa. Choć samo wydarzenie nie jest opisane na kartach IV Ewangelii, aluzja doń miałyby występować w słowach samego Jana: *Ten, który mnie posłał, abym chrzczył wodą, powiedział do mnie: Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym* (J 1,33). Jan słyszałby zatem deklarację Ojca odnoszącą się do misji Syna<sup>89</sup>.

Powyższe propozycje interpretujące wyrażenie *głos oblubieńca* jako *wiadomość o oblubieńcu* czy też *deklarację o Jezusie (genetivus obiectivus)* nie są jednak przekonujące. Wcześniejszy tekst wyraźnie sugeruje, iż Jan słyszy głos Jezusa, a nie głos o Jezusie: ὁ ἐστὶν κὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ - *który stoi i słucha go* (J 3,29). Zaimek osobowy αὐτοῦ występując w dopełniaczu odnosi się do Jezusa, jako do osoby mówiącej, którą się słyszy. Z gramatycznego punktu widzenia nie jest możliwym, aby zaimek αὐτοῦ w dopełniaczu miał opisywać osobę o której można

<sup>88</sup> Tait, "The Voice", 50.

<sup>89</sup> TAIT, "The Voice", 50-51. Powiązanie terminu φωνή z osobą Ojca występuje w J 5,37, gdy Jezus stwierdza, iż jego interlokutorzy (zdefiniowani jako Żydzi w J 5,16.18) nigdy nie słyszeli głosu Ojca, a przez to nie znają prawdziwej tożsamości Jezusa. Co ciekawe, kontekst tej wypowiedzi wspomina osobę i świadectwo Jana Chrzciciela, który zna prawdziwą tożsamość Jezusa (J 5,33-36). Tekst implikuje, że Jan słyszał głos Ojca i był przekazicielem świadectwa Ojca, czyli głosu Ojca. W istocie, głos (φωνή) Ojca występuje także w J 12,28, jako świadectwo skierowane do zgromadzonych tam Żydów o jedności Ojca z Synem (J 12,30). A zatem, w ujęciu IV Ewangelii, ludzie (nawet wrocy Jezusowi) mogą usłyszeć głos Ojca, tak samo jak mógł go usłyszeć Jan Chrzciciel (J 1,33).



usłyszeć (winna ona wówczas wystąpić w bierniku)<sup>90</sup>. Przyjmując nawet pewną ambiwalencję, a zatem częstą u Jana zamierzoną dwuznaczność w której głos *oblubieńca* były rozumiany zarówno jako *wiadomość o Jezusie* i jako *wiadomość Jezusa*, bardziej naturalnym jest rozumienie całego wyrażenia w świetle *genetivus subiectivus*: Jan, słysząc Jezusa, cieszy się z głosu Jezusa. Fakt, iż Jan nie słyszy tego głosu bezpośrednio, każe interpretować całą wypowiedź Jana jako przypowieść.

Warto jednak zwrócić baczniejszą uwagę na występowanie terminu φωνή w samej IV Ewangelii. Rzeczownik ten opisuje głos Jezusa jako pasterza owiec<sup>91</sup>, króla<sup>92</sup>, Syna Bożego<sup>93</sup> oraz Syna Człowieczego<sup>94</sup>. M. Tait sugeruje, że termin φωνή może być aluzją do roli, jaką miał głos Boga w Starym Testamencie. Wówczas termin ten zastosowany do Jezusa miałby wskazać na boską tożsamość Jezusa<sup>95</sup>. Potwierdzeniem tej intuicji może być schemat zapowiedź – wypełnienie znajdujący się w IV Ewangelii. Otóż, zapowiedź usłyszenia głosu Syna Bożego i Syna Człowieczego z J 5,25.28 spełnia się w przypadku wskrzeszenia Łazarza, który wychodzi z grobu na głos Jezusa (J 11,43). Czytelnik Ewangelii dzięki temu wydarzeniu identyfikuje Jezusa jako prawdziwego Syna Bożego i Syna Człowieczego.

Termin φωνή w Ewangelii Janowej nie jest jednak powiązany jedynie z Jezusem (J 3,29; 5,25.28; 10,3.4.16.27;<sup>96</sup> 11,43; 18,37), gdyż obok wiatru (symbolizującego Ducha w J 3,8), określa on także głos Ojca (J 5,37; 12,28.30) oraz definiuje osobę Jana Chrzciciela (J 1,23). Głos Ojca w istocie należałoby rozumieć jako świadectwo Ojca na rzecz Syna, wskazujące na prawdziwą tożsamość Jezusa jako Syna Bożego posłanego przez Ojca. W przypadku Jana Chrzciciela, głos winien być rozumiany jako definicja misji (a zatem tożsamości) Jana, jaką jest przekazywanie głosu (orędzia) Ojca (J 1,33). Sam fakt, iż Jan określa siebie jako głos (J 1,23), wskazuje na właściwą semantykę tego terminu, który należałoby rozumieć

<sup>90</sup> P. Danove, "A Comparison of the Usage of ἀκούω and ἀκούω-Compounds in the Septuagint and New Testament", *Filologia Neotestamentaria* 14 (2001) 77-78: „that of or about which one hears is in the accusative”; „the person speaking appears in the genitive.” Por. F. Blass – A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago, IL – London 1961) §173,1; M. Zerwick, *Biblical Greek* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 114; Roma 1963) §69: „the genitive is used of the person speaking, and the accusative of the thing (or person) of which one hears.”

<sup>91</sup> *Mam także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te muszę przyprowadzić i będą słuchać głosu mego i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz* (J 10,16); *Moje owce słuchają mego głosu, a Ja znam je. Idą one za Mną* (J 10,27).

<sup>92</sup> *Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mego głosu* (J 18,37).

<sup>93</sup> *Umarli usłyszą głos Syna Bożego* (J 5,25).

<sup>94</sup> *Którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego* (J 5,27-28).

<sup>95</sup> Głos ten miałby być aluzją do głosu Boga słyszanego przez Adama i Ewę w Edenie (Rdz 3,8), głosu teofanii Boga na Synaju (Pwt 4,12), głosu uosobionej Mądrości, która krzyczy na ulicach i placach (Prz 1,20; 8,1). Zob. Tait, "The Voice", 51.

<sup>96</sup> Na zasadzie kontrastu z dobrze znanym głosem dobrego pasterza (J 10,3.4.16.27), występuje także głos obcych (J 10,5).

jako informację pochodzącą od Ojca o zbawczej misji Syna. W przypadku głosu Jezusa, głos ten jest tożsamy z głosem Ojca, gdyż Jezus i Ojciec są jedno. Kto widzi Jezusa, widzi Ojca, a zatem kto słyszy głos Jezusa, słyszy głos Ojca (J 3,34). Jezus stwierdza: *Nie mówiłem sam od siebie, ale Ten, który mnie posłał, Ojciec, On mi nakazał, co mam powiedzieć i co mówić* (J 12,49) oraz *Słów tych, które wam mówię, nie mówię od siebie, ale Ojciec, który trwa we mnie, On czyni te dzieła* (J 14,10). W każdym przypadku zatem, bez względu na to, czy jest to głos Ojca, Syna, czy Jana Chrzciciela, termin ten określa informację zbawczą, świadectwo Ojca o zbawieniu w Synu<sup>97</sup>.

M. Tait zaproponował jeszcze jedno, bardzo oryginalne rozumienie wyrażenia *głos oblubieńca* w J 3,29. Otóż, wyrażenie to miałoby opisywać samego Jana Chrzciciela, to on jest głosem oblubieńca<sup>98</sup>. Jednym z argumentów prowadzących do takiego wniosku jest paralelna struktura dwóch tekstów mówiących o Janie Chrzcicielu w IV Ewangelii, a mianowicie J 1,19-34 oraz J 3,22-30:<sup>99</sup>

- (a) J 1,19-21: Jan Chrzciciel nie jest Mesjaszem, Eliaszem i prorokiem.  
J 3,28: Jan Chrzciciel nie jest Mesjaszem.
- (b) J 1,30: Jan Chrzciciel przygotowuje przyjście idącego po nim.  
J 3,28: Jan jest posłany przed Nim.
- (c) J 1,30: Przychodzący po Janie Chrzcicielu jest większy od niego.  
J 3,30: On musi wzrastać, Jan musi się umniejszać.
- (d) J 1,31: Rolą Jana Chrzciciela jest objawienie Go Izraelowi.  
J 3,29: Jan Chrzciciel jest przyjacielem oblubieńca aranżującym małżeństwo oblubieńca z oblubienicą.

M. Tait zauważa jeszcze jedną paralelę, którą tworzą pierwsze i drugie wystąpienie terminu  $\phi\omega\nu\eta$  w IV Ewangelii:<sup>100</sup>

- J 1,23: Jan Chrzciciel jest *głosem* wołającym na pustyni.
- J 3,28: Jan Chrzciciel słyszy *głos* oblubieńca.

<sup>97</sup> F.D. Bruner, *The Gospel of John. A Commentary* (Grand Rapids, MI – Cambridge, U.K. 2012) 220: „In access to the Church’s canonical Scriptures we have access to the very Voice of the Bridegroom Messiah, who is the Voice of God himself (cf. John 1:18; 3:34; and 6:63b).” Szczegółowym studium na temat roli głosu Jezusa jest praca B. Urbanek, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana* (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 50; Katowice 2009).

<sup>98</sup> Tait, “The Voice”, 52-53.

<sup>99</sup> Zob. Brown, *John*, 154. Paralelizm obu tekstów został dostrzeżony już przez J. Wellhausena i M. Goguela.

<sup>100</sup> Tait, “The Voice”, 52. Prócz paralel przytoczonych przez Browna i Taita widać także dwie inne możliwe paralele w identyfikacji Jezusa i Jana: (J 1,30) Jezus jest mężem ( $\alpha\upsilon\tau\eta\rho$ ), który był wcześniej niż Jan (Jan mógł pretendować do ręki oblubienicy) // (J 3,29) Jezus jest oblubieńcem, a Jan jest tylko przyjacielem oblubieńca. Druga paralela: (J 1,27) Jan nie jest godzien odwiązać rzemienia u sandała Jezusa (Jan nie pretenduje do bycia rywalem do poślubienia oblubienicy na mocy prawa lewiratu) // (J 3,30) Jezus i jego potomstwo musi wzrastać, a Jan i jego potomstwo musi się zmniejszać.

Według M. Taita Jan Chrzciciel mówiący, że „cieszy się na głos oblubieńca” ma w istocie na myśli zdanie „cieszę się ponieważ ja jestem głosem oblubieńca.” Wiersz J 3,29, w swej pierwszej części, definiuje kim jest oblubieniec (jest nim ten, kto ma oblubienicę). Natomiast, w swej drugiej części, wiersz ten definiuje przyjaciela oblubieńca (jest nim ten, kto jest głosem oblubieńca). Drugim argumentem wspierającym tę interpretację jest wykazany powyżej fakt funkcjonalnej tożsamości pomiędzy głosem Ojca, Syna i Jana Chrzciciela. W istocie głos oblubieńca jest głosem Ojca, a Jan Chrzciciel, będąc głosem (J 1,23), jest niczym innym jak personifikacją głosu Ojca, a zatem także głosu Oblubieńca. W świetle tej interpretacji, Jan doznawałby najwyższej radości z prostego faktu, że jest przyjacielem oblubieńca, a zatem jest głosem oblubieńca.

Powyższa propozycja interpretacyjna ma jednak pewne słabe strony. Otóż, wiersz J 3,29, mówiący o głosie oblubieńca, opisuje przyjaciela oblubieńca jako tego, który *stoi i słucha go* [tj. oblubieńca]. Przyjaciel oblubieńca słucha oblubieńca, a zatem jakiegokolwiek późniejsze odniesienie do głosu powinno wskazywać na oblubieńca jako na autora tego głosu i Jana Chrzciciela jako na słuchacza tegoż głosu. Jeśli przyjmiemy jednak, że przyjaciel oblubieńca słucha głosu (wiadomości) o oblubieńcu, wówczas powyższa interpretacja miałaby cechy prawdopodobieństwa: Jan Chrzciciel słysząc wieści o oblubieńcu (o jego sukcesie), raduje się, że może uczestniczyć w tym sukcesie, gdyż sam jest głosem Oblubieńca. Jednakże, jak już zauważyliśmy wcześniej, z punktu widzenia gramatyki występowanie po czasowniku ἀκούω zaimka w dopełniaczu określającego osobę o której się słyszy jest nieprawdopodobne. Osoba, o której się słyszy występuje bowiem w bierniku, natomiast osoba, która mówi, w dopełniaczu. M. Tait sugeruje jednak by nie traktować wyrażenia *stoi i słucha go* zbyt dosłownie, gdyż jest ono pewną konwencją literacką wyrażającą posłuszeństwo sługi. Funkcją tego wyrażenia jest zdefiniowanie przyjaciela oblubieńca, jako tego, który jest do dyspozycji oblubieńca<sup>101</sup>. Jan będąc do dyspozycji oblubieńca może być i działać jako głos oblubieńca. Dwa ostatnie zdania podrzędne (*który stoi i słucha go* oraz *doznaje najwyższej radości na głos oblubieńca*) opisują i definiują Jana, jako rzecznika Jezusa, który mówi to, czego chce oblubieniec. C. K. Barrett przyznaje, że w kontekście biblijnym czasownik “stać” wyraża postawę sługi, a “słuchać” posłuszeństwo<sup>102</sup>. Jednak w kontekście użytej tutaj metafory małżeńskiej i bezpośredniego kontekstu literackiego, który mówi o głosie pana młodego, czasownik „stać” wyraża postawę czekania na oczekiwany głos. Inny zarzut przeciw identyfikacji Jana Chrzciciela z głosem oblubieńca w J 3,29 można wysnuć z lektury kolejnego zdania podrzędnego: *więc radość ta moja stała się pełna* (αὐτή οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται). Tekst sugeruje, iż wcześniej radość Jana Chrzciciela nie była pełna, mimo że był on głosem (J 1,23). Powodem pełni radości przyjaciela oblubieńca jest usłyszenie wiadomości o oblu-

<sup>101</sup> Tait, “The Voice”, 53.

<sup>102</sup> John, 223. Por. B.F. Westcott, *The Gospel according to St. John*. The Authorized Version with Introduction and Notes (London 1882) 59 (“the attitude of expectation and ready service”).

bieńcu (J 3,26). Wiadomość ta dotyczyła gromadzenia się uczniów wokół Jezusa. Sam fakt bycia głosem nie napawa Jana radością. Dopiero wiadomość o objawieniu się oblubieńca i dokonywaniu się małżeństwa pomiędzy boskim Oblubieńcem i oblubienicą prowadzi do wyznania Jana, że doświadcza on pełni radości.

Rozważając semantykę terminu φωνή w IV Ewangelii należy zauważyć, iż użyty jest on w definiowaniu relacji pomiędzy Jezusem i uczniem (J 10,3.4.16.27; 18,27). W istocie słuchanie głosu Jezusa definiuje ucznia: bycie uczniem oznacza słuchanie głosu Jezusa. Syntagma φωνή + ἀκούω opisuje słuchanie głosu Jezusa przez uczniów, a dokładnie przez tych, którzy są zdefiniowani jako *owce* (J 10,4.5.16.27) oraz ci, *którzy są z prawdy* (J 18,37). Co ważne, ta sama syntagma opisuje także Jana Chrzciciela, jako słuchającego głosu Oblubieńca (J 3,29). Syntagma ta użyta z zaprzeczeniem (οὔτε + φωνή + ἀκούω) opisuje przeciwników Jezusa, nie będących Jego uczniami, którzy nie słuchają głosu Ojca (J 5,37). Rodzi się zatem wniosek, iż Jan Chrzciciel, przyjaciel Oblubieńca, poprzez słuchanie głosu Oblubieńca przedstawiony jest jako uczeń. F.-M. Braun, który jako pierwszy dostrzegł uczniowski sens syntagmy φωνή + ἀκούω w zastosowaniu do Jana Chrzciciela, widzi w nim prototyp doskonałego ucznia, który przeszedł z pozycji niewolnika (który stoi i posłusznie słucha) do pozycji przyjaciela oblubieńca (J 15,14-15), który doświadczył zmieniającej mocy słowa (w jego przypadku słowa Ojca, które jednak jest tożsame ze słowem Jezusa) i doskonale wyrzekł się siebie w pójściu za głosem Ojca<sup>103</sup>.

Porównanie J 3,29 z 15,11; 16,24 oraz 17,13, gdzie występuje syntagma χαρά + πληρόω (w stronie biernej), pokazuje, iż Jan doświadcza tej samej radości, której mają doświadczyć Jezus i uczniowie. W istocie jest to radość samego Jezusa (J 15,11; 17,13), w której uczestniczą uczniowie. Jest to także radość eschatologiczna, zarezerwowana na czas przyszły, określony jako czas po zmartwychwstaniu Jezusa (J 16,22). Radość Jana Chrzciciela również jest eschatologiczna w podwójnym sensie. Można ją rozumieć jako radość eschatologii starotestamentalnej w świetle której postać Jana znaczy koniec starej epoki i nadejście nowej, gdyż wraz z Janem kończy się epoka oczekiwania, a rozpoczyna się epoka końca czasów w której objawia się Mesjasz Oblubieniec, który zawiera ślub ze swą oblubienicą (Ap 19,7). Radość Jana Chrzciciela, jako postaci wyrażającej oczekiwania i kres ST, nie może być już większa<sup>104</sup>. Z drugiej strony radość Jana jest też radością eschatologiczną zreali-

<sup>103</sup> F.-M. Braun, *Jean le Théologien. III. Sa théologie. Le mystère de Jésus-Christ* (Études bibliques 45; Paris 1964) 100. Por. także S.A. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni* (Lettura pastorale della Bibbia 7; Bologna <sup>5</sup>1999) 339.

<sup>104</sup> Wengst (*Johannesevangelium*, I, 156) podkreśla mesjański kontekst pełni radości Jana Chrzciciela w oparciu o tradycje rabinackie. Uważano bowiem, jak poświadcza to jeden z midrasz (MTeh 98,1), iż pełna radość możliwa jest jedynie w momencie powrotu Izraelitów z wygnania, wyzwolenia ich z niewoli, a zatem w momencie w którym przestają być niewolnikami. W istocie w rozumieniu IV Ewangelii, Izraelici są niewolnikami i są nadal w niewoli. Dopiero przyjście Jezusa, a konkretnie wiara w Niego, daje prawdziwą wolność (zob. J 8,31-36). A. Kubiś, „Poznacie prawdę i prawda was wyzwoli. Związek między Janowymi koncepcjami *prawdy* i *wolności* w świetle J 8,31-36”, *Scripturae*

zowaną, czyli tą samą, jakiej mają doświadczyć uczniowie Jezusa. Jan uczestniczy, jako pierwszy z uczniów Jezusa (zjawisko *prolepsis*), w radości przeznaczonej na czas ostatecznego wypełnienia się misji Jezusa i związanej z darem zmartwychwstałego Jezusa (J 20,20)<sup>105</sup>.

Wielkość czy też intensywność radości Jana podkreślona jest przez użycie wyrażenia  $\chiαρῆ \chiαίρει$ <sup>106</sup>. Wyrażenie to może być aluzją do Iz 61,10, gdzie zwrot *cieszę się bardzo* (שִׂשׂוֹן שִׂשׂוֹן) interpretowany był w tradycji żydowskiej na sposób mesjański, a sam Izajaszowy wiersz odwołuje się to symboliki małżeńskiej (radość Jana Chrzciciela były tutaj porównana do radości oblubienicy)<sup>107</sup>. Czas terażniejszy

---

*Lumen* 4 (2012) 59-85. Inny midrasz (PesK Nispachim 2) stwierdza, że pełna radość możliwa jest tylko w momencie, w którym Bóg wyeliminuje śmierć w sposób ostateczny. IV Ewangelia ponownie daje powód takiej radości, gdyż wiara w Jezusa, jako Mesjasza i Syna Bożego, daje życie wieczne. Mówi o tym zresztą sam Jan Chrzciciel (J 3,36 – *kto wierzy w Syna, ma życie wieczne*) oraz bezpośredni kontekst passusu o radości Jana Chrzciciela, a mianowicie J 3,15-16.

<sup>105</sup> M. Kempter, „La signification eschatologique de Jean 3.29”, *New Testament Studies* 54 (2008) 42-59. Autorka (s. 58) wysuwa hipotezę, iż opis Jana jako posiadającego pełnię radości (zarezerwowanej na czasy ostateczne i czas po zmartwychwstaniu) jeszcze przed dokonaniem całego dzieła paschalnego Jezusa (śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia) wskazuje na ważność wcielenia w dziele zbawienia. Doskonale odpowiada to kontrowersjom chrystologicznym znanym chociażby z 1 J, w których z jednej strony negowano realność wcielenia Jezusa, tudzież jego ważność wcielenia w dziele zbawczym Jezusa. A. Kubiś, „Walka o integralną wiarę chrystologiczną w *Pierwszym Liście świętego Jana* w kontekście historii wspólnoty Janowej”, *Od wiary Abrahama do wiary Kościoła* (red. M. Kowalski) (Analecta Biblica Lublinensia 10, Lublin 2014) 83-102.

<sup>106</sup> Większość autorów widzi wyrażenie  $\chiαρῆ \chiαίρει$  (dosł. *radością cieszy się*) jako greckie odwzorowanie hebrajskiej konstrukcji *infinitivus absolutus*, w której bezokolicznik (*cieszyć się*) podkreśla wymowę czasownika w formie osobowej (np. *cieszę się*). Przykładem jest wyrażenie שִׂשׂוֹן שִׂשׂוֹן w Iz 61,10, które przełożymy *cieszę się bardzo*. W przypadku konstrukcji  $\chiαρῆ \chiαίρει$  rzeczownik *radość* podkreśla czynność wyrażoną czasownikiem *radować się*. P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27; Roma 2006) §123. Zob. Blass – Debrunner, *Grammar*, §198.6; Zerwick, *Biblical Greek*, §60.

<sup>107</sup> PesR 37; PesK 22,4; por. IQIs<sup>a</sup> 61,10. Zob. Zimmermann – Zimmermann, „Der Freund”, 128. Warto zauważyć, iż prezentacja samej postaci Jana w IV Ewangelii przywołuje obraz proroka. Prorocki status Jana wyraża się w tym, iż nie wchodzi on w żadną interakcję z Jezusem. Jan, podobnie jak Izajasz, jedynie świadczy o tym co widział (J 1,34; 12,41). Podobnie jak Izajasz (J 12,41), Jan nie rozmawia z Jezusem, ale raczej mówi o Jezusie. Podobieństwo do Izajasza wyraża się także w cytowaniu jego prorocstwa (J 1,23) i użyciu Izajaszowego słownictwa w wyrażaniu swego świadectwa w J 1,29.32.34. Cytowanie prorocstwa Izajasza (J 1,23) nadaje świadectwu Jana autorytet proroka, ale także wiąże treść świadectwa Jana z treścią prorocstwa Izajaszowego. Wyrażenie  $\chiαρῆ \chiαίρει$  w J 3,29 byłoby zatem kolejną aluzją do prorocstwa Izajasza. „Prorocka” charakterystyka postaci Jana w IV Ewangelii odpowiada jego przynależności do czasów „pomiędzy”, czyli pomiędzy obietnicą i wypełnieniem, pomiędzy starym a nowym. Zob. C.H. Williams, „Isaiah in John’s Gospel”, *Isaiah in the New Testament* (red. S. Moyise – M. J. J. Menken) (NTSI; London – New York, NY 2005) 104-105; też, „John (the Baptist): The Witness on the Threshold”, *Character Studies in the Fourth Gospel*. Narrative Approaches to Seventy Figures in John (red. S. A. Hunt – D.F. Tolmie – R. Zimmermann) (WUNT I/314; Tübingen 2013) 60 („His legacy as a character is that he fulfills a bridge-like role. John’s earthly mission belongs firmly to the past, but his testimony still speaks loudly in the present.”). Z pewnością identyfikacja Jana jako przyjaciela oblubienca również podkreśla jego charakter jako



czasownika *χαίρει* podkreśla trwanie radości. Użycie czasu *perfectum* czasownika *wypełniać* (πεπλήρωται) akcentuje terażniejszy stan trwania radości. W istocie jest to jedyne miejsce w IV Ewangelii, w którym stwierdza się, że radość jest w swojej pełni, gdyż w innych miejscach występowania syntagmy *χαρά* + *πληρώω* (J 15,11; 16,24; 17,13) zawsze jest ona wyrażona przez zdanie celowe wprowadzone przez spójnik *aby* (ἵνα)<sup>108</sup>. J. F. McHugh definiuje pole semantyczne tej syntagmy jako radość, która wypełnia wszystkie pragnienia<sup>109</sup>. Użycie tej syntagmy w opisie Jana Chrzciciela świadczy o specjalnym jego statusie w porównaniu z innymi uczniami, którzy jeszcze nie doświadczają takiej radości. Uczniowie są w możliwości doświadczania takiej radości i doświadczą jej po zmartwychwstaniu (J 20,20), podczas gdy Jan już, jeszcze przed zmartwychwstaniem, realnie jej doświadczą. Prócz Jana Chrzciciela i uczniów, tym który wyraża radość z obecności Jezusa jest także Abraham. Stąd radość Jana Chrzciciela może być przyrównana do radości Abrahama, który *rozradował się* (ἠγαλλιάσατο) i *ucieszył się* (ἔχαρη) widząc dzień Jezusa (J 8,56)<sup>110</sup>.

Powyższy wywód sugeruje, by zakwalifikować Jana Chrzciciela jako członka wspólnoty uczniów Jezusa, którzy tworzą wspólnotę wierzących identyfikowaną jako oblubienica<sup>111</sup>. W tradycji Janowej jednak wyjątkowość Jana Chrzciciela podkreśla tytuł *przyjaciel oblubieńca*. Wyjątkowość Jana podkreślona jest także w tradycji synoptycznej (Mt 11,11; Łk 7,28). Jan jest owszem uczniem, ale jest uczniem szczególnym, mającym specjalne zadanie przynależne jedynie przyjacielowi oblubieńca.

---

postaci „pomiędzy”, gdyż jego misja ma ściśle określone ramy czasowe: uczestniczy w przygotowaniach do ślubu (przynależy zatem do przeszłości), ale jest także obecny jako świadek w czasie samych zaślubin (przynależy więc również do terażniejszości).

<sup>108</sup> Varghese, *Imagery*, 102.

<sup>109</sup> McHugh, *John*, 251: “*χαρά* πεπληρωμένη is ‘the joy that leaves nothing to be desired. *That is why the joy that I am now experiencing fulfils all my desires.*”

<sup>110</sup> McWhirter, *Bridegroom*, 58.

<sup>111</sup> Filip z Harvengt (zm. 1183) w swym *Commentarius in Cantica* 3,2 (PL 203,303) włożył w usta oblubienicy słowa Jana Chrzciciela z J 3,29: *Ego igitur amica Sponsi sto et gaudeo propter vocem Sponsi, cum apparuerit qui auditur, amplius gavisura, et utinam mortem, donec illum videam, non visura. Quando autem veniat? Cur moras innectit? Putas, videbo? Utinam disrumperet caelos et veniret.* „Ja więc, przyjaciółka Oblubieńca, stoję i cieszę się z powodu głosu Oblubieńca; kiedy się pokaże ten, którego słyszała, rozraduję się jeszcze bardziej. I obym nie ujrzała śmierci, zanim zobaczę jego. Kiedyż nadejdzie? Dlaczego się ociąga? Wierzysz, że go zobaczę? Oby rozerwał niebios a i przybył!” Inny autor z tego okresu, opat Izaak ze Stelli (zm. ok. 1169), w swym *Kazaniu* 47 na narodzenie św. Jana Chrzciciela (PL 194,1849-1852), komentując J 3,29, identyfikuje oblubieńca z Bogiem, oblubienicę z Kościołem, a przyjaciela oblubieńca z wiernymi. Słuchanie głosu oblubieńca przez przyjaciela oblubieńca jest niczym innym jak słuchaniem przez wiernych głosu swoich pasterzy i przełożonych, gdyż to właśnie przez nich przemawia Oblubieniec. W komentarzu tym widać identyfikację głosu oblubieńca z głosem Dobrego Pasterza (J 10,1-21). Zob. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore*, 43.



## 7. PODSUMOWANIE

Szukanie przyczyn radości Jana Chrzciciela w kontekście starożytnych zwyczajów weselnych doprowadziło nas do szczegółowego omówienia funkcji przyjaciela oblubieńca (שׂוֹשְׁבֵין *šośbyn*). Opisanie roli Jana Chrzciciela tym terminem z jednej strony wskazuje na jego podporządkowaną i tymczasową rolę w stosunku do Jezusa – Oblubieńca (Jan nie jest rywalem Jezusa), z drugiej jednak strony podkreśla niezwykle pozycję Jana Chrzciciela, zaufanej osoby Oblubieńca, której powierza się przygotowanie i przebieg uroczystości weselnych.

Nie wiemy dokładnie do jakiego zwyczaju nawiązuje obraz słuchania głosu oblubieńca. Żydowski kontekst starożytnego wesela podpowiada jednak, iż wesele zawsze było ceremonią pełną radości. Stąd jakkolwiek głos oblubieńca wydaje się zawierać konotację radości, a zatem być powodem radości przyjaciela oblubieńca. Stwierdzenie, iż Jan słyszy ten głos wskazuje na obecność oblubieńca, a zatem w konsekwencji dokonywanie się ceremonii ślubnej. Stąd samo pojawienie się czy też objawienie się Jezusa jako oblubieńca jest powodem radości Jana. Objawienie się Jezusa oznacza dla Jana podwójne wypełnienie: wypełnienie się projektu zbawczego jaki miał Ojciec w stosunku do ludzkości oraz wypełnienie się jego własnej misji życiowej, która zakończyła się sukcesem. Radość Jana ma zatem te same cechy co radość Abrahama, którego misja życiowa zakończyła się sukcesem i który ujrzał dzień objawienia się Jezusa i ucieszył się (J 8,56).

Wprawny czytelnik ST dostrzeże w J 3,29 aluzję do obrazu Boga jako Oblubieńca swego narodu. Aluzja ta pozwala zidentyfikować Jezusa jako Boga Oblubieńca. Sam zwrot *głos oblubieńca* przywołuje prorocstwo Jeremiasza, gdzie wyrażenie to oznacza czas zbawczej interwencji Boga. Jan Chrzciciel używając tego wyrażenia wskazuje, iż pojawienie się Jezusa oznacza nadejście czasu zbawienia. W świetle ST pojawienie się *głosu Oblubieńca* znaczy koniec czasów, czasy mesjańskie, czasy radości *par excellence*.

W kontekście Ewangelii Janowej *głos Oblubieńca* jest niczym innym jak głosem samego Ojca, dającego świadectwo o Jezusie, że jest On Synem Bożym i prawdziwym Mesjaszem. Słuchanie głosu Jezusa oznacza pójście za Nim, uwierzenie w Niego, stanie się Jego uczniem. Przedstawienie Jana jako słuchającego głosu Oblubieńca oznacza przedstawienie go jako ucznia Jezusa. Jan staje się zatem przykładem czy też modelem ucznia radującego się ze swej godności słuchacza głosu Mistrza. Podczas gdy innym uczniom pełnia radości jest obiecana, Jan już doświadcza pełni radości; charakterystycznej cechy czasów ostatecznych.

Ks. ZBIGNIEW GROCHOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

## APOKALIPSA ŚW. JANA – KSIĘGĄ GROZY CZY RADOŚCI?

THE APOCALYPSE OF ST. JOHN – A BOOK OF TERROR OR A BOOK OF JOY?

**SUMMARY:** What is the outline of the Apocalypse of St. John? It is commonly held that the last book of the New Testament is oversaturated with a terror. And indeed, almost each chapter of Revelation contains some horrifying vision(s). But it must not be overlooked that there are few texts that are also speaking of joy: Ap 11,10; 12,12; 18,20 and 19,7. Their number is not too impressive, but their real power stands not in quantity but in quality (of the message they transmit). The additional argument in a high evaluation of their role in the text is their special location in the composition of the Apocalypse. And even if most of the content of Revelation speaks of dread, the book ends on a strong, joyful note, speaking of the victory of God over the Evil and of an eternal love of Christ for His Church, expressed in a mystical marriage of the Lamb of God with His Bride.

**SŁOWA KLUCZE:** Apokalipsa św. Jana, symbolizm, radość, groza, przerażenie.

**KEYWORDS:** Apocalypse of St. John, symbolism, joy, dread, terror.

Wczytując się uważnie w tytuł niniejszego artykułu, można odebrać wrażenie, że nie jest on do końca precyzyjny. W tego bowiem typu zapytaniach, a więc stanowiących alternatywę: *to czy to*, pojawiają się najczęściej dwa pojęcia stojące na semantycznych antypodach. „Groza” nie jest jednak (wprost) zaprzeczeniem „radości”. Spodziewalibyśmy się raczej słowa „smutek”. A wówczas, w nawiązaniu do tematu tegorocznego (2014) Wiosennego Sympozjum Biblijnego na KUL („Radość Ewangelii”), być może – mówiąc o Apokalipsie św. Jana – należałoby zastanowić się raczej, czy nie jest ona «księgą „smutku” czy „radości”».

Użycie terminu „groza” (a nie „smutek”) ma jednak pewne uzasadnienie. Jak się bowiem za chwilę okaże, niewiele jest w Apokalipsie mowy o „smutku”, „groza” jest natomiast niemal wszechobecna<sup>1</sup>. To jej zatem powinna „stawić czoło” idea

<sup>1</sup> „W powszechnym rozumieniu słowo «apokalipsa» posiada zdecydowanie negatywne konotacje. Synonimy przymiotnika «apokaliptyczny», jakie podsuwa nam komputer, to: przerażający, okropny, straszliwy, przeraźliwy, potworny, upiorny, koszmarny, makabryczny” (<http://sacrumetdecorum.pl/?p=384> [dostęp z dn. 2014.03.23]). Podobnie, choć dobierając inne słowa, stwierdzają egzegeci: „odpowiada to popularnemu rozumieniu określenia «apokaliptyczny», tzn. ostateczny, powiązany z kataklizmem (...) i natężeniem działania sił destrukcyjnych” (M. Karczewski, „Harmagedon (Ap 16,16) w kontekście teologicznym Ap”, *Studia Elbląskie* 14 [2013] 213-214); „Apokalipsa św. Jana ma opinię utworu trudnego i tajemniczego, który zawiera ponure i katastroficzne wizje dotyczące

„radości”! „Groza” bowiem staje się wyrazistym „konkurentem” „radości” w próbie scharakteryzowania Apokalipsy Janowej.

Pozostaje zatem w mocy zaproponowany wyżej tytuł. Utwierdza w tym przekonaniu dodatkowy argument: wydaje się, że można ostatecznie zestawić ze sobą oba, interesujące nas pojęcia. Nie ulega bowiem wątpliwości, że przeżywając „grozę”, człowiek nie jest w stanie się „radować”, a dopiero osiągnąwszy „pokój/harmonię/bezpieczeństwo” (czyli zaprzeczenie „grozy, wywołującej lęk”), może on odczuwać również „radość”. „Groza i radość” stanowią zatem, choć jedynie w pewnym sensie, antonimy.

Rodzi się jednak jeszcze jedno, podstawowe pytanie: czy ostatnia księga Nowego Testamentu w ogóle mówi o „radości”? Czy nie ryzykuje się tu przypadkiem dojścia do konkluzji podobnej do tej, jaka dotyczy motywu „smutku”? Czy, innymi słowy, możliwe jest odnalezienie w Apokalipsie pojęć związanych wprost z „radością”? Czy, obok „strachu/lęku/grozy”, także ten stan ducha przeżywany jest przez bohaterów dramatu, ukazanego w Apokalipsie Janowej, oraz przez jej czytelników? Wraz z powyższymi pytaniami proponujemy badawczą alternatywę, związaną z tematem Sympozjum: „Apokalipsa św. Jana – księgą grozy czy radości”?

## 1. APOKALIPSA ŚW. JANA A IDEA „SMUTKU”

Chcąc najpierw potwierdzić tezę, iż w Apokalipsie niewiele jest mowy o „smutku”, warto przywołać terminy, mówiące o tym a nie innym stanie emocjonalnym człowieka<sup>3</sup>. Przede wszystkim należy zauważyć, że takie czasowniki jak δακρῦν (płakać), θρηνέω (płakać, lamentować, zawodzić żałośnie), λυπέω (zasmucać [się], martwić [się]) i związany z nim rzeczownik λυπή (smutek, zmartwienie, ból

czasów ostatecznych” (M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz [NKB.NT XX, Częstochowa 2012] 31).

<sup>2</sup> Gdyby przeprowadzić ankietę wśród przypadkowych przechodniów i zapytać, jakie skojarzenie przywołuje słowo „apokalipsa”, trudno chyba byłoby spotkać choćby jedną osobę, która – obok asocjacji wymienionych w poprzednim przypisie – wskazałaby na „radość”.

<sup>3</sup> Mówiąc w niniejszym punkcie o „smutku”, odwołujemy się do konkretnych pojęć/słów/terminów. Z tego też powodu nie będą teraz uwzględnione teksty mówiące o stanach/odczuciach/doznaniach/doświadczeniach jedynie „zbliżonych do smutku” (bądź „generujących smutek”), takich jak „lęk” (φόβος), „ucisk” (θλίψις) czy „wytrwałość” (ύπομονή). Z drugiej strony, gdy pod koniec artykułu będzie mowa o „radości”, tam również nie poświęcimy większej uwagi fragmentom mówiącym np. o „nadziei” niesionej uciemienionym chrześcijanom. To ogólne „pokrzepienie” cierpiących i przesładowanych uczniów Chrystusa – stanowiące w zasadzie główny rys Księgi – nie mówi bowiem, *sensu stricto*, o „radości”, lecz do niej (jedynie) prowadzi. Mówiąc o „smutku” i „radości”, trzymamy się zatem konkretnych terminów.

[duchowy]), w ogóle nie występują w Apokalipsie św. Jana. Pojawiają się jednak inne słowa związane ze „smutkiem”.

W Ap 1,7 czytamy, iż przybywającego z obłokami Jezusa ujrzy wszelkie oko i będą Go „opłakiwać” wszystkie pokolenia ziemi. Występuje tu czasownik κόπτω, który w stronie czynnej oznacza „odcinać”, ale w medialnej – „uderzać się w rozpacz w pierś”; „opłakiwać w rytualnej żałobie”<sup>4</sup>. Jako że jest tu mowa o Jezusie noszącym znamiona „przebicia”, bez wątpienia można powiedzieć, iż Ap 1,7 stanowi jeden z motywów pasywnych pierwszych zdań Apokalipsy Janowej<sup>5</sup>, a taki niewątpliwie będzie się wiązał ze smutkiem. Słowo κόπτω występuje jeszcze tylko raz w Apokalipsie, konkretnie w Ap 18,9, gdzie jest mowa o lamencie nad Babilonem ukaranym zagładą. Właśnie ten rozdział (18) zawierać będzie także inne słowa z pola semantycznego „smutek”, wyrażające płacz, żal i boleść nad dotkliwie ukaranym Babilonem. A mianowicie: πενθέω (być smutnym, smuć się) [Ap 18,11.15.19], πένθος (smutek, żal, boleść) [Ap 18,7(bis).8] i κλαίω (płakać, opłakiwać) [Ap 18,9.11.15.19]<sup>6</sup>.

Do tych obrazów wkrótce wrócimy, akcentując jednak fakt „grozy” obecnej w opisie zniszczenia Babilonu. Jest tam wprawdzie mowa o „smutku”, ale stanowi on tylko jeden z aspektów tej sceny; „groza” jest rzeczywistością o wiele bardziej wyakcentowaną w Ap 18.

Żeby zakończyć tę krótką prezentację tematu „smutku”, warto przywołać jeszcze trzy fragmenty. Ap 5,4-5 ukazuje płacz apokaliptycznego Wizjonera w związku z niemożnością otwarcia zapieczętowanej Księgi. Niemoc ta jest jednak tylko chwilowa, gdyż od razu pojawia się Baranek, godzien złamać siedem jej pieczęci. W innych dwu miejscach jest z kolei mowa o łzach/smutku/żałobie, ale tym, co je łączy, jest fakt, iż traktują one o niefortunnej rzeczywistości jako już pokonanej (choć dotyczy to wizji futurystycznej, eschatologicznej: Ap 7,17 i 21,4 – „i każdą łzę otrze Bóg z ich oczu”). Jeśli więc teksty te poruszają temat

<sup>4</sup> *Słownik grecko-polski* (red. Z. Abramowiczówna) (Warszawa 1960) II, 696. Wspomniane nieco wcześniej (a także pojawiające się poniżej) polskie tłumaczenia terminów greckich również niejednokrotnie będą się odwoływać do monumentalnego dzieła Z. Abramowiczówny, choć czerpią one swą treść także z innego słownika: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (Warszawa 1997). Nie bez znaczenia są tu także leksykony obcojęzyczne. Zostaną one zacytowane w odpowiednim miejscu.

<sup>5</sup> A. R. Sikora, „Motywy pasywne w prologu do epistolarnej części Apokalipsy św. Jana (1,4-8)”, *„Bóg jest miłością” (1 J 4,16)* (red. W. Chrostowski) (Rozprawy i Studia Biblijne 25; Warszawa 2006) 365-378 (zwl. ss. 375-378).

<sup>6</sup> Zdumiewa fakt, że Ap 1,4-8 (zawierający 1,7!) oraz rozdział 18 Księgi łączą ze sobą nie tylko terminy mówiące o „smutku”, ale również *forma* tychże tekstów: „Ci si può chiedere, ad esempio, se il capitolo 18 non sia tutto sviluppato come un dialogo a dramma liturgico” (U. Vanni, *L'Apocalisse*. Ermeneutica, esegesi, teologia [Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica 17; Bologna 2001] 109). Wypowiedź włoskiego egzegety pojawia się w rozdziale poświęconym analizie Ap 1,4-8, zatytułowanym „Un esempio di dialogo liturgico” (s. 101-113).

„smutku”, to czynią to raczej celem ukazania jego przewyżczenia i definitywnego unicestwienia<sup>7</sup>.

## 2. SYMBOLIZM APOKALIPTYCZNY<sup>8</sup>

Zanim nastąpi przegląd tekstów, mówiących o grozie obecnej w Apokalipsie, warto przypomnieć jedną z podstawowych zasad czytania dzieła z gatunku literackiego, zwanego apokaliptyką. Opisywane w nim wydarzenia – a często dzieje się to przy pomocy języka dość enigmatycznego – nie mają na celu plastycznego wyobrażenia sobie prezentowanych scen czy odmalowywania ich na płótnie. Obecna tu przebogata symbolika jest bowiem narzędziem służącym przekazaniu *orędzia*, zawartego w księdze; *przesłania*, jakie autor natchniony ma do zakomunikowania swoim czytelnikom<sup>9</sup>.

Wyróżniamy następujące typy symbolizmu apokaliptycznego:

**1) Symbolizm kosmiczny.** Terminy określające „świat” i to, co go otacza, użyte są w Apokalipsie w dwu znaczeniach: rzeczywistym i symbolicznym. Skupiając uwagę na tym drugim, dostrzega się, że np. „niebo” wskazuje na miejsce obecności Boga (Ap 3,12; 4,1-2; 8,1-2); „słońce” uzmysławia blask bijący z oblicza anioła (Ap 10,1) lub z oblicza Chrystusa (Ap 1,16) bądź też wyraża Bożą opiekę, otaczającą Kościół (Ap 12,1); „gwiazdy” mogą wskazywać na aniołów Kościołów (Ap 1,20) lub na upadłych aniołów (Ap 9,1), bądź nawet na samego Chrystusa, „jaśniejącą Gwiazdę Poranną” (Ap 22,16); „ziemia” pojawi się w opisie nowego Jeruzalem, gdzie mówi się o przeminięciu pierwszej oraz pojawieniu się nowej ziemi (Ap 21,1); czy wreszcie „morze” staje się dość często w Apokalipsie synonimem zła, gdy np. z niego wychodzi Bestia, mająca dziesięć rogów i siedem głów (Ap 13,1) lub gdy po morzu podróżują ci, co mają okręty, kupcy, którzy wzbogacili się dzięki bogactwu Babilonii i stali się możnowładcami na ziemi

<sup>7</sup> O tym, że czasownik ἐξαλείψω (zatrzeć, usunąć, nieważnić, zniweczyć - Ap 7,17; 21,4) mówi o bezpowrotnym oddaleniu smutku od człowieka, pisze choćby W. Barclay (*Ważniejsze słowa Nowego Testamentu* [Warszawa 1988] 119-121) zacytowany w: Z. Grochowski, „Τὸ ἄρνιον [...] ποιμαίνει» [Ap 7,17] – zapowiedź szczęścia wiecznego”, *Studia Elbląskie* 2 (2000) 245).

<sup>8</sup> „Jak w dziełach apokaliptycznych, tak samo i u Jana wizje mają znaczenie symboliczne” (F. Gryglewicz – S. Mędała, „Apokalipsa św. Jana”, *Wstęp do Nowego Testamentu* [red. R. Rubinkiewicz] [Poznań 1996] 528).

<sup>9</sup> Nie zgadzamy się tym samym z opinią W. Jończyka, gdy stwierdza: „Apokalipsa jest księgą, w której dominują obrazy do oglądania i kontemplacji, a nie treści do rozważania rozumowego” („Symbolika wody w Apokalipsie św. Jana”, w: *Będziecie Moimi świadkami* [red. M. Basiuk – A. Malina] [Warszawa 2012] 147).

(Ap 18,17.19.23)<sup>10</sup>. W ramach tej symboliki należy powiedzieć także np. o plagach, które dotyczą kosmos<sup>11</sup>.

**2) Symbolizm arytmetyczny.** Apokaliptyka staro- i międzytestamentalna bardzo często odwołuje się do symboliki liczb, które są nośnikami różnych treści. Liczba 2 to symbol świadectwa, któremu można ufać (np. Pwt 19,15; Mt 18,16; J 8,17; 2 Kor 13,1; Ap 11,3-4). Liczba 3 wskazuje zazwyczaj w języku semickim na porównanie w stopniu najwyższym (*biada, biada, biada* mieszkańcom ziemi [Ap 8,13]; trzy plagi [ogień, dym, siarka] zabijają trzecią część ludzkości [Ap 9,18]; świat składa się z trzech elementów [niebo, ziemia, morze]). Według pitagorejczyków była to liczba doskonała. Liczba 3,5 to połowa tygodnia, czyli połowa pewnej całości, oznacza zatem pewien czas ograniczony. A ponieważ ta liczba może odnosić się także do okresu 3,5 roku, wyrażona bywa za pomocą innych liczb: 42 miesiące bądź 1260 dni (Ap 11,2.3.9; 12,6). Liczba 4 oznacza *universum*, rozciągające się na cztery strony świata (mówimy także o czterech porach roku jako całości czasu), np. w Ap 7,1; 20,8. Liczba 6 jest symbolem niedoskonałości. Brak jej pełni, którą stanowi siódemka. Stąd liczba Bestii (666), czyli potrójna szóstka, oznacza najwyższy stopień niedoskonałości i złości (Ap 13,18). Liczba 7 to symbol pełni i doskonałości, oznaczający bądź to zamkniętą całość duchów Boga (np. Ap 1,4; 3,1), bądź to darów ofiarowanych Barankowi (5,12), czy to wspólnot Kościoła (Ap 1,4.20) czy też wielu innych rzeczywistości, takich jak pieczęcie, aniołowie, trąby, grzmoty, plagi, złote czasy, głowy, królowie, góry (np. Ap 1,12.16; 4,5; 5,1.6; 12,3; 13,1; 17,3 itd.). Liczba 10, użyta przy opisie Smoka i Pierwszej Bestii (Ap 12,3; 13,1 – „dziesięć rogów”) ma symbolizować jakąś całość złych sił przeciwnych Bogu, tak jak liczba 12 oznacza całość sił należących do ludu Bożego. Ta ostatnia, przywołując dwanaście pokoleń Izraela i dwunastu Apostołów Jezusa, ulega czasem podwojeniu (24 trony, 24 Starców – 4,4), uwypuklając jedność i ciągłość między starym i nowym ludem Bożym. Liczba 1000 oznacza długowieczność (Metuzelach, najstarszy człowiek na ziemi, zmarł w wieku 969 lat – nie osiągając zatem tysiąca [Rdz 5,27]), ukazując błogosławieństwo przekraczające wszelkie łąski i dobrodziejstwa (20,1-6). Pomnożona przez 12x12 (=144 000) będzie mówić o doskonałej wielkości wszystkich zbawionych z ludu wybranego (Ap 7,1-8)<sup>12</sup>.

**3) Symbolizm teriomorficzny.** W żadnej innej księdze NT nie ma tak częstego odwoływania się do zwierząt, jak w Apokalipsie. Wymieniane w Ap 4,6-8 „Zwie-

<sup>10</sup> „W wizji Apokalipsy w nowym stworzeniu nie będzie miejsca dla morza (...) jest [ono] siedliskiem sił wrogich Bogu” (J. Jaromin, „Ap 21,1-4 – eschatologiczna wizja Kościoła. Analiza lingwistyczna”, *Nie wstydzę się Ewangelii* [red. W. Chrostowski] [Warszawa 2011] 198-199).

<sup>11</sup> Por. S. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych* (Gniezno 1996) 156-158; Vanni, *L'Apocalisse*, 34-37; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 66.

<sup>12</sup> Por. Gądecki, *Wstęp*, 168-172; E. Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni* (Nuovo Testamento 11; Brescia 1974) 47-48; Vanni, *L'Apocalisse*, 52-54; X. Alegre, „L'Apocalisse di Giovanni”, *Introduzione allo studio della Bibbia*, vol. 8: *Scritti giovannei e lettere cattoliche* (red. J.-O. Tuñi – X. Alegre) (Brescia 1997) 182-183; G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi* (Studi Biblici 143; Brescia 2004) 127-152; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 67-68.



rzęta/Istoty Żywe”, nawiązujące do babilońskich *karibù*, reprezentują skrzydlate cherubiny o ludzkich twarzach i zwierzęcych tułowiach. Zwierzęta w Apokalipsie często reagują jak ludzie, zachowując jednak swoje archetypiczne cechy, np. „lew” będzie metaforą budzącą grozę i nie mającej sobie równej siły (Ap 4,7; 5,5; 9,8.17; 10,3; 13,2); „niedźwiedź” (jego łapy – Ap 13,2) też oznaczają wielką potęgę i rozdrażnienie; „pantera”, wyjątkowo groźne i szybkie zwierzę drapieżne, symbolizuje m. in. szkody wyrządzone przez moc złego języka (Ap 13,2; por. też Syr 28,23). „Koń” w symbolice starożytnej bywa najpierw symbolem światła. Ale w kontekście wojny, staje się synonimem pędu, lotności, szybkości i odwagi. W zależności od barwy, w której się pojawia w Apokalipsie, może oznaczać zwycięstwo, wojnę, ucisk czy głód. Najczęściej jednak pojawiającą się postacią teriomorficzną w Apokalipsie Janowej jest Baranek (28 razy)<sup>13</sup>. Będąc obrazem Chrystusa Zmartwychwstałego („stojący, jakby zabity” – Ap 5,6), nie tylko wyraża jego delikatność, ale oprócz noszenia na sobie śladów niewinnie poniesionej śmierci, objawia się On także jako pefen mocy Zwycięzca tej niesprawiedliwości. Jest On w końcu jednocześnie „Lwem z pokolenia Judy” (Ap 5,5-6)<sup>14</sup>.

**4) Symbolizm chromatyczny.** Także każdy z kolorów, obecnych w Apokalipsie, niesie ze sobą określoną treść. Kolor „zielony” (χλωρός, tłumaczony także jako „siny”, „trupioblady”, „wypłowiwały”, itp.; trudno sobie wyobrazić konia o tej barwie (Ap 6,8)] paradoksalnie oznacza Śmierć i Otchłań. To, co w ręku Boga jest pozytywnym znakiem życia (jak np. zieleń roślinności – Ap 8,7), w ręku rzeczywistości przeciwnych Bogu może zostać poddane władzy śmierci. Kolor „czerwony” zasadniczo oznacza utratę pokoju, wojnę i wzajemne zabijanie się ludzi. Nie bez powodu kojarzy się z pożogą oraz z barwą krwi prześladowanych (Ap 6,4; 12,3). Kolor „czarny” jest znakiem ucisku i trwogi. Nie tylko barwa konia (Ap 6,5), ale także „słońce czarne jak włosieny wór” (Ap 6,12) [również trudno wyobrażalna wizja] zwiastują klęskę i głód jako efekt gniewu Boga (Ap 6,16-17). Wreszcie kolor „biały”, występujący najczęściej w Ap (14x λευκός + 1x λευκαίνω w Ap 7,14), oznacza Boży świat w jego sprawiedliwości, wierności, niewinności i świętości (Ap 3,4.18; 19,14). Wymowny jest obraz „wybielenia szat we krwi Baranka” (Ap 7,14), oznaczające ekspiacyjną moc zbawczej Męki i Śmierci Jezusa Chrystusa. Biały koń natomiast wyraża w Apokalipsie ideę zwycięstwa (Ap 6,2; 19,11). Jest ona udziałem Chrystusa, „Wiernego i Prawdziwego Słowa Bożego” (Ap 19,11.13)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Wydaje się, że dwudzieste dziewiąte pojawienie się rzeczownika ἄρνιον w Ap 13,11 (bez rodzajnika!) nie może być traktowane jako odnoszące się do Chrystusa: jest tu raczej mowa o „rogach baranich”, a nie o „rogach Baranka” (por. Wojciechowski, *Apokalipsa*, 288).

<sup>14</sup> Gądecki, *Wstęp*, 159-164; Vanni, *L'Apocalisse*, 38-40; Biguzzi, *L'Apocalisse*, 48-49; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 67.

<sup>15</sup> Gądecki, *Wstęp*, 164-168; Vanni, *L'Apocalisse*, 49-52; M. Czajkowski, „Ostatnie prorocstwo (Apokalipsa)”, *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, tom 10: Ewangelia św. Jana, Listy Powszechne, Apokalipsa* (red. J. Frankowski – R. Bartnicki) 160: „autor Apokalipsy posługuje się formami właściwymi gatunkowi apokaliptycznemu (wizje, objawienia słuchowe [...] *symbolika kolorów i liczb*)” (podkreślenie nasze); Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 67.

**5) Symbolizm antropomorficzny.** Obiektem zainteresowania Apokalipsy jest człowiek. On też zostaje przedstawiony w swoich rysach symbolicznych. W opisach tych dużą rolę odgrywają części ciała ludzkiego (głowa, włosy, czoło, twarz, usta, zęby, język, ręce, stopy), części jego ubioru i wyposażenia (szata – często określająca wewnętrzną postawę człowieka [Ap 1,13; 3,4; 11,3; 16,15; 17,4], wieniec, miecz, pancerz, klucz, pieczęć, księga, książeczka, waga, czasza, złoty puchar, ozdoby ze złota, drogich kamieni czy pereł, kadzielnica, gałęzie palm, pochodnia, okręty, pręt mierniczy, różga żelazna, diademy), jego postawa (stojąca – gotowość do działania [Ap 3,20; 12,4] lub zmartwychwstanie [Ap 5,6; 11,11]<sup>16</sup>; siedząca – symbol władzy [Ap 4,3; 14,6.16-17; 17,1.3.9.15; 20,11]), jego reakcje (radość, śpiew, gniew, złość, pasja, krzyk), jego działalność (handel, paserstwo, żniwa, winobranie), wreszcie relacje międzyosobowe (mężczyzna i kobieta, miłość, ślub, płodność). Także środowisko człowieka służy wyrażeniu treści symbolicznych. Zgromadzenia ludzi (pokolenia, narody, języki, królestwa) i ich naturalny punkt odniesienia, tj. miasto (Babilon, Jerozolima) stanowią płaszczyznę poziomą środowiska ludzkiego, którego płaszczyzną pionową jest kult, odniesienie do Boga<sup>17</sup>.

Gdy zatem np. jest mowa o Baranku, który miał siedmioro oczu i siedem rogów (Ap 5,6), to nie chodzi oczywiście o wyobrażanie sobie w ten sposób wyglądającego (niemało zmutowanego) zwierzęcia. Autor natchniony pragnie poprzez ten obraz zakomunikować swoim czytelnikom, że Baranek, uosabiający Chrystusa, posiada boskie atrybuty: ma *pełnię* (= „siedem”) *wiedzy* (= „oczy”: widzieć [εἶδον – ujrzałem] czyli, w konsekwencji, wiedzieć [οἶδα – wiem]) oraz *pełnię* (= „siedem”) *mocy* (= „róg”)<sup>18</sup>. Nie musi zatem ten obraz dziwić (ani tym bardziej przerażać) osoby wczytującej się w treść Apokalipsy, lecz doprowadzić ją do poznania prawdy o naturze Jezusa Chrystusa, przedstawionego pod postacią wszechwiedzącego i wszechmogącego Baranka Bożego<sup>19</sup>.

Niemniej jednak, nawet znając rolę symboliki zastosowanej w Apokalipsie, nie sposób podczas jej lektury nie doznać uczucia lęku czy choćby chwilowego

<sup>16</sup> „Baran[ek] (...) «stojący, jakby zabity» [Ap 5,6] (...) to przykład symbolizmu antropologicznego. [...] O świadkach [Ap 11,11] mówi się, że stanęli na nogi. Obraz ten przypomina Baranka stojącego, gdzie postawa ta wskazuje na Jego zmartwychwstanie” (D. Kotecki, „Prawdziwi zwycięzcy w Apokalipsie św. Jana”, *Nie wstydzę się Ewangelii* [W. Chrostowski] [Warszawa 2011] 247 i 266).

<sup>17</sup> Gądecki, *Wstęp*, 172-180; Vanni, *L'Apocalisse*, 40-49; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 66-67.

<sup>18</sup> D. Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy św. Jana* (Series Biblica Paulina 6; Częstochowa 2008) 89 wraz z przypisami 59 i 60. A propos czasowników εἶδον i οἶδα: obydwa, co w tekście zaznaczono podkreśleniem, posiadają identyczny rdzeń i wywodzą się z tego samego słowa: εἶδω – widzę (choć nieużywanego, a zastąpionego terminem ὁράω). Por. Abramowiczówna, *Słownik*, II, 28; W. Linke, *Jerozolima jako miejsce i uczestnik sądu Bożego w Apokalipsie według św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 18; Warszawa 2005) 96. Także w języku polsku daje się zauważyć etymologiczny związek między słowami „widzieć” i „wi(e)dzieć”.

<sup>19</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 65-66: „symbolika [Ap] przemawia do wyobraźni, budzi emocje i stale zmusza odbiorcę do wysiłku poznawczego (...) Rozumienie wizji Apokalipsy dosłownie jest nie tylko naiwne i błędne poznawczo, ale także bardzo zubażające”.

zaniepokojenia. Opisy obecne w Apokalipsie są bowiem rzeczywiście bardzo wymowne i sugestywne.

### 3. TEMAT „GROZY” W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Już od samego początku ostatnia księga Nowego Testamentu kreśli przed oczyma czytelnika przejmujące i groźne obrazy. Wizja Syna Człowieczego – w której Jezus objawia się jako mający m. in. „oczy jak płomienie ognia”, „stopy podobne do drogocennego metalu, jak gdyby w piecu rozżarzonego”, „głos przypominający [brzmienie] wielu wód”, z „mieczem obosiecznym, wychodzącym z ust”, o „wyglądzie jak słońce w swej pełni” itp. (Ap 1,13-16) – wywarła na św. Janie, Widzącym w Patmos (Ap 1,9), takie wrażenie, że ten upadł jak martwy (Ap 1,17a). O tym, że przyczyną takiej a nie innej jego reakcji był *strach i przerażenie* świadczą kolejne słowa, wypowiedziane do niego wprost przez Chrystusa: „przestań się lękać!” (Ap 1,17b). Wraz z wezwaniem skierowanym do Jana, by „spisał wszystko, co widział, co jest i co jeszcze musi się stać” (Ap 1,19) zachęca go jednocześnie Jezus, by nie przerażał się grozą, która wkrótce ma się jeszcze objawić, lecz aby odwagą swą oparł na prawdzie, iż Ten, który jest Pierwszym i Ostatnim (Ap 1,17c), posiada klucze śmierci i otchłani (Ap 1,18). Aczkolwiek zatem groza znajduje swe miejsce już w pierwszym rozdziale Ap, nie można nie zauważyć radosnego i entuzjastycznego orędzia zapowiadającego pełne zwycięstwo nad śmiercią – największym (bo nieuniknionym i, wydawałoby się, niepokromionym) wrogiem człowieka<sup>20</sup>.

Niektóre zapowiedzi kary obecne w Listach do Kościołów (Ap 2–3) także mogą przerażać. Syn Człowieczy, przestrzegając swych wyznawców przed niewier-

<sup>20</sup> E. Szymanek tak interpretuje Ap 1,13-16: „By określić prerogatywy tego tajemniczego bytu, musimy wyliczyć po kolei jego przymioty, mówiąc, że posiada on godność kapłańską, władzę królewską oraz doskonałą wiedzę. Autor Apokalipsy natomiast woli dać dokładny opis Syna Człowieczego, ukazać każdy szczegół jego postaci i stroju odpowiadający poszczególnym prerogatywom, symbolizowanym tu przez obrazy znane czy to z ST, czy z apokryfów. Tak więc godność kapłańską symbolizuje długa szata, władzę królewską złoty pas, wieczność białe włosy, a podobieństwo oczu do ognia miało ukazać doskonałą wiedzę lub siłę gniewu, natomiast stopy podobne do drogocennego metalu wskazywały na stałość. Siedem gwiazd oznacza siedem aniołów poszczególnych Kościołów. Jeśli Syn Człowieczy trzyma je w prawej dłoni, oznacza to, że ogarnia je swoją potęgą. Wreszcie miecz obosieczny wychodzący z ust oznacza wyroki skierowane przeciw tym, którzy zeszli z prawdziwej drogi. Trzeba przyznać, że taki sposób ukazywania rzeczywistości niebiańskiej jest piękniejszy i ciekawszy niż zwykle wyliczanie abstrakcyjne” (*Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu* [Poznań 1990] 499). Warto jednakże być świadomym tego, że choć „[w]izja Chrystusa w Ap 1,12-20 nawiązuje do Syna Człowieczego z Dn 7,9.13; 10,5-6, [to] jednocześnie jej elementy pokrywają się z ikonografią Heliosa (blask, gwiazdy), którą zawłaszczali też cesarze. Na aureusie na cześć Domicji Longiny z 83/84 r. figuruje książę z siedmioma gwiazdami” (M. Wojciechowski, „Wpływy greckie w Apokalipsie św. Jana”, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 5 [2012] 119).

nością i nieposłuszeństwem względem Boga, zapowiada rozmaite konsekwencje złego postępowania. Kierując swe słowa np. do Laodycejczyków (choć orędzie to, ostatecznie, jest oczywiście uniwersalne), stawia chrześcijanom wysokie wymagania: „skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust (dosłownie: wypluć, zwymiotować [μέλλω σε ἐμέσαι])” (Ap 3,16); „Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę. Bądź więc gorliwy i nawróć się!” (Ap 3,19). Ponadto, nieco wcześniej, w Liście do Tiatyry, jeszcze ostrzej wzywa do porzucenia złej drogi: „rzucam ją na łożo boleści (...), a dzieci jej porażę śmiercią” (Ap 2,22-23)<sup>21</sup>.

To wychowawcze strofowanie swych uczniów wzmocnione jest groźnymi słowami, odnoszącymi się do nieprzyjaciół chrześcijan, gotujących im niejednokrotnie prześladowanie. W niektórych Listach do Kościołów odnajdujemy porównanie osób działających wrogo wobec Boga wręcz do samego szatana, co niewątpliwie dynamizuje ich obraz i potęguje napięcie: „diabeł ma niektórych spośród was wtrącić do więzienia” (Ap 2,10), „mieszkasz tam, gdzie jest tron szatana (...), tam, gdzie mieszka szatan” (Ap 2,13), „nie poznali głębin szatana” (Ap 2,24), „ludzie z synagogi szatana” (Ap 3,9). Ukazuje to wyraźnie, gdzie czerpią oni źródło swego złego postępowania – u samego Księcia Ciemności, u apokaliptycznego „Smoka”, który dopiero później ma się ukazać czytelnikom Apokalipsy. Inne ostre słowa to z kolei kara dla prześladowców uczniów Chrystusa, jeśli ci nie odstąpią od złej drogi: „różgą żelazną będzie ich paść: jak naczynie gliniane będą rozbici” (Ap 2,27). Te słowa, co może zaskakiwać, nie mówią o działaniu Jezusa, lecz wyrażają prawdę o tym, iż we władzy mesjańskiej nad poganami będzie miał udział każdy, kto wiernie strzeże czynów Zbawiciela (Ap 2,26): taki człowiek, trwający w Chrystusie, będzie miał moc „zniszczyć pogan”, czyli – w perspektywie eschatologicznej – „uzyska on przewagę nad niechętnymi Bogu i wierze narodami”<sup>22</sup>.

Opis tronu w niebie, obok pięknych i dostojnych wizji Boga („Zasiadającego”) oraz otaczających go postaci (Ap 4–5), zawiera także elementy, mogące przerażać. Zwłaszcza słowa „a z tronu wychodzą błyskawice i głosy, i gromy” (Ap 4,5). Ten

<sup>21</sup> „Jezabel (...) [nawiązująca do] królowej Izraela, fenickiego pochodzenia, z VIII w. przed Chr., żony króla Achaba [promująca] kult Baala i Aszery (...), ta nieznaną z imienia kobieta mogła być czynną chrześcijanką z Tiatyry, zapewne wpływową i zamożną. Przekonała ona innych za pomocą zwodniczych argumentów (uznanych tu za uwodzenie?) (...); do tego, by kompromisowo dostosować się do świata pogańskiego przez udział w świętach i uctach, na których spożywano ofiary dla bożków, co w oczach rygorystycznych chrześcijan oznaczało bałwochwalstwo (...). Owa Jezabel byłaby zatem lokalnym przywódcą ruchu nikolaitów” (Wojciechowski, *Apokalipsa*, 149-150). „Jezus nie odrzuca Jezabel i jej zwolenników, ale daje im czas do nawrócenia (...). Sama Jezabel (...) trwa w swoim uporze (...), nie chce odwrócić się od swoich poglądów (...) i ich propagowania, dlatego Jezus zapowiada karę: zsyła na nią różne choroby („łożo boleści”), które mogą prowadzić do śmierci, zaś na jej zwolenników (...) „wielki ucisk” (D. Kotecki, „Negatywna tolerancja” a Kościół. Odpowiedź Ap 2,18-29”, *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu* [red. B. Strzałkowska] [Warszawa 2011] II, 905-906). Zob. także Tenże, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 309-321; Tenże, „Przesłanie moralne Apokalipsy w świetle listu do Kościoła w Efezie (Ap 2,1-7)”, *Moralność objawiona w Biblii* (red. W. Pikor) (Lublin 2011) 181; W. Barclay, *Objawienie św. Jana*, (Warszawa 1981) I, 128-141.

<sup>22</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 153.

obraz burzy nawiązuje do teofanii na Synaju (Wj 19,16-19) i pokazuje Boga jako groźnego, odwołując się tym samym do idei „*mysterium tremendum* w obliczu bóstwa”<sup>23</sup>. Także opis Baranka (Ap 5,6 – przywołany i zinterpretowany już wcześniej) oraz czterech Istot Żyjących („pełne oczu z przodu i z tyłu (...) każde z nich ma sześć skrzydeł; dokoła i wewnątrz są pełne oczu – Ap 4,6.8) mogą budzić (choćby odrobinę) lęku. Owi czterej ζῶα oznaczają jednak postaci pozytywne: w nawiązaniu do Ez 1,5-25; 10,12-15.20-22, przypominają „cheruby – byty niebiańskie zaliczone potem do aniołów, choć wzorowane na mitologicznych wyobrażeniach o istotach półboskich” (zaś z powołaniem się na Iz 6,2, będą posiadać cechę raczej serafinów: sześć skrzydeł, a nie cztery jak w Ez 1,6). Liczne oczy sugerują wielką ich wiedzę i wnikliwość. Obrazy te służą wskazaniu na tożsamość Boga na tronie z Bogiem z wizji Ezechiela oraz uczczeniu Go (Ap 4,8-11; 5,8-14). Otrzymanie takiej wizji stawia ponadto „proroka” Jana obok Ezechiela<sup>24</sup>.

Pełna grozy jest niewątpliwie wizja Siedmiu Pieczęci. Podzielona wyraźnie na „cztery” (Ap 6,1-8) + „dwie” (Ap 6,9-17) + „jedna” (Ap 8,1-5) (ostatnia występuje po tzw. *intermezzo* w Ap 7,1-17: piękny obraz pieczętowania sług Bożych i triumfu wybranych) ukazuje „Chrystusa jako Władcę dziejów ludzkich (...) lub jako wcielone Wyjaśnienie biblijnego sensu dziejów. Klęski tu opisane (...) są dalekimi zwiastunami Dnia gniewu jako zarys globalnego triumfu Chrystusa”<sup>25</sup>. Szczególnie wymowne są tu takie sformułowania, jak:

„głos gromu” (Ap 6,1), „koń barwy ognia, a siedzącemu na nim dano odebrać ziemi pokój, by się wzajemnie ludzie zabijali – i dano mu wielki miecz” (Ap 6,4), „kwarta pszenicy za denara i trzy kwarty jęczmienia za denara” (=zwiastun głodu – Ap 6,6), „koń trupio bład, a imię siedzącego na nim Śmierć, i Otchłań mu towarzyszyła. I dano im władzę nad czwartą częścią ziemi, by zabijali mieczem i głodem, i morem, i przez dzikie zwierzęta” (Ap 6,8), „pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli, [które wołały:] Dokądże Władco święty i prawdziwy nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” (Ap 6,9-10), „wielkie trzęsienie ziemi i słońce stało się czarne jak włosienny wór, a cały księżyc stał się jak krew, i gwiazdy spadły z nieba na ziemię” (Ap 6,12-13), „niebo zostało usunięte jak księga, którą się zwiija, a każda góra i wyspa z miejsc swych poruszone” (Ap 6,14), „nadszedł Wielki Dzień gniewu [Baranka]” (Ap 6,16-17).

Jak widać, klęski znane z doświadczenia ludzkiego łączą się z zapowiedzią dnia ostatecznego. Wojny już obecne w świecie w zamyśle Bożym przygotowują do katastrofy ostatecznej o wymiarze kosmicznym. Gniew Boży spadnie na wszystkich wrogów Stwórcy i Jego wyznawców. Odpowiedzią na prześladowania chrześcijan

<sup>23</sup> A. Jankowski, *Apokalipsa świętego Jana*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (Pismo Święte Nowego Testamentu 12; Poznań 1959) 167; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 177.

<sup>24</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 177-178.

<sup>25</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 173.



będzie dzień kary. Otwierając pieczęcie, Baranek wyzwała te zdarzenia i w konsekwencji wchodzi w rolę eschatologicznego sędziego<sup>26</sup>.

Otwarcie ostatniej Pieczęci, któremu także towarzyszą groźne wydarzenia („anioł zaś wziął naczynie na żar, nappełnił je ogniem z ołtarza i zrzucił na ziemię, a nastąpiły gromy, głosy, błyskawice, trzęsienie ziemi” – Ap 8,5), rozpoczyna wizję Siedmiu Trąb. Ta również zachowuje schemat „cztery” (Ap 8,6-13) + „dwie” (Ap 9,1-12.13-21) + „jedna” (Ap 11,15-19) (ostatnia występuje po *intermezzo* w Ap 10,1 – 11,14), pokazując przy okazji, jak dla autora Apokalipsy ważny jest system siódemkowy, przy jednoczesnym stosowaniu (nieraz wręcz identycznego) podziału na pomniejsze (symetryczne wówczas) jednostki. „Kolejne, zwiększone co do natężenia zwiastuny Dnia gniewu, wzorowane na plagach egipskich, obrazują niejako działalność czterech Jeźdźców z serii poprzedniej”<sup>27</sup>. Ale „[w]yraźne są również paralele między serią Siedmiu Trąb i Siedmiu Czasz (Ap 16), czyli ostatnich siedmiu plag, trzeciej ich serii” [o której będzie mowa poniżej]. (...) Wymienione tu klęski są symbolem wszelkich katastrof doczesnych (...), [choć] stanowią [również] zapowiedź i odblask eschatonu. Doraźnie dają też one odpowiedź na uciskanie wierzących (Ap 3,10; 7,14; 13,15-17), będąc karą, która spada na wrogich Bogu mieszkańców tej ziemi. Plagi związane z siedmioma czaszami okażą się dopełnieniem tego sądu. Grzeszność ludzi, podobnie jak przy grzechu pierwszych rodziców, ściąga też katastrofy na przyrodę. Większość ludzi jednak ocaleje, mimo rozmiaru nieszczęść, gdyż Bóg miarkuje ten obecny sąd”<sup>28</sup>.

O tym, że rzeczywiście mamy tu do czynienia z „natężeniem zwiastunów gniewu”, świadczą choćby takie fragmenty, jak:

„powstał grad i ogień – pomieszane z krwią, i spadły na ziemię. A spłonęła trzecia część ziemi i spłonęła trzecia część drzew, i spłonęła wszystka trawa zielona. (...) Jakby wielka góra płonąca ogniem została w morze rzucona, a trzecia część morza stała się krwią i wyginęła w morzu trzecia część stworzeń – te, które mają dusze – i trzecia część okrętów uległa zniszczeniu. (...) Spadła z nieba wielka gwiazda, płonąca jak pochodnia, a spadła na trzecią część rzek i na źródła wód (...) i wielu ludzi pomarło od wód, bo stały się gorzkie. (...) Została rażona trzecia część słońca i trzecia część księżyca i trzecia część gwiazd. (...) «Biada, biada, biada mieszkańcom ziemi». (...) I ujrziałem gwiazdę, która z nieba spadła na ziemię, i dano jej klucz od studni Czełusci, (...) a dym się uniośł ze studni jak dym z wielkiego pieca, i od dymu studni zaćmiło się słońce i powietrze. A z dymu wyszła szarańcza na ziemię, i dano jej moc, jaką mają ziemskie skorpiony. (...) I dano jej nakaz, by nie zabijała [ludzi, którzy nie mają pieczęci Boga na czolach], lecz aby

<sup>26</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 206-207.

<sup>27</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, s. 183. Wyraźnie łączy wizję Pieczęci z wizją Trąb także Linke (*Jerozolima*, 148-181), w rozdziale 3.3 swego dzieła: „przygotowanie wyroku i jego ogłoszenie (Ap 6,1-11,18)”.

<sup>28</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 228 i 232. Por. J. Nowińska, *Motyw wojny dobra ze złem w Apokalipsie św. Jana* (Rozprawy i Studia Biblijne 27; Warszawa 2006) 193-202 („4,2 Trąby – zapowiedź definitywnej bitwy”); Jończyk, „Symbolika wody”, 140-141.



pięć miesięcy cierpieli katusze. A katusze przez nią zadane są jak zadane przez skorpionia, kiedy ugodzi człowieka. I w owe dni ludzie szukać będą śmierci, ale jej nie znajdą, i będą chcieli umrzeć, ale śmierć od nich ucieknie. A wygląd szarańczy – podobne do koni uszykowanych do boju, na głowach ich jakby wieńce podobne do złota, oblicza ich jakby oblicza ludzi, i miały włosy jakby włosy kobiet, a zęby ich były jakby zęby lwów, i przody tułowi miały jakby pancerze żelazne, a łoskot ich skrzydeł jak łoskot wielokonných wozów, pędzących do boju. I mają ogony podobne do skorpionowych oraz żądła; a w ich ogonach jest ich moc szkodenia ludziom przez pięć miesięcy. (...) I zostali uwolnieni czterej aniołowie (...), by pozabijać trzecią część ludzi. (...) I tak ujrzałem w widzeniu konie i tych, co na nich siedzieli, mających pancerze barwy ognia, hiacyntu i siarki. A głowy koni jak głowy lwów, a z pysków ich wychodzi ogień, dym i siarka. (...) Moc koni jest w ich pyskach i w ich ogonach, bo ich ogony – podobne do węży: mają głowy i nimi czynią szkodę. (...) Oto trzecie «biada» niebawem nadchodzi (...) w niebie powstały donośne głosy (...) nadszedł Twój gniew i pora na umarłych, aby zostali osądzeni (...) i aby zniszczyć tych, którzy niszczą ziemię (...) Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni, a nastąpiły błyskawice, głosy, gromy, trzęsienie ziemi i wielki grad” (Ap 8,7 – 9,19; 11,14-19).

Chociaż sama w sobie wizja Trąb zapowiada wyroki Boże, to jednak owe *intermezzo* poprzedzające ostatnią Trąbę stanowi m. in. wizja Książeczki Ostatecznych Wyroków (Ap 10,1-11). Także ona „ukazuje obrazowo prorockie posłannictwo Jana w związku z bliskim dniem gniewu”<sup>29</sup>. Mowa jest w niej o potężnym aniele, obleczonym w obłok, o obliczu jak słońce i nogach jak słupy ogniste (Ap 10,1). Zawołał on donośnie jak lew, na co w odpowiedzi przemówiło siedem gromów (Ap 10,3). Podał on Wizjonerowi książeczkę do spożycia: oprócz słodczy w ustach, połknięcie jej przyniosło Janowi wewnętrzną gorycz (10,10). Jest ona symbolem ponurej treści i lamentu, gdyż trzeba będzie jeszcze „prorokować o ludach, narodach, językach i o wielu królach” (Ap 10,11), zapowiadając wydarzenia pełne grozy.

Po zmierzniu świątyni (Ap 11,1-2), której wewnętrzny dziedziniec symbolizuje „Resztę Izraela”, czyli wspólnotę Kościoła, zachowaną od przyszłych nieszczęść<sup>30</sup>, pojawiają się dwaj świadkowie Boga (Ap 11,3-13). Rozmaicie identyfikowani (jako Mojżesz i Eliasz [Mk 9,4], Eliasz i Henoch [por. *Apokalipsa Eliasza*], Eliasz i Jeremiasz [Mt 16,14], arcykapłan Jozue i Zorobabel [Za 4], Piotr i Paweł, Szczepan i Jakub brat Pański, Jakub i Jan – synowie Zebedeusza, dwóch tych Jakubów, Jezus jako Mesjasz Dawidowy i Jan Chrzciciel jako Mesjasz z Aarona)<sup>31</sup>, występują oni w wizji, której nie brakuje obrazów grozy:

„jeśli kto chce ich skrzywdzić, ogień wychodzi z ich ust i pożera ich wrogów. (...) Mają oni władzę (...) nad wodami, by w krew je przemienić, i wszelką plagą uderzyć ziemię, ilekroć zechcą. A gdy dopełnią swojego świadectwa, Bestia, która

<sup>29</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 193.

<sup>30</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 253; Jankowski, *Apokalipsa*, 197-198.

<sup>31</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 255-262; Jankowski, *Apokalipsa*, 198.

wychodzi z Czełości, wyda im wojnę, zwycięży ich i zabije. A zwłoki ich leżeć będą na placu wielkiego miasta, (...) a zwłok ich nie zezwalają złożyć do grobu. (...) A po trzech i pół dniach duch życia z Boga w nich wstąpił i stanęli na nogi. A wielki strach padł na tych, co ich oglądali. (...) W owej godzinie nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi i runęła dziesiąta część miasta, i skutkiem trzęsienia ziemi zginęło siedem tysięcy osób. A pozostali ulegli przerażeniu i oddali chwałę Bogu nieba” (Ap 11,5-13).

Okazuje się zatem, że pomimo śmierci poniesionej dla głoszonego przez siebie prorocstwa, zwyciężają oni nieprzyjaciela, mocą Boga stając znowu na nogach i sami – swoją dalszą działalnością – wzbudzają przerażenie we wrogim im otoczeniu. Ich męczeństwo, które jest elementem świadectwa, nie oznacza zatem osobistej porażki, lecz powinno być odczytywana w duchu nadziei, że wszystko jest w ręku Boga – Pana życia i śmierci<sup>32</sup>.

Rozdział 12 Apokalipsy Janowej, być może także z racji szczególnego jego umiejscowienia w Księdze (samo centrum!), zdaje się reasumować wynik wojny dobra ze złem i całą związaną z nią teologią Apokalipsy. To, o czym powiedzą końcowe rozdziały Księgi (Ap 19–20), widoczne jest bowiem już także w Ap 12: tam zostanie totalnie zniszczone dzieło Szatana, o którym tutaj jest mowa, iż strącony jest z nieba na ziemię, tracąc tym samym raz na zawsze swoje miejsce w przestrzeni Bożej<sup>33</sup>. Scenie pojawiającego się na niebie znaku Niewiasty rodzącej Syna i Smoka walczącego z nią samą i jej potomstwem, poświęcono wiele komentarzy i dzieł egzegetycznych<sup>34</sup>. Niektóre ich tytuły zdradzają niejednoznaczność w zin-

<sup>32</sup> Jończyk, „Symbolika wody”, 141. W scenie tej, w 11,10, pojawia się po raz pierwszy w Apokalipsie wzmianka o „radości”. Poświęcimy jej jednak większą uwagę dopiero w kolejnym punkcie niniejszego studium.

<sup>33</sup> Nowińska, *Motyw wojny*, 278-279; A. Oczachowski, „Dziecię, Niewiasta i Smok. Boży plan i dzieje człowieka na podstawie Apokalipsy św. Jana 12”, *Jak śmierć potężna jest miłość* (red. W. Chrostowski) (Ząbki 2009) 330.

<sup>34</sup> Ze studiów powstałych na gruncie polskim godnymi uwagi są następujące pozycje: L. Stefaniak, „«Mulier amicta sole» (Ap 12,1-17) w świetle współczesnej egzegezy biblijnej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 9/4-6 (1956) 262-283; tenże, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy* (Poznań 1957); tenże, *Elementy judaistyczne i motywy hellenistyczne rozdziału XII Apokalipsy w świetle tekstów qumrańskich i danych z archeologii* (diss. ATK; Warszawa 1970); J. Wilk, „Znaczenie pustyni w 12 rozdziale Apokalipsy”, *Seminare* 5 (1981) 23-40; H. Muszyński, „Znak Niewiasty według Apokalipsy”, *U boku Syna. Studia z mariologii biblijnej* (red. J. Szłaga) (Lublin 1984) 115-127; F. Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12 (Warszawa 1987); E. Polaszek, „Ślady greckiej tradycji w XII rozdziale Apokalipsy św. Jana”, *Nowy Filomata* 1/4 (1997) 252-257; M. Karczewski, „*L'altro segno*” (Ap 12,3): *la figura del drago in Ap 12,3-17 e le sue implicazioni teologico-bibliche* (diss. Gregorianum; Roma 1999); tenże, „Między historią idei a oryginalnością Ap 12 – w poszukiwaniu metody interpretacji”, *Studia Elbląskie* 2 (2000) 219-236; tenże, „Midrasz apokaliptyczny (Ap 12,10-12)”, *Studia Elbląskie* 3 (2001) 211-216; tenże, „Dynamika symbolu w Ap 12,3-4a”, *Studia Elbląskie* 4 (2002) 203-224; B. Poniży, „Niewiasta – wizja autora Protoewangelii (Rdz 3,15) i autora Apokalipsy (Ap 12)”, *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”* (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2001) 346-364; C. S. Bartnik, „Maryja – wielki znak na niebie”, *Roczniki Teologiczne* 51/2 (2004) 133-140; D. Kotecki, „«Niewiasta obleczona w słońce» (Ap 12) – przyczynek do eklezjologii Apokalipsy św. Jana”, *Teologia*

terpretowaniu postaci Niewiasty: nosi Ona indywidualne rysy Matki Chrystusa, ale wyraża także ideę ludu Bożego, będącego jednocześnie Izraelem i Kościołem<sup>35</sup>. Narodzonym potomkiem Niewiasty jest Jezus – Król i Mesjasz, którego tożsamość pozwala ustalić odniesienie do Ps 2,9 („ma paść wszystkie narody różgą żelazną” – Ap 12,5). Psalm ten jest bowiem zaliczany do królewskich i interpretowany w znaczeniu mesjańskim (por. termin *χριστός* w Ps 2,2 [LXX])<sup>36</sup>. Wizja obecna w Ap 12, stanowiąc wstępną scenę do szerszego opisu „losów Kościoła” (Ap 12,1–16,21), poprzez ukazanie Smoka ścigającego resztę potomstwa Niewiasty (Ap 12,17), zapowiada prześladowania wspólnoty wierzących<sup>37</sup>. Groźny w swej wymowie ten obraz, poprzez prezentację sił wrogich Bogu jako jednak pokonanych (Ap 12,7–9) zapowiada ostateczne zwycięstwo nad złem, co stanie się źródłem nieopisanej satysfakcji nieba i jego mieszkańców (Ap 12,12). Po raz drugi pojawi się tu idea „radości”, do której powrócimy w kolejnym punkcie niniejszego artykułu.

A oto niektóre fragmenty Ap 12, mogące przerażać jej czytelnika:

„wielki znak się ukazał na niebie: Niewiasta obleczona w słońce i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. (...) I woła cierpiąc bóle i męki rodzenia. I inny znak się ukazał na niebie: Oto wielki Smok barwy ognia, mający siedem głów i dziesięć rogów – a na głowach jego siedem diademów. I ogon jego zmiata trzecią część gwiazd nieba: i rzucił je na ziemię. I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą, ażeby skoro porodzi, pożreć jej dziecię. I porodziła Syna – Mężczyznę, który wszystkie narody będzie paść różgą żelazną. I zostało porwane jej Dziecię do Boga. (...) I nastąpiła walka na niebie: Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem. I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie, ale nie przemógł, i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło. I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię (...) a z nim strąceni zostali jego aniołowie. (...) Biada ziemi i biada morzu – bo zstąpił do was diabeł, pałając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu. (...) Smok (...) począł ścigać Niewiastę (...). I dano jej dwa skrzydła orła wielkiego, by na pustynię leciała na swoje miejsce (...). A Wąż za Niewiastą wypuścił z gardzieli wodę jak rzekę, żeby ją rzeka uniosła. Lecz ziemia przyszła z pomocą Niewieście i otworzyła ziemia swą gardziel, i pochłonęła rzekę (...). I rozgniewał się Smok na Niewiastę, i odszedł rozpocząć walkę z resztą jej potomstwa” (Ap 12,1–17).

„Korzystając z krótkiego czasu, jakim rozporządza (Ap 12,12), Szatan – symbolizowany przez Smoka – prowadzi dalej walkę z poszczególnymi członkami

*i Człowiek* 6 (2005) 257–273; tenże, „Szatan a Kościół w ujęciu Ap 12”, *„Bóg jest miłością”* (1 J 4,16) (red. W. Chrostowski) (Rozprawy i Studia Biblijne 25; Warszawa 2006) 225–251.

<sup>35</sup> Barclay, *Objawienie*, II, 100; Ponizy, „Niewiasta”, 364; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 270–271.277.

<sup>36</sup> P. Podeszwa, „Dawidowe pochodzenie Jezusa według Apokalipsy Janowej”, *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu* (red. B. Strzałkowska) (Warszawa 2011) III, 1242–1243.

<sup>37</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 204; Jończyk, „Symbolika wody”, 144–145.

Kościoła. W tym celu organizuje sobie narzędzie w postaci ziemskiej potęgi (...) Symbolem jej jest Bestia pierwsza (Ap 13,1-10), która nosi cechy Rzymu cesarskiego jako typu wszystkich późniejszych potęg prześladowczych<sup>38</sup>. Cechy potwora, pozbierane z bestii opisanych w Dn 7,5-7, są dość surrealistyczne i jego opis jest trudny do wyobrażenia. Kojarzy się z mitycznymi hybrydami zwierzęcymi<sup>39</sup> i niewątpliwie może rodzić odczucie lęku u czytelnika:

„I ujrzałem Bestię wychodzącą z morza, mającą dziesięć rogów i siedem głów, a na rogach jej dziesięć diademów, a na jej głowach imiona bluźniercze, (...) podobna była do pantery, łapy jej – jakby niedźwiedzia, paszcza jej – jakby paszcza lwa. A Smok dał jej swą moc, swój tron i wielką władzę. I ujrzałem jedną z jej głów jakby śmiertelnie zranioną, a rana jej śmiertelna została uleczona (...). A dano jej usta mówiące wielkie rzeczy (...). Zatem otworzyła swe usta dla bluźnierstw przeciwko Bogu (...). Potem dano jej wszcząć walkę ze świętymi i zwyciężyć ich (...). Jeśli kto na zabicie mieczem [jest przeznaczony] – musi być mieczem zabity” (Ap 13,1-10).

Nie koniec jednak na tym pierwszym potworze. Zaraz „ukazuje się drugie narzędzie Szatana, symbol fałszywych kultów, które udzielają poparcia czci religijnej oddawanej Bestii pierwszej<sup>40</sup>. Można odebrać wrażenie, że Smok wraz z dwoma potworami stanowi „karykaturę” Trójcy Świętej: pierwsza Bestia otrzymała władzę od Smoka (jak Chrystus od Boga Ojca), co więcej – przypisano jej coś przypominającego zmartwychwstanie Jezusa, bo jedna z jej głów była śmiertelnie zraniona, ale ta rana została uleczona, druga zaś Bestia – upowszechnia fałsz, odwrotnie niż Duch Święty (J 14,26; 15,26; 16,13-14) (dlatego w Ap 16,13; 19,20; 20,10 określona zostaje także jako Fałszywy/Kłamliwy Prorok) i czyni wiele zwodniczych znaków, parodiując charyzmaty Ducha Bożego<sup>41</sup>:

„Potem ujrzałem inną Bestię, wychodzącą z ziemi: miała dwa rogi podobne do rogów baranich, a mówiła jak Smok. I całą władzę pierwszej Bestii przed nią wykonuje, i sprawia, że ziemia i jej mieszkańcy oddają pokłon pierwszej Bestii, której rana śmiertelna została uleczona. I czyni wielkie znaki, tak iż nawet każe ogniovi

<sup>38</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 213-214. Dostrzega się tu nawiązanie do siedmiu wzgórz Rzymu (Ap 13,1; por. też Ap 17,9) i liczne aluzje do uzurpatorskiej władzy cesarza (13,1.4.6-8) oraz np. do legendy o *Nero Redivivus* (Ap 13,3). Tło historyczne Apokalipsy Janowej, ściśle związane z Cesarstwem Rzymskim, ukazuje choćby następujący artykuł: W. Popielewski, „Związek religii imperialnej z cza-sem ucisku: *Sitz im Leben* Apokalipsy”, *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”* (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2001) 365-382.

<sup>39</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 283.

<sup>40</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 217.

<sup>41</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 218; Gryglewicz – Mędała, „Apokalipsa św. Jana”, 535; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 288 oraz komentarz do Ap 13,1-10 w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem (tzw. Biblia Paulistów) (Częstochowa 2009) 2708-2709, a także komentarz do Ap 13,14 w: *Biblia Jerozolimka* (Poznań 2006) 1756.

zstępować z nieba na ziemię na oczach ludzi. I zwodzi mieszkańców ziemi znakami (...). Nawet przemówił obraz Bestii i sprawił, że wszyscy zostaną zabici, którzy nie oddadzą pokłonu obrazowi Bestii. I sprawia, że (...) nikt nie może kupić ni sprzedać, kto nie ma znamienia – imienia Bestii lub liczby jej imienia (...). A liczba jego: sześćset sześćdziesiąt sześć” (Ap 13,11-18).

Po pięknym opisie dziewiczego orszaku Baranka (Ap 14,1-5), w którym kroczą ci, co m. in. „są nienaganni [i] w [których] ustach nie znaleziono kłamstwa” (Ap 14,4-5) – a więc są to „nie splamieni apostazją wierni chrześcijanie [którzy] są przeciwieństwem wszystkich, którzy oddają się kultowi władców (Ap 13)”<sup>42</sup>, następuje „Zapowiedź sądu” (Ap 14,6-13). Chociaż mowa o Bożym gniewie nie brzmi tu po raz pierwszy w naszej Księdze, to jednak słowa pojawiających się kolejno aniołów ponownie wzbudzają grozę:

„Ujrzałem (...) anioła (...). Wołał on głosem donośnym: «Ułęknicie się Boga i dajcie Mu chwałę, bo godzina sądu Jego nadeszła (...). A inny anioł (...): «Upadł, upadł wielki Babilon, co winem zapalczywości swego nierządu napoił wszystkie narody!» A inny anioł, trzeci (...): «Jeśli kto wielbi Bestię, i obraz jej, i bierze sobie jej znamię na czoło lub rękę, ten również będzie pić wino zapalczywości Boga przygotowane, nierozcieńczone, w kielichu Jego gniewu; i będzie katowany ogniem i siarką wobec świętych aniołów i wobec Baranka. A dym ich katuszy na wieki wieków się wznosi i nie mają spoczynku we dnie i w nocy czciciele Bestii i jej obrazu, i ten, kto bierze znamię jej imienia»” (Ap 14,6-11).

Po raz pierwszy występuje tutaj słowo Babilon/Babilonia (Ap 14,8). „Jest to kryptonim Rzymu (...) powtarzający się w Ap 16,19; 17,5; 18,2.10.21 (...). Jak każdy symbol może on zostać uogólniony, w tym przypadku na podobne imperia i na inne szatańskie przedsięwzięcia, zmierzające do odwrócenia ludzi od Boga. Czeka je upadek, tak pewny, że aż oznajmiony w czasie przeszłym”<sup>43</sup>.

„Po zapowiedziach, podanych przez aniołów, ukazuje się odmalowany barwami prorocत्व Starego Testamentu proleptyczny obraz paruzji Chrystusa i dwóch scen Jego sądu”<sup>44</sup>. Mowa o wizji „żniwa i winobrania” (Ap 14,14-20). I choć wstępnie nie przedstawia ona sobą nic szczególnie przerażającego (cóż jest nadzwyczajnego w zarzucanym sierpnie?), to jednak ostatnie słowa, mówiące o „krwi tryskającej z tłoczni”, nie pozostawiają złudzeń - mowa tu o alegorycznym zobrazowaniu pomsty na nieprzyjaciółach Boga:

„potem ujrzałem: oto biały obłok – a Siedzący na obłoku, podobny do Syna Człowieczego, miał złoty wieniec na głowie, a w ręku ostry sierp. I wyszedł inny anioł

<sup>42</sup> W. Popielewski, „Pojęcie kłamstwa w Księdze Apokalipsy. Nowe stworzenie: trzy obrazy – jedna rzeczywistość”, *„Bóg jest miłością” (1J 4,16)* (red. W. Chrostowski) (Rozprawy i Studia Biblijne 25; Warszawa 2006) 347.

<sup>43</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 301.

<sup>44</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 227.

ze świątyni, wołając (...): «Zapuć Twój sierp i żniwa dokonaj (...)!» A Siedzący na obłoku rzucił swój sierp na ziemię i ziemia została zżęta. I wyszedł inny anioł ze świątyni, która jest w niebie, i on miał ostry sierp. I wyszedł inny anioł od ołtarza, mający władzę nad ogniem, i donośnie zawołał do mającego ostry sierp: «Zapuć twój ostry sierp i poobcinaj grona winorośli ziemi, bo jagody jej dojrzały!» I rzucił anioł swój sierp na ziemię, i obrał z gron winorośli ziemi, i wrzucił je do tłoczni Bożego gniewu – ogromnej. I wydeptano tłocznię poza miastem, a z tłoczni krew wytrysnęła aż po wędzidła koni, na tysiąc i sześćset stadiów” (Ap 14,14-20).

Wprawdzie „hymn Mojżesza i Baranka” to piękna pieśń uwielbienia Boga (Ap 15,3-4), wpisuje się jednak ona w groźną w swej wymowie scenę wstępną do wizji siedmiu Plag. Ukazuje ona zwycięzców Bestii, opiewających sprawiedliwe wyroki Boże, które ujawnią się właśnie w plagach<sup>45</sup>. Natomiast sama już „ostatnia siódemka w Apokalipsie dotyczy plag poprzedzających bezpośrednio Wielki Dzień gniewu – karę na Wielki Babilon. Mimo znacznej zbieżności z wizją trąb [co zaznaczyliśmy wcześniej] obrazy te stanowią «rekapitulację» z wyraźnym uwzględnieniem perspektywy Kościoła, znamiennej dla tej części Księgi, bo plagi wiążą się z jego prześladowaniami”<sup>46</sup>. „Podobnie jak przy pieczęciach i trąbach, plagi związane z wylaniem czasz gniewu Bożego stanowią wyolbrzymiony obraz klęsk naturalnych, spadających na nieprawych. Ludzi tego świata dotyczą choroby, śmiertelność, klęski żywiołowe, wojny (...), Bóg sprawia to poprzez swoich wysłańców, żeby stworzyć ludziom szansę nawrócenia – ci jednak z niej nie korzystają. Uwypukla to sprawiedliwość Bożych wyroków”<sup>47</sup>. Oto fragmenty wizji siedmiu Plag, przejmującej czytelnika prezentowaną grozą:

„I ujrzałem na niebie znak inny – wielki i godzien podziwu: siedmiu aniołów trzymających siedem plag, tych ostatecznych, bo w nich się dopełnił gniew Boga. I ujrzałem jakby morze szklane, pomieszane z ogniem, i tych, co zwyciężają Bestię (...). Potem (...) ze świątyni wyszło siedmiu aniołów, mających siedem plag (...). I jedno z czterech Zwierząt podało siedmiu aniołom siedem czasz złotych, pełnych gniewu Boga żyjącego (...). Potem posłyszałem donośny głos ze świątyni, mówiący do siedmiu aniołów: «Idźcie, a wylejcie siedem czasz gniewu Boga na ziemię!» I poszedł pierwszy, i wylał swą czaszę na ziemię. A wrzód złośliwy, bolesny, wystąpił na ludziach, co mają znamię Bestii, i na tych, co wielbią jej obraz. A drugi wylał swą czaszę na morze. I stało się ono krwią jakby zmarłego, i każda z istot żywych poniosła śmierć – te, które są w morzu. A trzeci wylał swą czaszę na rzeki i źródła wód: i stały się krwią (...). A czwarty wylał swą czaszę na słońce (...) i ludzie zostali dotknięci wielkim upałem, i bluźnili imieniu Boga, który ma moc nad tymi plagami, a nie nawrócili się, by oddać Mu chwałę. A piąty wylał

<sup>45</sup> Linke, *Jerozolima*, 195, określa siedem plag mianem „egzekucji wyroku”, której przygotowanie miało miejsce w sekcji Ap 12,1-15,4 (por. s. 181-195).

<sup>46</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 233.

<sup>47</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 321.



swą czasę na tron Bestii: i w jej królestwie nastąpiły ciemności, a ludzie z bólu gryźli języki i Bogu nieba bluźnili za bóle swoje i wrzody, ale od czynów swoich się nie odwrócili. A szósty wylał swą czasę na rzekę wielką, na Eufrat. A wyszła jej woda, by dla królów ze wschodu słońca droga stała się otworem. I ujrzałem wychodzące z paszczy Smoka i z paszczy Bestii, i z ust Falszywego Proroka trzy duchy nieczyste jakby ropuchy; a są to duchy czyniące znaki – demony, które wychodzą ku królom całej zamieszkałej ziemi, by ich zgromadzić na wojnę w wielkim dniu wszechmogącego Boga (...). I zgromadziły ich na miejsce, zwane po hebrajsku Har-Magedon. Siódmy wylał swą czasę w powietrze: (...) I nastąpiły błyskawice i glosy, i gromy, i nastąpiło wielkie trzęsienie ziemi, jakiego nie było (...). A wielkie miasto rozpadło się na trzy części i miasta pogan runęły. I wspomniał Bóg na Wielki Babilon, by mu dać kielich wina – gniewu zapalczowości swej. I pierzchnęła każda wyspa, i gór już nie znaleziono. I grad ogromny o wadze jakby talentu spadł z nieba na ludzi. A ludzie Bogu bluźnili za plagę gradu, bo plaga jego jest bardzo wielka” (Ap 15,1-16,21).

Rozdział 17 to prezentacja Wielkiej Nierządnicy, na którą spadnie kara, opisana w rozdziale 18<sup>48</sup>. Wielki Dzień gniewu wyraża się zatem, przede wszystkim, ukaraniem głównego wroga Bożego – Wielkiej Babilonii. Jest nim Rzym (Ap 17,9), stolica imperium, miejsce bałwochwalczego kultu władców (Ap 17,2,9-14,18; 18,3,9), pokazane jako prostytutka<sup>49</sup>. Tu także nie brakuje przerażających opisów:

„Potem przyszedł jeden z siedmiu aniołów (...): «Chodź, ukazać ci wyrok na Wielką Nierządnicę» (...). I ujrzałem Niewiastę siedzącą na Bestii szkarłatnej, pełnej imion bluźnierczych, mającej siedem głów i dziesięć rogów. A Niewiasta (...) miała w swej ręce złoty puchar pełen obrzydliwości i brudów swego nierządu. A na jej czole wypisane imię – tajemnica: «Wielki Babilon. Macierz nierządnic i obrzydliwości ziemi». I ujrzałem Niewiastę pijaną krwią świętych i krwią świadków Jezusa (...). I rzekł do mnie anioł: «(...)Bestia, którą widziałeś (...) zdążyła na zagładę (...) [C]i nienawidzić będą Nierządnicę i sprawią, że będzie spustoszona i naga, i będą jedli jej ciało, i spalą ją ogniem, bo Bóg natchnął ich serca, aby wykonali Jego zamysł». Potem ujrzałem innego anioła (...) głosem potężnym tak zawołał: «Upadł, upadł Babilon – stolica. I stała się siedliskiem demonów i kryjówką wszelkiego ducha nieczystego, i kryjówką wszelkiego ptaka nieczystego i budzącego wstręt, bo winem zapalczowości swojego nierządu napoiła wszystkie narody (...)». I usłyszałem inny głos z nieba mówiący: «Ludu mój (...) odpłaćcie jej tak, jak ona odpłacała (...) tyle jej zadajcie katuszy i smutku! (...). [W] jednym dniu nadejdą jej plagi: śmierć i smutek, i głód; i będzie ogniem spalona, bo mocny jest Pan Bóg, który ją osądził. I będą płakać i lamentować nad nią królowie ziemi, którzy

<sup>48</sup> Obydwa rozdziały można śmiało postrzegać jako ściśle ze sobą związane. Ap 17–18 stanowią ponadto otwarcie ostatniej części Księgi, której tematem jest definitywna rozprawa ze strukturami zła, zaprezentowana w 17,1–22,5 (M. Karczewski, „Wyjście z Babilonu w świetle Ap 18,4b-5”, *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi* [red. W. Chrostowski – B. Strzałkowska] [Warszawa 2012] 239-240 oraz G. Biguzzi, *L'Apocalisse, nuova versione, introduzione e commento* [Milano 2005] 26 – pozycja, na którą polski egzegeta się powołuje).

<sup>49</sup> Por. Jankowski, *Apokalipsa*, 241; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 324; Linke, *Jerozolima*, 209-225.

nierządu z nią się dopuścili i żyli w przepychu, kiedy zobaczą dym jej pożaru. Stanąwszy z daleka ze strachu przed jej katuszami, powiedzą: «Biada, biada, wielka stolico, Babilonie, stolico potężna! (...)». A kupcy ziemi płaczą (...), bo ich towaru nikt już nie kupuje: (...) złota i srebra, drogiego kamienia (...) oraz ciał i dusz ludzkich (...). Wszyscy, co pracują na morzu, stanęli z daleka i patrząc na dym jej pożaru, tak wołali: «Jakież jest miasto podobne do stolicy?» I rzucali proch sobie na głowy, i wołali płacząc i żaląc się w słowach: «Biada, biada» (...). I potężny jeden anioł dźwignął kamień jak wielki kamień młyński, i rzucił w morze, mówiąc: «Tak z rozmachem Babilon, wielka stolica, zostanie rzucona i już jej nie będzie można znaleźć (...): bo kupcy twoi byli możnowładcami na ziemi, bo twymi czarami omamione zostały wszystkie narody – i w niej znalazła się krew proroków i świętych, i wszystkich zabitych na ziemi» (Ap 17,1–18,24).

Wielka Nierządnicą = Wielki Babilon/Rzym został pokonany. Nie kończy się jednak na tym walka z Mocami Ciemności. Po dziękczynnym hymnie allelujacyjnym (Ap 19,1-10), w którym po raz ostatni pojawi się kluczowe dla nas wezwanie do radości (Ap 19,7)<sup>50</sup>, następuje walka zwycięskiego Słowa z innymi bałwochwalczymi imperiami, a także bezpośrednio z Bestią pierwszą oraz drugą, czyli Fałszywym Prorokiem. Niektóre elementy opisu „siedzącego na białym koniu” (znane już z wizji wstępnej Apokalipsy) oraz Jego imiona podane w Ap 19,13.16, pozwalają bez trudu zidentyfikować tę tajemniczą postać z Jezusem Chrystusem. A że bitwa ta skierowana jest przeciw tak okrutnym wrogom, także jej prezentacja „musi być” pełna przerażających obrazów. Oto niektóre z nich:

„Potem ujrzałem niebo otwarte: a oto – biały koń, a Ten, co na nim siedzi (...) sędzi i walczy. Oczy Jego jak płomień ognia (...). Odziany jest w szatę we krwi skapaną (...). A wojska, które są w niebie, towarzyszyły Mu (...). A z Jego ust wychodzi ostry miecz, by nim uderzyć narody: On paść je będzie różgą żelazną i On wyciska tłocznię wina zapalczego gniewu Wszechmogącego Boga (...). I ujrzałem innego anioła stojącego w słońcu: I zawołał on głosem donośnym do wszystkich ptaków lejących środkiem nieba: «Pójdźcie, zgromadźcie się na wielką ucztę Boga, aby pożreć trupy królów, trupy wodzów i trupy mocarzy, trupy koni i tych, co ich posiadają, trupy wszystkich (...)!» I ujrzałem Bestię i królów ziemi, i wojska ich zebrane po to, by stoczyć bój z Siedzącym na koniu i z Jego wojskiem. I pochwycono Bestię, a z nią Fałszywego Proroka, co czynił wobec niej znaki, którymi zwiódł tych, co wzięli zamię Bestii i oddawali pokłon jej obrazowi. Oboje żywcem wrzuceni zostali do ognistego jeziora, gorejącego siarką. A inni zostali zabici mieczem Siedzącego na koniu, mieczem, który wyszedł z ust Jego. Wszystkie zaś ptaki najadły się ciał ich do syta” (Ap 19,11-21).

<sup>50</sup> Jest to czwarty, interesujący nas przypadek w Ap, po wskazanych już wcześniej, obecnych w 11,10 i 12,12. Nie wspomniany został powyżej trzeci z nich, a mianowicie radość z upadku Wielkiego Babilonu, wyrażona w 18,20. Wszystkie one znajdują swój komentarz w następnym punkcie niniejszego studium.

Wymowny jest tu los obu Bestii: utopienie ich w ognistym jeziorze, gorejącym siarką. Ten stały element katuszy, występujący kilkakrotnie w Apokalipsie jako symbol karzącej sprawiedliwości Bożej (Ap 19,20; 20,10.14.15; 21,8), kojarzy się ze swoim prototypem: Sodomą i Gomorą (Rdz 19,24), choć pewnie także z doliną Gehenny<sup>51</sup> (2 Krl 23,10; 2 Krn 28,3; 33,6; Jr 7,31-32; 19,2-7.9; 32,35). Może przywoływać na myśl Iz 66,24 oraz nowotestamentowe zapowiedzi kary: Mt 5,22.29-30; 18,9; Jk 3,6<sup>52</sup>.

Ale to jeszcze nie koniec walki. Po tysiącletnim królowaniu Chrystusa i tych, którzy zginęli męczeńsko, a teraz ożyli (Ap 20,4) – po czasie, w którym jednocześnie „Smok, Wąż Starodawny, Diabeł i Szatan” został związany wielkim łańcuchem (Ap 20,2) – następuje ostateczna, zwycięska bitwa, potępienie wrogów Boga i sąd nad narodami (Ap 20,7-15). Tym razem także sam Szatan, posługujący się dotychczas potworami i podporządkowanymi sobie imperiami, zakończy swój los z jeziorze ognia. A „jako ostatni wróg zostanie pokonana Śmierć” (1 Kor 15,26), pochodna Szatana:

„A gdy się skończy tysiąc lat, z więzienia swego szatan zostanie zwolniony. I wyjdzie, by omamić narody z czterech narożników ziemi (...). Wyszli oni na powierzchnię ziemi (...), a zstąpił ogień od Boga z nieba i pochłonął ich. A diabeł, który ich zwodzi, wrzucono do jeziora ognia i siarki, tam gdzie są Bestia i Fałszywy Prorok. I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków. Potem (...) osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów. I morze wydało zmarłych, co w nim byli, i Śmierć, i Otchłań wydały zmarłych, co w nich byli (...). A Śmierć i Otchłań wrzucono do jeziora ognia. To jest śmierć druga – jezioro ognia. Jeśli się ktoś nie znalazł zapisany w księdze życia, został wrzucony do jeziora ognia” (Ap 20,7-15).

Chociaż motyw gorejącego jeziora siarki zostanie przywołany jeszcze raz w Ap 21,8<sup>53</sup>, to jednak koniec rozdziału 20 księgi Apokalipsy św. Jana należy traktować jako ostatnią wizję grozy, mogącą budzić w czytelniku lęk i przerażenie. Ukazuje ona definitywne unicestwienie wrogich Bogu potęg. Potwierdzeniem tej myśli jest prawda, iż kolejna, ostatnia część Księgi (Ap 21,1–22,5) to zupełnie inny charakter czy wręcz „klimat” prezentowanych obrazów: tu mamy do czynienia z wizją odnowionego świata i nowej Jerozolimy, w której kwitnie pełnia Bożego błogosławieństwa w życiu wiecznym zbawionych.

Spojrzenie retrospektywne na obecny punkt niniejszego studium („temat «grozy» w Apokalipsie”) doprowadza do wniosku, że Apokalipsa Janowa jest bez cienia wątpliwości księgą wstrząsającą: z wyjątkiem Ap 7 i 21–22, nie ma już chyba

<sup>51</sup> H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1994) III, 823.

<sup>52</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 264.

<sup>53</sup> „A dla tchórzów, niewiernych, obmierzłych, zabójców, rozpustników, guślarzy, bałwochwalców i wszelkich kłamców: udział w jeziorze gorejącym ogniem i siarką. To jest śmierć druga”.

żadnego rozdziału, w którym nie pojawiłyby się przejmujące sceny, wywołujące strach i trwogę. Jak zatem odpowiedzieć na zagadnienie, sformułowane w tytule artykułu? Jak prezentuje się temat radości w Apokalipsie? Bo o nią przecież pytamy, zamierzając skonfrontować jej siłę z tematem grozy, tak szeroko rozwiniętym w Apokalipsie.

#### 4. RADOŚĆ W APOKALIPSIE ŚW. JANA

Podczas dokonanej powyżej prezentacji wizji budzących przerażenie, napomknęliśmy już o fakcie kilkukrotnego pojawienia się idei „radości” w Apokalipsie. Te zaledwie cztery wersety (Ap 11,10; 12,12; 18,20; 19,7) nie wydają się imponować swą liczbą. Okazuje się jednak, że nie na „ilość” należy tu patrzeć, ale na „jakość” niesionej przez nie treści oraz na ich umiejscowienie w Księdze. Pojawiają się bowiem te cztery momenty w odpowiednim czasie i przestrzeni, a uwzględnienie kompozycji dzieła pomaga czytelnikowi uchwycić dużo szerszą perspektywę, w której autor postanowił umieścić swoje przesłanie.

Pierwszym tekstem mówiącym o „radości” w Apokalipsie jest Ap 11,10: „Wobec nich mieszkańcy ziemi cieszą się (χαίρουσιν) i radują (εὐφραίνονται); i dary sobie nawzajem będą przesyłali, bo ci dwaj prorocy mieszkańcom ziemi zadali katuszy”.

Powracają na myśl tajemniczy dwaj świadkowie Boga (Ap 11,3-13), czyniący wpierw z mocą rozmaite znaki (Ap 11,5-6), ale potem zabici przez Bestię (Ap 11,7) i potraktowani perfidnie: nie pozwolono pogrzebać ich ciał (Ap 11,8-9). I zanim, po trzech i pół dniach, powrócili oni do życia (Ap 11,11) i weszli w obłoku do nieba (Ap 11,12), wywołując przerażenie ludzi i (pośrednio) trzęsienie ziemi (Ap 11,13), ma miejsce owa *perwersyjna radość ze zła*: mieszkańcy ziemi (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς – negatywne określenie tych, którzy zawsze stoją po stronie Szatana; por. Ap 3,10; 6,10; 8,13; 11,10; 13,8.12.14[bis]; 17,2.8), nawiązując do zwyczajów świata grecko-rzymskiego, lubującego się w festynach ludowych, wymieniają się prezentami, gdyż cieszą się z ukarania swych dręczycieli<sup>54</sup>.

Dostrzegamy tu czasowniki χαίρω (cieszyć się, radować się, weselić się, być wesółym, mieć upodobanie)<sup>55</sup> i εὐφραίνω (cieszyć się, radować się, weselić się, bawić się)<sup>56</sup>. Ów drugi, choć w LXX bardzo często zbliżony jest w swym znaczeniu do ściśle „teologicznego” słowa ἀγαλλιόμαι (o którym nieco później), to jednak w Nowym Testamencie dość często oznacza on radość „świecką”, nie związaną z kultem

<sup>54</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 201; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 260.

<sup>55</sup> Abramowiczówna, *Słownik*, IV, 582-583; Popowski, *Wielki słownik*, 649.

<sup>56</sup> Abramowiczówna, *Słownik*, II, 377; Popowski, *Wielki słownik*, 246.

ani przeżyciami religijnymi<sup>57</sup>. W naszym przypadku jest to radość wręcz perfidna, czy, jak wspomnieliśmy wyżej (nawiązując do polskiego egzegety), perwersyjna. Podobnie można skomentować czasownik χαίρω: w starożytnej grece, pozbawionej kontekstu religijnego, zbliżony jest do εὐφραίνω i oznacza „jestem zadowolony/ radosny”, zaś w Nowym Testamencie – podczas gdy ἀγαλλιᾶμαι używany jest w sensie religijnym – χαίρω jest terminem samym w sobie czysto „świeckim”<sup>58</sup>.

Realizuje się w Ap 11,10 zapowiedź Chrystusa, wyrażona w J 16,20a, iż podczas gdy uczniowie Jezusa będą płakać i zawodzić, świat będzie się weselił<sup>59</sup>. Szybko jednak następuje aktualizacja także drugiej części Chrystusowego proroctwa: „wy będziecie się smucić, ale smutek wasz zamieni się w radość” (J 16,20b). Zmartwychwstanie dwóch świadków Boga, opisane już w kolejnym wersecie (Ap 11,11a) – a mające miejsce w krótkim czasie, bo po symbolicznych trzech i pół dniach, ewidentnie kontrastujących z trzema i pół latami ich uprzedniej działalności (Ap 11,3)! – oznacza w rzeczywistości, iż radość sił wrogich Bogu jest jedynie chwilowa, a w kontekście przerażenia, które już wkrótce nastąpiło (Ap 11,11b.13) – jest ona w zasadzie „zaprzeszła”.

Drugim tekstem mówiącym o „radości” w Apokalipsie jest Ap 12,12: „Dlatego radujcie się (εὐφραίνεσθε), niebiosi i ich mieszkańcy! Biada ziemi i biada morzu – bo zstąpił do was diabeł, pałając wielkim gniewem, świadom, że mało ma czasu”.

Staje przed naszymi oczami wielki znak na niebie: Niewiasta obleczonej w słońce (Ap 12,1-2) i Smok (Ap 12,3-4a), atakujący jej Syna (Ap 12,4b), ją samą (Ap 12,13-16) i resztę jej potomstwa (Ap 12,17). W „międzyczasie” jednak ma miejsce walka na niebie: Michał i jego aniołowie strącili – mocą Bożą – Smoka i jego aniołów, tak że już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło (Ap 12,7-9). Właśnie ta zwycięska bitwa staje się motywem radości niebian (Ap 12,10-12a), choć dla ziemi nie zwiastuje to na razie zbyt pomyślnej przyszłości. Na ziemię

<sup>57</sup> R. Bultmann, „εὐφραίνω”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, edizione italiana a cura di F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti, vol. III (ἐβδομήκοντα – ζήμη, a cura di M. Bellincioni – G. Torti – G. Conte – M. Verdesca – T. de Grada), Stuttgart 1933 e 1935 – Brescia 1967, kol. 1202-1203.1205-1206: “εὐφραίνεσθαι (...) non ha [nei LXX] un suo significato ben preciso, nettamente distinto da quello di altre espressioni di gioia, quali ἀγαλλίσθαι, χαίρειν, ecc. (...). Nel NT (...) designa spesso la gioia profana”.

<sup>58</sup> H. Conzelmann, „χαίρω”, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, edizione italiana a cura di F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti, vol. XV (φιλ – ω, a cura di S. Cavallini – F. Montagnini), Stuttgart 1973 – Brescia 1988, kol. 496.513: “il vocabolo [χαίρω] viene usato volentieri insieme con espressioni affini, soprattutto con εὐφραίνω (...) «sono contento e gioioso» (...). Mentre nella tradizione biblica [NT] ἀγαλλιᾶμαι è usato in senso religioso, χαίρω invece è un termine per se stesso profano”.

<sup>59</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 201.

bowiem i w morze zstąpił pałający wielkim gniewem diabeł, świadom, że ma mało czasu (Ap 12,12b)<sup>60</sup>.

O czasowniku εὐφραίνω zostało powiedziane, że w NT często mówi on o radości czysto „świeckiej”. W Ap 12,12 (oraz później w Ap 18,20) zdaje się on jednak być także nośnikiem idei silnie religijnej, zaczerpniętej z Pierwszego Przymierza: starotestamentowe zaproszenie do radości nieba, cieszącego się wobec aktów eschatologicznych, w których Bóg realizuje swój sąd (Pwt 32,43; Ps 95,11; Iz 44,23; 49,13 [zawsze LXX]), brzmi wyraźnie także w Ap 12,12<sup>61</sup>! Tu zatem czasownik ten nabiera znaczenia głęboko teologicznego i wyraża radość ze zwycięstwa Boga nad mocami zła.

Istotą całego hymnu Ap 12,10-12 jest zatem dobra nowina, dodanie odwagi i wezwanie do radości. Zwycięstwo należy do Boga, a dokonało się ono poprzez dzieło Chrystusa. Dzięki krwi Baranka i świadectwu aż do śmierci zwycięstwo odnieśli także bracia (Ap 12,11). Można zatem śmiało powiedzieć, że również ci, którzy pozostawali w strefie działania szatana (prześladowania!), także odnieśli swoje zwycięstwo. Nie należy oczywiście lekceważyć owego „biada” z Ap 12,12 i zapowiedzi niebezpieczeństwa, czyhającego ze strony smoka, a opisanego zwłaszcza w Ap 12,13-17. Ale Kościół, pomimo ciągłego napięcia wynikającego z walki duchowej, jest wspólnotą, która już teraz – i to w sposób rzeczywisty – uczestniczy w zwycięstwie Chrystusa nad złem. Gdy natomiast rozwój historii zbawienia osiągnie swój kres, zło wraz z jego konsekwencjami zostanie nieodwołalnie przezwyciężone i całkowicie wyeliminowane<sup>62</sup>.

Trzecim tekstem mówiącym o „radości” w Apokalipsie jest Ap 18,20: „Wesel się (εὐφραίνου) nad nią, niebo, i święci, apostołowie, prorocy, bo przeciw niej Bóg rozsądził waszą sprawę”.

Pojawiają się te słowa w kontekście prezentacji Wielkiej Nierządniczy (Ap 17), na którą spada kara, opisana w rozdziale 18. Spoglądając na kontekst bliższy interesującego nas wersetu nietrudno dostrzec, że wezwanie do radości (Ap 18,20-24) wyraźnie odcina się od poprzedzającego go lamentu nad Babilonią (Ap 18,9-19), wyrażonego przez „królów ziemi”, „kupców” oraz „sterni-

<sup>60</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 276: „może być to realizacja trzeciego «biada» z 11,14. Wzmianka o ziemi dotyczy też ludzi, jej mieszkańców (Ap 14,6). Ich sytuację pogarsza zamieszkanie na ziemi szatana w furii, strąconego z nieba. Zło ma jednak mało czasu (Hi 20,5; Prz 10,27), krótkie jest też ludzkie życie (Mdr 2,1; 4 Ezd 8,5)”.

<sup>61</sup> Bultmann, „εὐφραίνω”, kol. 1207: “Gli invitati veterotestamentari alla gioia giubilante di fronte agli atti *escatologici* con cui Dio attuerà il suo giudizio riecheggiano in Apoc. 12,12; 18,20; e come in ψ 95,11; Deut. 32,43; Is. 44,23; 49,13 i cieli sono anch'essi invitati a εὐφραίνουσαι”.

<sup>62</sup> Karczewski, „«Midrasz» apokaliptyczny”, 216; zob. także konkluzję egzegety (tamże): „Kościół stojąc po stronie Chrystusa, jest wezwany, aby angażować się w uobecnianie Jego zwycięstwa w historii. Kościół jest wezwany, aby zwyciężać zło dobrem, realizować królestwo Boże na ziemi. By sprostać odpowiedzialności za swoją misję chrześcijaństwo powinno należeć do Chrystusa tak, aby w ich życiu nie było miejsca na choćby cień zła”. Por. Barclay, *Objawienie*, II, 109-111.



ków, żeglarzy i marynarzy”<sup>63</sup>. Właściwie stanowi ono „komentarz proroka do [tejże] lamentacji”<sup>64</sup>. Apostrofa do nieba i grup świętych, apostołów i proroków (Ap 18,20) zawiera elementy wspólne z Jr 51,48<sup>65</sup>. Można przyjąć, że jest tu mowa o mieszkańcach nieba, a opuszczenie w Apokalipsie członu „i ziemia”, obecnego u Jeremiasza, jest intencjonalne. Podobnie zatem, jak to było w Ap 12,12, także tu mamy do czynienia z eschatologicznym sądem Boga nad odwiecznym wrogiem, zapowiadany już w ST: także w Ap 18,20 wezwani są do radości mieszkańcy nieba (οἱ ἐν οὐρανοῖς σκηνοῦντες z Ap 12,12), a powodem radości jest przychylny dla nich wyrok Boga<sup>66</sup>. Co więcej, obecne w Ap 18,20 przyczynowe ὅτι świadczy o tym, że ów akt sądowy, podjęty przez Boga, jest już dokonany<sup>67</sup>. Nie dziwi zatem dalszy opis losu Babilonu: przepadnie on jak kamień młyński w morzu i nie będzie można go znaleźć (Ap 18,21).

Podobnie zatem jak to ma miejsce w Ap 12,12, także w Ap 18,20 czasownik εὐφραίνω nabiera znaczenia głęboko religijnego i wyraża radość z eschatologicznego aktu Boga, z bezpowrotnego unicestwienia Babilonii, będącej na usługach sił wrogich Bogu<sup>68</sup>. W odróżnieniu zatem od Ap 11,10, gdzie z męczeństwa dwu świadków Boga, cieszyli się „mieszkańcy ziemi”, a radość ich – perfidna i perversyjna – była w rzeczywistości bardzo krótkotrwała (wprawdzie zauważa się *praesens* czasowników χαίρουσιν i εὐφραίνονται w Ap 11,10, ale już w kolejnym wersecie, z powodu zmiany okoliczności, ich czynność jest tak naprawdę „nieaktualna”), w Ap 12,12 i 18,20 mamy do czynienia z radością „mieszkańców nieba”, i, choć patrzy ona wstecz na pokonanie wrogich sił zła, to dotyczy *przyszłości*, gdyż wyrażona jest czasownikami w *trybie rozkazującym*: εὐφραίνεσθε (Ap 12,12) i εὐφραίνου (Ap 18,20). Z natury swej spoglądają one zatem w kierunku rozciągającej się przed nimi perspektywy. Niewątpliwie, w pierwszej kolejności, dotyczy ona najbliższej przyszłości, ale nie jest wykluczone, że radość mieszkańców nieba ma trwać w sposób nieprzerwany, nawet w wieczności, gdyż wyraża ona satysfakcję z *eschatologicznego* aktu Boga, jakim jest sąd nad odwiecznym wrogiem ludzkiego życia i szczęścia<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> Linke, *Jerozolima*, 221.

<sup>64</sup> Wojciechowski, *Jerozolima*, 344.

<sup>65</sup> „Wykrzykną radośnie nad Babilonem niebo i ziemia i wszystko, co jest w nich. Z północy bowiem ciągną przeciw niemu niszczyciele – wyrocznia Pana”. Tłumaczenie Biblii Tysiąclecia oparte na TM; tekst ten nie ma odpowiednika w LXX.

<sup>66</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 344.

<sup>67</sup> Linke, *Jerozolima*, 221-222.

<sup>68</sup> Bultmann, „εὐφραίνω”, kol. 1207.

<sup>69</sup> O tym, że radość w Ap 12,12 i Ap 18,20 może być traktowana jako czynność będąca długotrwałym procesem, świadczy także forma gramatyczna czasowników εὐφραίνεσθε i εὐφραίνου: są to *imperativi praesentis*. A na ich temat pisze D.B. Wallace (*Greek Grammar Beyond the Basics. An Exegetical Syntax of the New Testament. With Scripture, Subject, and Word Indexes* [Grand Rapids, MI 1996] 485): „The imperative (...) occurs frequently with the aorist and present (only rarely with

Czwartym tekstem mówiącym o „radości” w Apokalipsie jest Ap 19,7: „Weselmy się (χαίρωμεν) i radujmy (ἀγαλλιῶμεν), i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła”.

Końcowy wniosek, wyrażony w poprzednim akapicie, znajduje swój punkt kulminacyjny w niniejszym, ostatnim już przypadku mówiącym o „radości” w Apokalipsie. Nie ma bowiem tekstu bardziej otwartego na perspektywę eschatologiczną, jak Ap 19,1-10 i rozdziały 21–22 Księgi, ściśle z tym hymnem związane<sup>70</sup>.

Trzeba jednak uczciwie stwierdzić, że kontekstem dla Ap 19,1-10 są także wydarzenia, opisane w tekście poprzedzającym tę perykopę, nawet jeśli Ap 19,1 rozpoczyna się charakterystyczną formułą wprowadzającą μετὰ ταῦτα<sup>71</sup>. Trzy chóry sławiące Boga (Ap 19,1+3+6.4.5) kontrastują z trzema chórami lamentującymi nad Babilonią (Ap 18,9.11+15.17). Smutkowi i lamentowi współników Babilonii przeciwstawia się zatem radość mieszkańców nieba, którzy w uroczystych hymnach sławią dotychczasowe dzieła Boga<sup>72</sup>. Perykopa Ap 19,1-10 służy zatem ostatecznie za łącznik między tym, co dotąd opisano, a tym, co nastąpi<sup>73</sup>.

Staje przed naszymi oczami wielka doksologia, hymn allelujacyjny. Terminem, który pojawia się wyłącznie w tym tekście (poza nim nie występuje on nie tylko w Apokalipsie, ale i w całym Nowym Testamencie), jest transkrybowane,

---

the perfect tense) (...). With the *present*, the force generally is to *command the action as an ongoing process*” (podkreślenie autora).

<sup>70</sup> O związku Ap 19,1-10 z ostatnimi rozdziałami Apokalipsy mówią, m. in.: U. Vanni, “Linguaggio, simboli ed esperienza mistica nel libro dell’Apocalisse. II”, *Gregorianum* 79/3 (1998) 482; Tenze, “La dimensione cristologica della Gerusalemme nuova”, *La città. Profilo biblico-teologico-letterario* (red. G. Bortone) (L’Aquila 2003) 54-55; R. E. Brown, *Introduzione al Nuovo Testamento* (red. G. Boscolo) (Brescia 2001) 1036: “le nozze dell’agnello e della sua sposa (Ap 19,7-9) (...) anticipano la visione finale del libro”; Z. Grochowski, “«Ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka» (δεῖξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου: Ap 21,9) – mistyczne zaślubiny Chrystusa i Jego Kościoła”, *Studia Elbląskie* 6 (2004-2005) 75: “Druga prezentacja Nowego Jeruzalem (Ap 21,9–22,5) rozpoczyna się od wersetu zawierającego słowa (...) «Oblubienica τοῦ ἀρνίου». Figura Baranka, ukazana po raz pierwszy w Ap 5,6 (...) w «wielkiej doksologii allelujacyjnej» (Ap 19,1-9) znajduje swoje wyjaśnienie w powiązaniu z tematem małżeństwa”.

<sup>71</sup> Linke, *Jerozolima*, 225: “My zakładamy raczej związek tego fragmentu z sekcją poprzedzającą. Tekst bowiem wskazują jednoznacznie, że przedmiotem dziękczynienia w Ap 19,2 jest sąd dokonany nad nierządnicą wielką – miastem i odpłata za krew świętych (por. Ap 17,6; 18,24)”. O roli formuły wprowadzającej μετὰ ταῦτα i jej wyjątkowym związku z następującym czasownikiem ἤκουσα, pisze W. Popielewski, *Alleluja! Liturgia godów Baranka eschatologicznym zwycięstwem Boga (Ap 19,1-8)* (Studia Biblica 1; Kielce 2001) 132-136.

<sup>72</sup> Por. komentarz do Ap 19,1-10 w: *Biblia Paulistów*, s. 2716. Wspomniany wyżej Brown nie neguje oczywiście także tej prawdy: „Contrapposto al lamento sulla terra, c’è un coro di gioia nei cieli (Ap 19,1-10)” (*Introduzione*, 1036).

<sup>73</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, 347: „Hołdy w niebie nawiązują do rozdz. 4–5, a treść hymnów łączy pochwałą Boga z nawiązaniem do scen wcześniejszych (ukaranie Rzymu w rozdz. 17–18) oraz późniejszych (zwłaszcza rozdz. 21)”.

lecz nie tłumaczone słowo „alleluja” (ἀλληλουϊά)<sup>74</sup>. W naszej perykopie pojawia się ono aż czterokrotnie: Ap 19,1.3.4.6. Ale godnym uwagi jest jeszcze jeden werset (Ap 19,5), w którym następuje wezwanie do oddania chwały Bogu: αἰνεῖτε τῷ θεῷ. Jako, że słowa te są greckojęzycznym odpowiednikiem inwokacji hebrajskiej, możemy mówić o pięciu „alleluja”, nadających tekstowi odpowiedni rytm<sup>75</sup> i niewątpliwie uroczysty, radosny charakter.

Trzy chóry wielbiące Boga to „wielki tłum w niebie” (Ap 19,1,6), „dwudziestu czterech starców i cztery istoty żywe” (Ap 19,5). Z jednej strony oddają oni chwałę Bogu za dzieła już dokonane: za sprawiedliwe wyroki Boże – bo osądził wielką Nierządnicę, żądając kary dla niej za krew swoich sług (Ap 19,2), w czego konsekwencji „dym jej wznosi się na wieki wieków” (Ap 19,3) – oraz za rozpoczęcie królowania (Ap 19,6: ἐβασίλευσεν – *aoristus ingressivus*)<sup>76</sup>. Z drugiej zaś – wielbią oni Boga za to, co ma nastąpić: bo oto nadeszły gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroїła (Ap 19,7); dano jej w związku z tym przyoblec bisior lśniący, którym są sprawiedliwe czyny świętych (Ap 19,8)<sup>77</sup>. Pełna realizacja tej uroczystej zapowiedzi będzie mieć miejsce po dokonaniu definitywnej zagłady nieprzyjaznych sił Boga (Smoka, obu Bestii, wrogich narodów – Ap 19,11–20,15), gdy nastanie nowe stworzenie (nowe niebo i nowa ziemia – Ap 21,1) i zatriumfuje Jeruzalem czasów

<sup>74</sup> „Od strony filologicznej mamy do czynienia z grecką transkrypcją hebrajskiego słowa הללה, złożonego z dwóch elementów: występuje tu czasownik o rdzeniu להל – imperativus plur. w piel oraz słowo ה – Pan, jako skrócony wariant słowa יהוה. Termin ten wyraża zatem wezwanie do oddania chwały Bogu i musi być tłumaczony *chwalcie Pana!* Hebrajski termin הללה występuje w Starym Testamencie 24 razy” (Popielewski, *Alleluja!*, 148).

<sup>75</sup> Linke, *Jerozolima*, 225–226; Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 243–246.

<sup>76</sup> Jankowski, *Apokalipsa*, 257; Popielewski, *Alleluja!*, 248; Wojciechowski, *Apokalipsa*, 349 oraz niektóre przekłady, mówiące raczej o „rozpoczęciu królowania” niż o „(za)królowaniu” (np. *Biblia Paulistów; The New Jerusalem Bible* 1985 [“The reign of the Lord our God Almighty has begun”]; *Nuovissima Versione della Bibbia – San Paolo Edizione* 1995–1996 [“ha inaugurato il suo regno il Signore Dio nostro, l’Onnipotente!”]; *La Nuova Diodati* 1991 [“il Signore nostro Dio, l’Onnipotente, ha iniziato a regnare”]; *Sväté Písmo (Slovak Version)* 1995 [“Lebo začal kralovať Pán, náš všemohúci Boh”], itd).

<sup>77</sup> „Autor (...) poprzez (...) wyrażenie ἑτοίμασεν ἑαυτήν [„przygotowała samą siebie”] bez wątpienia chciał podkreślić aktywną odpowiedzialność Kościoła-Małżonki w procesie przygotowania się na gody Baranka. Chodzi o (...) współdziałanie chrześcijan w przygotowanym przez Boga planie zbawienia (...) Nie jest to czynność jednorazowa. Zastosowana tutaj forma *aorystu* nie musi wskazywać na *simplex factum historicum*, ale może być *aorystem globalnym* obejmującym cały proces przygotowania. Autor kładzie także nacisk na zakończenie tego procesu. Być może mamy tutaj *aoryst efektywny*. Następnie mówi o stroju Niewiasty, w który się przyoblekła. Ten strój jest niczym innym jak darem samego Boga (por. *passivum theologicum* ἐδόθη), co zakłada czynny Jego udział w procesie przygotowania Oblubienicy, który stanowi etap całej historii zbawienia” (Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 250). Także czyny sprawiedliwe świętych (τὰ δικαιώματα) stanowiące ów bisior oblekający Niewiastę „[są] zarówno darem Boga, jak i rezultatem zaangażowania chrześcijan w realizację sprawiedliwości Boga w historii” (Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 251; por. D. A. McLraith, *The Reciprocal Love Between Christ and the Church in the Apocalypse* [Rome 1989] 97–98; Popielewski, *Alleluja!*, 263–270; Grochowski, „«Ukaże ci Oblubienicę»”, 80–81).

mesjańskich (Ap 21,9–22,5). Wówczas okaże się, że ową Oblubienicą-Mażonką Baranka jest właśnie Miasto Święte – Jeruzalem Nowe, zstępujące z nieba od Boga, przystrojona w klejnoty dla swojego Męża (Ap 21,2.9-10). Jej opis zapowiada zbawionym pełne ukojenie w bólu i usunięcie wszelkich elementów negatywnych (Ap 21,4.6.22-25; 22,1-2.5). Przepiękny wygląd Miasta oraz jego idealne rozmiary (Ap 21,2.11-21.24) ukazują naturę Kościoła, zbudowanego na fundamencie Apostołów, ale też rozbłyskającego transcendentną chwałą Boga. Niewyobrazalna wysokość Jeruzolimy, zapowiedziana w Ap 21,16 (12000 stadiów = ok. 2400 km) będzie natomiast – z powołaniem się na Ef 3,18-19 – wyrazem miłości Chrystusa względem chrześcijan, czyli Miasta Narzeczonej-Mażonki: ta miłość przewyższa wiedzę ludzką i wszelkie ludzkie kalkulacje. To sam Jezus uczyni Miasto Święte według wymiaru swojej miłości. Jest to miłość mająca swoje zapowiedzi w ST: w „małżeńskim przymierzu” Boga JHWH z ludem Izraela (Oz 1–3; Iz 50,1; 54,4-10; 62,4-5; Jr 2,2; Ez 16), a wyrażająca się w Ap zaślubinami Chrystusa ze swoim Kościołem<sup>78</sup>.

Widząc już tę perspektywę Nowego Jeruzalem, wielki tłum wzywa do radosnego świętowania nadchodzących Godów Baranka (Ap 19,7). To wezwanie do wesela stanowi ostatni moment w Apokalipsie, w którym *explicite* jest mowa o „radości” w Apokalipsie. Po raz drugi w naszej Księdze pojawia się w Ap 19,7 czasownik *χαίρω*, ale obok niego występuje także słowo *ἀγαλλιάομαι* („ucieszyć się niezwykle, weselić się”)<sup>79</sup> – po raz pierwszy (i jedyny) w Apokalipsie. O *χαίρω* zostało powiedziane, że jest on terminem samym w sobie czysto „świeckim”<sup>80</sup>. Nie można jednak nie zauważyć, że w niektórych przypadkach czasownik ten stanowi synonim słowa *ἀγαλλιάομαι*<sup>81</sup>. Jaką zatem treść niesie ze sobą ten drugi, wyjątkowy termin, określony już wyżej jako „ściśle religijny/teologiczny”?

Otóż interesujący nas czasownik *ἀγαλλιάομαι* jest kluczem do zrozumienia całego wezwania z Ap 19,7. Wyraża on w ST i NT szczególną radość. W LXX odpowiada on hebrajskim czasownikom *גִּיל*, *שִׂשׂוֹן* i *נִגַּח* i posiada znaczenie radości religijnej, której powodem i źródłem jest Bóg. Radość ta najczęściej wyrażana jest w kulcie, w którym celebryje się i wychwala pomoc Boga i Jego dzieła objawione całemu ludowi, wspólnocie lub jednostce (Ps 9,3.15; 31,8; 51,14; 59,17; 89,13). Czasownik *ἀγαλλιάομαι* odnosi się także często do radości eschatologicznej (Ps 96,11-13; 97,1; 126,2.5; Iz 12,6; 25,9; 35,10)<sup>82</sup>.

Również w NT nasz termin wyraża radość mającą odniesienie do Boga, niejednokrotnie związaną z eschatologicznym dziełem zbawienia dokonany przez Boga w Jezusie Chrystusie (Łk 1,14.44.47; 10,21; J 8,56; Dz 2,26; 1 P 1,6.8;

<sup>78</sup> Kotecki, *Kościół w świetle Apokalipsy*, 247.260.

<sup>79</sup> Abramowiczówna, *Słownik*, I, 5; Popowski, *Wielki słownik*, 3.

<sup>80</sup> Conzelmann, „*χαίρω*”, 513: „*χαίρω* (...) è un termine per se stesso profano”.

<sup>81</sup> Tamże: „Ma il significato preciso si deduce di volta in volta dal contesto, e *χαίρω* può essere sinonimo di *ἀγαλλιάομαι*”.

<sup>82</sup> Por. Popielewski, *Alleluja!*, 253.

4,13; Jud 24). Jest to zatem radość wspólnoty świadomej, że żyje ona w czasach ostatecznych jako ukonstytuowana przez zbawczy akt Boga dokonany w Jezusie Chrystusie. Analizowany przez nas werset Ap 19,7 stanowi w tej kwestii przykład szczególny: okazuje się, że najlepiej wyraża on powyższą ideę, niesioną przez czasownik ἀγαλλιάομαι: „Precisamente, *il motivo del giubilo è la salvezza escatologica operata da Dio*; questo soprattutto nell'inno di Apoc. 19,7”<sup>83</sup>. Radość, do której wzywa dziękczynny hymn allelujacyjny (Ap 19,1-10), nie będzie zatem nigdy miała końca, lecz dzięki treści niesionej przez słowo ἀγαλλιάομαι i połączony z nim termin χαίρω (Ap 19,7) wykroczy poza wszelkie granice czasu i przenikać będzie wieczne przymierze Boga z ludźmi. Wyrażone jest ono nie tylko w znaku namiotu-przybytku (Ap 21,3)<sup>84</sup>, ale przede wszystkim w zaślubinach i w trwającej na wieki, wiernej miłości Baranka do swego Kościoła.

## ZAKOŃCZENIE

Jak powinna brzmieć odpowiedź na pytanie postawione w tytule niniejszego studium? Na pierwszy rzut oka, nietrudno odebrać wrażenie, że w Apokalipsie św. Jana dominuje temat grozy. Przewaga tekstów budzących przerażenie nad tymi, które mówią o radości odzwierciedla się w prostym spostrzeżeniu: mniej więcej połowa niniejszego artykułu to mowa o „grozie”; podczas gdy pozostała jej część to „wprowadzenie” w zagadnienie, „temat smutku w Apokalipsie”, „symbolizm apokaliptyczny” i wreszcie „radość w Apokalipsie”. Statystycznie więc, niewątpliwie przeważa temat grozy.

Ale czy te cztery wersety, mówiące o radości (Ap 11,10; 12,12; 18,20; 19,7), rzeczywiście nie mają sobą nic do zaferowania? Zwłaszcza, że pierwszy ich przykład oznacza radość perwersyjną ze śmierci dwu świadków Boga (i tym samym właściwie traci on walor mówienia o „prawdziwej, szczerzej radości”)? Jaką wartość posiadają zatem Ap 11,10; 12,12 i 18,20 w Apokalipsie Janowej?

Otóż okazuje się, że te trzy wersety mogą przemawiać nawet mocniej niż teksty grozy! Tym, co stanowi o ich sile jest bowiem nie tylko treść i znaczenie tworzących je słów, ale także ich uprzywilejowana pozycja w Księdze. Albowiem, podczas gdy wizje budzące przerażenie najczęściej związane są z działaniem sił wrogich Bogu (lub z ich karaniem) – a, *notabene*, pod koniec dzieła zostają one

<sup>83</sup> R. Bultmann, „ἀγαλλιάομαι”, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, edizione italiana a cura di F. Montagnini – G. Scarpata, vol. I (ΑΩ – ἀφορίζω, traduttori: G. Torti – U. Argenti; Revisori: V. de Marchi – O. Soffritti – B. Zucchelli) (Stuttgart 1933 – Brescia 1965) kol. 54 (podkreślenie autora).

<sup>84</sup> Wojciechowski, *Apokalipsa*, s. 374.

unicestwione (Ap 20,13 [21,8]) – ostatnie słowo w Apokalipsie to radosne orędzie, które wykracza poza czas obecny i sięga eschatologicznej przyszłości.

A zatem, podczas gdy tekst Księgi stanowią w większości obrazy budzące lęk i trwogę, ostatni akord przynależy się Bogu i jego wybranym, a donośne brzmienie radosnego „Alleluja” przypieczętowanie prawdę, że zakręluje pokój, szczęście i wesela. Jego wyrazem będzie pełne zjednoczenie zbawionych z Chrystusem, a dokona się ono w mistycznych zaślubinach Baranka ze swoim ludem.

Chcąc jednocześnie odpowiedzieć na ewentualny „zarzut”, jakoby dysproporcja między tekstami grozy i radości była zbyt wielka, warto przywołać definicję „porównania homeryckiego”, które przez analogię można zastosować do interesującego nas problemu. Otóż ów drugi, dużo krótszy człon („temat radości”) niekoniecznie musi posiadać mniejsze znaczenie w stosunku do pierwszego; wręcz przeciwnie, ów pierwszy („temat grozy”) może być w rzeczywistości na usługach drugiego, stanowiąc dla niego przygotowanie i kontrastujące tło. Im bardziej zatem przerażający jest obraz zagrożenia pochodzącego od Złego, tym większa powstaje radość z pokonania wroga i z perspektywy wiecznego szczęścia z Bogiem. Z im większą mocą zostaje zniszczony nieprzyjaciół Boga i człowieka, tym głębsza rodzi się radość z nastania czasu pokoju i łaski w Nowym Jeruzalem.

„Radość” w Apokalipsie to zatem nie tylko poważna idea (niezbyt często, niestety, zauważana przez czytelników Apokalipsy<sup>85</sup>), którą ukazał w swym dziele św. Jan, ale jest to zagadnienie wręcz dominujące nad tematem grozy, jeśli uwzględni się fakt, iż wizje budzące przerażenie pojawiają się w Apokalipsie po raz ostatni w rozdziale 20, otwierając tym samym perspektywę dla niekończącej się radości (Ap 21,1–22,5). Tęsknotę za tym stanem szczęścia, przeżywaną w eonie obecnym, a więc w czasie charakteryzującym się wciąż trwającą walką duchową z mocami zła, wyrażają niemal ostatnie słowa Objawienia św. Jana: „Przyjdź, Panie Jezu” (Ap 22,20). Właśnie to chwalebne przybycie Chrystusa stanie się źródłem nieopisanej radości wiernych: „Weselmy się i radujmy, i dajmy Mu chwałę, bo nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła” (Ap 19,7). I tej radości nie będzie końca.

---

<sup>85</sup> Por. dwa pierwsze przypisy niniejszego studium.





## WYKAZ SKRÓTÓW

AB	The Anchor Bible
<i>ApBaSyr</i>	syryjska Apokalipsa Barucha
BDAG	Bauer, W., F. W. Danker, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , Chicago 1999 <sup>3</sup>
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament, M. Noth, H. W. Wolff (red.)
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CT	<i>Collectanea Theologica</i>
EDNT	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , H. Balz, G. Schneider (red.), Grand Rapids 1990-1993
<i>EkST</i>	<i>Ekckie Studia Teologiczne</i>
EG	Adhortacja <i>Evangelii gaudium</i>
Gr.	język grecki
Hbr.	język hebrajski
Hen	Księga Henocha
HenEt	etiopska Księga Henocha
ICC	International Critical Commentary
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
LXX	Septuaginta
ŁWD	<i>Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne</i>
mps	manuskrypt
NKBNT	Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NT	Nowy Testament
NTSI	The New Testament and the Scriptures of Israel
PL	Patrologia Latina
PŚST	Pismo Święte Starego Testamentu
PUG	Ponitificia Università Gregoriana, Rzym
<i>PzST</i>	<i>Poznańskie Studia Teologiczne</i>
RBL	<i>Ruch Biblijno-Liturgiczny</i>
RSB	Rozprawy i Studia Biblijne, wyd. Vocatio, Warszawa
RTK	<i>Roczniki Teologiczno-Kanoniczne</i>
red.	redaktor/redaktorzy
SBP	Series Biblica Paulina
ST	Stary Testament
<i>StTBł</i>	<i>Studia Teologiczne Białystok</i>
<i>SThV</i>	<i>Studia Theologica Varsaviensia</i>

THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , E. Jenni, C. Westermann (red.), 2 tomy, Stuttgart 1971-1976
THWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , G. J. Botterweck, H. J. Fabry, H. Ringgren (red.), Stuttgart 1973-2000
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZK	<i>Zeszyty Karmelitańskie</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

## INDEKS CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ

- Rdz 1,28 166, 183  
Rdz 2,21.22 123  
Rdz 4,2 152  
Rdz 4,4 171  
Rdz 4,6-7 44  
Rdz 4,8 44, 45  
Rdz 9,1 166  
Rdz 9,4 171  
Rdz 10,9 171  
Rdz 12,9 171  
Rdz 17,6 166  
Rdz 18,1 171  
Rdz 18,3 174  
Rdz 21,22.32 170  
Rdz 26,26 170  
Rdz 28,6 171  
Rdz 28,13 72  
Rdz 28,15 72  
Rdz 38,12.20 170  
Rdz 39,4.6.8.23 123  
Rdz 45, 16 184
- Wj 3,14 72  
Wj 4,14 116  
Wj 6,2 72  
Wj 6,29 72  
Wj 13,7 175  
Wj 15 36  
Wj 15,2 180  
Wj 19,12b-13a 133  
Wj 19,16 45, 133, 202  
Wj 19,21 133  
Wj 20,1 72  
Wj 20,5 72  
Wj 20,8 180  
Wj 20,18 133  
Wj 20,20 136  
Wj 23,17 147  
Wj 32,15 123  
Wj 34,23 147  
Wj 34,29 129
- Lb 6,24-26 141  
Lb 33,35 123
- Pwt 3,16 174  
Pwt 5,26 136  
Pwt 12 17  
Pwt 12,7 17  
Pwt 12,13-14 147  
Pwt 16 17  
Pwt 16,16 147  
Pwt 19,15 197  
Pwt 22,17 169  
Pwt 25,4-12 164  
Pwt 25,5-10 164  
Pwt 26,1-11 17  
Pwt 31,12 136
- Kpł 17-21 72
- Joz 15,19 104
- Sdz 1,15 104  
Sdz 6,6 123  
Sdz 14-15 170  
Sdz 14,11 170  
Sdz 14,20 170  
Sdz 15,2.6 170
- 1Sm 2,5 17  
1Sm 4,13 45  
1Sm 14,15 45  
1Sm 15,24 121  
1Sm 18,6 17
- 2Sm 1,16 123  
2Sm 3,8 170  
2Sm 7,8 152  
2Sm 13,3 170  
2Sm 13,34 123  
2Sm 15,37 170  
2Sm 16,13 123  
2Sm 16,16 170

- 1Krl 1,40 17  
 1Krl 4,5 170  
 1Krl 6,5.6.8 123  
 1Krl 7,7 147  
 1Krl 16,11 170  
  
 2Krl 3,4 157  
  
 2 Krn 18,5.11 123  
 2Krn 24,24 123  
  
 Ezd 9,4 45  
 Ezd 10,3 45  
  
 Tb 6,14.17 171  
  
 1Mch 3,38 170  
  
 Iz 1-39 27  
 Iz 2,1-5 32, 35  
 Iz 2,3 146  
 Iz 3,20 169  
 Iz 5,1-7 74  
 Iz 5,14 30, 31  
 Iz 7,14 37  
 Iz 8,23b-9,6 26  
 Iz 9,1-6 18  
 Iz 9,2 26, 28-30, 32, 36, 99, 105  
 Iz 9,6 26, 30, 32, 37  
 Iz 9,16 28  
 Iz 11,1-9 35  
 Iz 11,5 123  
 Iz 12,1-6 32, 36  
 Iz 12,3-6 30  
 Iz 12,3 29, 36, 38  
 Iz 12,6 26, 29, 219  
 Iz 13,3 29  
 Iz 14,7 28  
 Iz 14.8.29 28  
 Iz 14,29 30  
 Iz 16,10 17, 29, 31  
 Iz 22,2.13 31  
 Iz 22,2 29  
 Iz 22,13 28-30  
 Iz 23,7.12 31  
 Iz 23,7 30, 31  
 Iz 23,12 29  
 Iz 24,7n.11 31  
 Iz 24,7 28, 30  
 Iz 24,8 29  
  
 Iz 24,11 28-30  
 Iz 24,14 29  
 Iz 25,1-5 35  
 Iz 25,5-9 31  
 Iz 25,6-9 32, 46  
 Iz 25,9 28-30, 32, 36, 219  
 Iz 26,1-6 35  
 Iz 26,19 29  
 Iz 27,2-6 74  
 Iz 29,8 103  
 Iz 29,19 18, 28-30, 32, 36, 38  
 Iz 30,18-19 46  
 Iz 30,29 31, 145  
 Iz 32,13-14 30, 31  
 Iz 32,13 29, 30  
 Iz 32,15-20 35  
 Iz 35,1n 29, 33, 38  
 Iz 35,1.10 29, 33, 36  
 Iz 35,2.6 29  
 Iz 35,2 29, 30  
 Iz 35,10 28-30, 33, 36, 114, 219  
 Iz 38,16 103  
 Iz 39,2 28  
 Iz 40-55 27, 33  
 Iz 40,1 33  
 Iz 40,2 36  
 Iz 40,9.13 99  
 Iz 40,9 26, 28, 33  
 Iz 40,11 160  
 Iz 41,16 29  
 Iz 42,10-17 35  
 Iz 42,11 29  
 Iz 43,14 28  
 Iz 44,23 215  
 Iz 45,5 72  
 Iz 45,6 72  
 Iz 45,18 72  
 Iz 45,21 72  
 Iz 45,22 72  
 Iz 48,20 33, 36  
 Iz 49,9-12 180  
 Iz 49,13 26, 28-30, 33, 38, 114, 215  
 Iz 49,22 160  
 Iz 51,17-52,2 26  
 Iz 51,3 33, 38  
 Iz 51,3.11 28-30  
 Iz 51,11 28-30, 33, 36, 114  
 Iz 52,7-9 30, 33  
 Iz 52,7 26, 29  
 Iz 52,8n 29  
 Iz 54,1 26, 28-30, 34, 37

- Iz 54,1-10 26  
 Iz 54,4-8 179, 219  
 Iz 55 180  
 Iz 55,1-3 35  
 Iz 55,12 34, 36  
 Iz 56,7 34  
 Iz 60,4 37  
 Iz 60,15 29, 34  
 Iz 61,2-3 46  
 Iz 61,3.10 30  
 Iz 61,3 29, 30, 34, 105  
 Iz 61,7 28  
 Iz 61,10 29, 34, 114, 183, 190  
 Iz 61,10-62,9 183  
 Iz 61,11 17  
 Iz 65,16-25 183  
 Iz 65,17-25 17  
 Iz 66,10-11 28-30, 35, 115  
 Iz 62,5 29, 179, 180, 183  
 Iz 64,4 29  
 Iz 65,13c.14 28, 29, 34, 101  
 Iz 65,13-16 45, 180  
 Iz 65,14 29  
 Iz 65,18-19 29, 30, 34, 38, 46, 183  
 Iz 65,19 17, 29, 37  
 Iz 66,5 28, 29, 45  
 Iz 66,10.13.14a 30, 35  
 Iz 66,10 28-30, 35  
 Iz 66,10-14 115  
 Iz 66,11-16 30, 35  
  
 Jr 1,8 121  
 Jr 2,2 179, 219  
 Jr 2,21 73  
 Jr 2,32 169  
 Jr 5,10 74  
 Jr 6,9 74  
 Jr 7,34 182, 183  
 Jr 12,10-11 74  
 Jr 13,17.20 152  
 Jr 16,9 182  
 Jr 25,10 182  
 Jr 31,6 145  
 Jr 31,7-11 46  
 Jr 31,13 113  
 Jr 33,11 103  
 Jr 40,11 182, 183  
 Jr 50,6n 159  
  
 Lam 3,17.21-23.36 27  
  
 Ba 2,23 182  
 Ba 4,37 113  
 Ba 5,5 113  
 Ba 5,5-6.9 105  
  
 Ez 1,5-25 202  
 Ez 1,6 202  
 Ez 10,12-15.20-22 202  
 Ez 15,1-6 74  
 Ez 16,8-23 179  
 Ez 16,10 169  
 Ez 17,5-10 74  
 Ez 19,10-14 74  
 Ez 20,5 72  
 Ez 23,4 179  
 Ez 28,22 72  
 Ez 28,26 72  
 Ez 29,6 72  
 Ez 29,9 159  
 Ez 30,8 72  
 Ez 30,19 72  
 Ez 32,15 72  
 Ez 34,6 159  
 Ez 34,17-30 180  
 Ez 34,21 123  
 Ez 36,26-27 131, 132  
 Ez 41,5.7.8.9 123  
  
 Dn 7,9.13 200  
 Dn 10,5-6 200  
  
 Ezd 7,7-9 141  
 Ezd 8,5 45  
 Ezd 9,4 45  
 Ezd 10,3 45  
  
 Hi 1,12 123  
 Hi 6,14 170  
 Hi 8,21 103  
 Hi 12,9 123  
 Hi 39,4 103  
 Hi 42,10 103  
  
 Ps 2,11 101  
 Ps 4,8 101, 105  
 Ps 5,12 101  
 Ps 9,3 100, 219  
 Ps 9,15 219  
 Ps 13,5-6 101  
 Ps 14,7 101  
 Ps 15,1-3 145



- Ps 16,9.11 101  
Ps 16,9 101, 144  
Ps 16,11 17  
Ps 19,9 17  
Ps 21,2 101  
Ps 21,7 17  
Ps 30,2.12 100  
Ps 30,6 105  
Ps 31,8 101, 219  
Ps 32,10 17, 101  
Ps 32,11 101  
Ps 33,1 102  
Ps 33,21 100, 144  
Ps 35,9 102  
Ps 35,15.19.24.26-27 101  
Ps 35,27 102  
Ps 38,17 101  
Ps 40,17 100  
Ps 42,2 104  
Ps 42,3-5 145  
Ps 42,5 17  
Ps 43,4 17, 100, 101  
Ps 45,15 170  
Ps 45,16 101  
Ps 46,5 144  
Ps 47,2 17, 101  
Ps 48,12 101, 144  
Ps 48,13-14 146  
Ps 51,10.14 102  
Ps 51,10 101, 102  
Ps 51,14 17, 219  
Ps 51,16 102  
Ps 53,7 101  
Ps 58,11 101  
Ps 59,17 219  
Ps 63,12 100  
Ps 66,6 100  
Ps 67,5 100, 102  
Ps 68,4 17  
Ps 70,5 102  
Ps 73,20 103  
Ps 76,3 148  
Ps 78,70-72 152  
Ps 79,10 104  
Ps 80,9-12 74  
Ps 80,9 74  
Ps 80,13 74  
Ps 81,2 101  
Ps 81,11 72  
Ps 84,2-5 147  
Ps 84,3 102  
Ps 89,13 219  
Ps 89,17 101  
Ps 90,14 101, 144  
Ps 96,11-13 219  
Ps 96,11 101, 113, 144, 219  
Ps 97,1.8 144  
Ps 97,1 101, 219  
Ps 97,8 144  
Ps 97,11 144  
Ps 98,4 101  
Ps 100,1-2 145  
Ps 100,2 98, 101, 144  
Ps 104,15 144  
Ps 104,31.34 144  
Ps 104,34 144  
Ps 105,45 102  
Ps 106,4n (wg LXX) 159  
Ps 110 126  
Ps 113-118 140  
Ps 113,9 17, 144  
Ps 115,2 104  
Ps 117,18 (LXX) 57  
Ps 118,24 17, 101  
Ps 118,176 (wg LXX) 158  
Ps 119,11.14.162 102  
Ps 119,169 101  
Ps 120-134 139-141, 144  
Ps 121,1 140  
Ps 122 9,139-143, 145, 148, 149  
Ps 122,1 144  
Ps 122,6 140  
Ps 126 105  
Ps 126,2.5 219  
Ps 126,4 104  
Ps 126,5 17, 97, 105  
Ps 126,6 105  
Ps 132,9 101  
Ps 135-136 140  
Ps 136,2 113  
Ps 145,7 102  
Ps 149,2 101, 144  
Ps 149,3.5 17  
Ps 149,5 102  
Ps 150 145  
Prz 5,18 17  
Prz 19,4.7 170  
Koh 3,22 17  
Koh 5,17 17  
Koh 8,15 17

- Koh 9,9 17
- Pnp 1,4 17  
 Pnp 2,8-14 181  
 Pnp 5,2-6 181  
 Pnp 8,13 181, 182
- Syr 14,11.14 99  
 Syr 28,23 198  
 Syr 30,23 22
- Oz 1,2-9 179  
 Oz 2,4-25 179  
 Oz 10,1 74  
 Oz 13,14 72  
 Oz 14,8 74
- Jl 2,21.23 113  
 Jl 2,23 17  
 Jl 2,27 72
- Am 6,3 45  
 Am 7,14-15 157
- So 3,8-13 180  
 So 3,17 27, 99  
 So 9,9 113
- Za 9,9 26, 99  
 Za 9,9-17 180  
 Za 10,3 152  
 Za 10,3-7 115  
 Za 12,10 47
- Mt 2,18 43  
 Mt 4,16 47, 17  
 Mt 5-7 39, 42  
 Mt 5,3.10.19.20 43  
 Mt 5,3 43, 155  
 Mt 5,4 9, 10, 39, 46, 129  
 Mt 5,10.11.12.44 41  
 Mt 5,10.19.20 43  
 Mt 5,12 18  
 Mt 5,39 129  
 Mt 5,44 129  
 Mt 6,10.33 43  
 Mt 7,20 133  
 Mt 7,21 43  
 Mt 8,11-12 180  
 Mt 8,11 43  
 Mt 9,15 18, 40, 171, 180
- Mt 10,12 121  
 Mt 10,17-20 43  
 Mt 10,23 41  
 Mt 11,11 191  
 Mt 12,33 133  
 Mt 13,20 17, 114  
 Mt 13,21 41  
 Mt 13,44-46 18  
 Mt 13,44 17  
 Mt 16,13 6  
 Mt 16,17-19 6  
 Mt 17,25 156  
 Mt 18,1-14 155  
 Mt 18,10-14 9, 151, 153, 154  
 Mt 18,10 155  
 Mt 18,12 54, 157, 159, 161  
 Mt 18,14 158  
 Mt 18,15-35 155  
 Mt 18,16 197  
 Mt 18,17 155  
 Mt 21,28-32 70  
 Mt 21,28 156  
 Mt 22,1-10 180  
 Mt 22,42 156  
 Mt 23,34 41  
 Mt 25,1-13 180  
 Mt 25,21.23 17, 114  
 Mt 26,29 76  
 Mt 26,38 47  
 Mt 26,66 156  
 Mt 27,44 42  
 Mt 28,16-20 109, 110
- Mk 1,14.23 7  
 Mk 1,15 18  
 Mk 2,18-20 165  
 Mk 2,19-20 180  
 Mk 2,19 171  
 Mk 3,14 7  
 Mk 4,16 17, 114  
 Mk 4,17 41  
 Mk 6,12 7  
 Mk 10,30 41  
 Mk 12,1-11 74  
 Mk 12,29 129  
 Mk 14,25 76  
 Mk 14,34 47  
 Mk 15,32 42
- Łk 1,14.44.47 219  
 Łk 1,14 17, 219

- Łk 2,10-11 114  
 Łk 2,35 47  
 Łk 2,41-51 145  
 Łk 2,41 147  
 Łk 4,4 114  
 Łk 5,27-32 161  
 Łk 5,34 171  
 Łk 6,21 46  
 Łk 6,22-23 42  
 Łk 7,28 191  
 Łk 8,13 17, 114  
 Łk 9,57 6  
 Łk 10,5 121  
 Łk 10,21 219  
 Łk 11,20 18  
 Łk 12,19 17  
 Łk 13,6-9 74  
 Łk 15,3-7 9, 151, 153, 154  
 Łk 15,4 157, 159  
 Łk 15,5-7 18  
 Łk 15,5 17  
 Łk 15,7 114, 158  
 Łk 16,25 43  
 Łk 17,21 23  
 Łk 19,10 161  
 Łk 22,28-30 180  
 Łk 24 10, 110, 122  
 Łk 24,21-23 118  
 Łk 24,28-43 180  
 Łk 24,36-43 109, 110, 111, 122  
 Łk 24,36-49 112  
 Łk 24,37 122  
 Łk 24,39 122  
 Łk 24,40 122  
 Łk 24,41 112  
 Łk 24,44-49 111  
 Łk 24,47 112  
 Łk 24,52 18  
  
 J 1,1 179  
 J 1,4-5.7-9 166  
 J 1,6 164, 172  
 J 1,8 166  
 J 1,13 164  
 J 1,19-34 187  
 J 1,19-21 187  
 J 1,23 186-188, 190  
 J 1,27 164, 187  
 J 1,29.30.31-34.36 172  
 J 1,31 187  
  
 J 1,32-33 164  
 J 1,33 185, 186  
 J 1,35-39 166  
 J 1,39 173  
 J 1,39.46 125, 173  
 J 1,50 172  
 J 1,51 185  
 J 2,1-12 164, 180  
 J 2,10 164  
 J 2,11.23 185  
 J 2,11 164, 173  
 J 2,12 173  
 J 2,18-22 122  
 J 2,19 185  
 J 3 76  
 J 3,3-10 173  
 J 3,3 178  
 J 3,5.8 124  
 J 3,8 186  
 J 3,13-18 185  
 J 3,15-16 173, 190  
 J 3,20 172  
 J 3,22-30 187  
 J 3,22 183  
 J 3,24 166  
 J 3,25 165  
 J 3,26 184, 186, 189  
 J 3,27 164  
 J 3,27-30 164  
 J 3,28 170, 185, 187  
 J 3,29 9, 17, 115, 163-167, 171, 175, 179-191  
 J 3,30 164, 166, 175, 183, 187  
 J 3,34 187  
 J 3,35 122, 123  
 J 3,36 173, 190  
 J 4 124  
 J 4,1 126  
 J 4,8 15  
 J 4,9-10 48  
 J 4,16.17.18 164  
 J 4,29 125  
 J 4,36 115  
 J 5,12 178  
 J 5,20 122  
 J 5,25.28 186  
 J 5,35 166  
 J 5,37 185, 186, 189  
 J 6,5-14 180  
 J 6,10 164  
 J 6,23 126  
 J 7,37 117

- J 7,38-39 124  
J 8,12 166  
J 8,17 197  
J 8,56 125  
J 9,22 42  
J 10,1-2 125, 191  
J 10,10 124  
J 10,28 123, 124  
J 10,29-30 123  
J 10,30 179  
J 10,32 122  
J 11,2 126  
J 11,15 18  
J 12,21 125  
J 12,32 124  
J 12,35-36 166  
J 12,41 190  
J 12,42 42  
J 13,1-17,26 117  
J 13,3 123  
J 13,34 129  
J 14-16 68  
J 14,1.27 121  
J 14,1-31  
J 14,8n 122  
J 14,9 179  
J 14,10 187  
J 14,16n 18  
J 14,18 117  
J 14,21 178  
J 14,23 117  
J 14,27 120  
J 14,28 18, 116  
J 15,1b 76  
J 15,1-6 70, 71, 76  
J 15,1-11 10, 67, 69-75, 78, 79  
J 15,1-16,3 68, 69  
J 15,2 76  
J 15,4a 77  
J 15,4b 77  
J 15,5 75, 77, 78  
J 15,5b-8 77, 78  
J 15,7-17 70  
J 15,9-11 78  
J 15,11 9, 17, 67-69, 71, 116, 189, 191  
J 15,12-17 68, 69, 71  
J 15,14-15 189  
J 15,18-16,3 69  
J 16,2 42  
J 16,4 68  
J 16,4-33 68  
J 16,7 18  
J 16,20 105, 214  
J 16,20-22 43, 116, 126  
J 16,20-24 17, 18  
J 16,21 17  
J 16,22 116, 119, 189  
J 16,23.26 117  
J 16,24 17, 189, 191  
J 16,32 121  
J 16,33 120  
J 17,1-3 125  
J 17,2 124  
J 17,13 17, 19, 116, 189, 191  
J 17,21-23 123  
J 18,37 186, 189  
J 19,25-37 47  
J 19,34 123  
J 20,2 126  
J 20,8 125, 126  
J 20,18 126  
J 20,19-23 108, 110-112, 121  
J 20,19-20 111  
J 20,20 9, 18, 107, 112, 115, 116, 126, 190,  
191  
J 20,21-23 111  
J 20,25.28 126  
J 20,28 179  
J 21,9-14 180  
J 21,7.12 126  
Dz 1,4 113  
Dz 2,22-24 48  
Dz 2,22-36 7  
Dz 2,36 126  
Dz 2,38 112  
Dz 2,46 17  
Dz 7,58-60 42  
Dz 8,8.39 17  
Dz 8,39 114  
Dz 10,36 121  
Dz 12,2-3 42  
Dz 13,48 114  
Dz 13,50 54  
Dz 13,52 18, 114  
Dz 14,19 54  
Dz 14,24 55  
Dz 15,3.31 114  
Dz 15,3 17  
Dz 16,22-23 54  
Dz 17,5 54  
Dz 18,12 54

- Dz 19,29 54  
 Dz 24,11 147
- Rz 1,18.22 55  
 Rz 1,17 56  
 Rz 1,18 55  
 Rz 1,21 56  
 Rz 1,32 57  
 Rz 2,4 55  
 Rz 2,7 53  
 Rz 2,9 54  
 Rz 3,4 57  
 Rz 3,25 48  
 Rz 4,15a 134  
 Rz 5-7 57  
 Rz 5,3-4 53  
 Rz 5,5 55  
 Rz 5,8 48  
 Rz 5,9 134  
 Rz 5,10 134  
 Rz 5,16 134  
 Rz 6,5-6 48  
 Rz 6,13.20 56  
 Rz 7,6 136  
 Rz 7,14-25 131  
 Rz 8 63  
 Rz 8,13 63  
 Rz 8,14 132  
 Rz 8,15a 134  
 Rz 8,27 53  
 Rz 8,32 58  
 Rz 8,35 54  
 Rz 8,39 64  
 Rz 9,1 55  
 Rz 9,21 56  
 Rz 9,22 55  
 Rz 10,9 126  
 Rz 11,17 76  
 Rz 11,22 55  
 Rz 12,2.5 132  
 Rz 12,12 18, 114  
 Rz 13,5 54  
 Rz 13,9-10 132  
 Rz 14,17 64  
 Rz 14,19 132  
 Rz 15,2 132  
 Rz 15,3 42  
 Rz 15,5 53, 63, 132  
 Rz 15,8 55  
 Rz 15,13.19.27 63  
 Rz 15,13.19 55
- Rz 15,13 17, 63  
 Rz 15,26 58  
 Rz 16,19 57
- 1Kor 1,18 55  
 1Kor 1,23 7  
 1Kor 2,4 55  
 1Kor 2,12 132  
 1Kor 2,13 63  
 1Kor 2,15a 132  
 1Kor 3,8 60  
 1Kor 3,21-23 58  
 1Kor 4,3-4 52  
 1Kor 4,12 54  
 1Kor 4,19 55  
 1Kor 6,9-10 132  
 1Kor 7,14 132  
 1Kor 7,26.37 54  
 1Kor 9,16 54  
 1Kor 9,27 7  
 1Kor 10,24.33 132  
 1Kor 11,14 56  
 1Kor 11,32 57  
 1Kor 13,12 57  
 1Kor 14,13 54  
 1Kor 14,37 57  
 1Kor 15,11-12 7  
 1Kor 15,30 57  
 1Kor 15,43 56  
 1Kor 15,58 54  
 1Kor 16,14 132  
 1Kor 16,16 60  
 1Kor 16,18 57
- 2Kor 1-7 52  
 2Kor 1,1-7 92  
 2Kor 1,8-2,13 82, 92  
 2Kor 1,8-16 92  
 2Kor 1,8-11 63  
 2Kor 1,8-9 53, 57  
 2Kor 1,8 55, 88  
 2Kor 1,12 86  
 2Kor 1,13-14 57  
 2Kor 1,14 85  
 2Kor 1,17-24 92  
 2Kor 1,19 7  
 2Kor 1,22 63  
 2Kor 1,24 17, 85  
 2Kor 2,1-11 93  
 2Kor 2,2-3 89  
 2Kor 2,2 85, 93

- 2Kor 2,3 85, 87, 93  
 2Kor 2,5 57  
 2Kor 2,7-10 89  
 2Kor 2,8 91  
 2Kor 2,10 91  
 2Kor 2,14 181  
 2Kor 3,1 53  
 2Kor 3,3 63  
 2Kor 3,8 55  
 2Kor 3,17b 136  
 2Kor 3,18 132, 135  
 2Kor 4,5 7  
 2Kor 4,7-12 59  
 2Kor 4,7 55  
 2Kor 4,8-10 59  
 2Kor 4,8 54  
 2Kor 4,10-11 48, 53, 64  
 2Kor 4,17-18 53, 64  
 2Kor 5,12 53  
 2Kor 5,14-15 57  
 2Kor 5,16 48  
 2Kor 5,17 64  
 2Kor 6,1-2 52  
 2Kor 6,3-10 10, 51-53, 59, 61, 64  
 2Kor 6,3-4a 52  
 2Kor 6,4b-5 52, 53  
 2Kor 6,4b 59  
 2Kor 6,5 60  
 2Kor 6,6-7a 52, 55, 56  
 2Kor 6,7b-8a 52, 56  
 2Kor 6,8b-10 52, 56  
 2Kor 6,10 51, 114  
 2Kor 6,10-11 9  
 2Kor 7,4.13 81  
 2Kor 7,4 18, 114, 152  
 2Kor 7,5-16 82, 92, 94  
 2Kor 7,7.9.13.16 57  
 2Kor 7,7 85  
 2Kor 7,9 85, 90  
 2Kor 7,11 55  
 2Kor 7,14 55  
 2Kor 7,16 85, 91  
 2Kor 8-9 93  
 2Kor 8,2 81  
 2Kor 8,9 58, 64  
 2Kor 9,7 22  
 2Kor 10,1-11,15 92  
 2Kor 10,5 55  
 2Kor 10,12 53  
 2Kor 10,15 54, 60  
 2Kor 11,2 164, 171, 180  
 2Kor 11,3 55  
 2Kor 11,4 7  
 2Kor 11,6 55  
 2Kor 11,10 55  
 2Kor 11,16-12,11 92  
 2Kor 11,21 56  
 2Kor 11,23b-29 59  
 2Kor 11,23-27 59  
 2Kor 11,23-26 57  
 2Kor 11,23.27 54, 60  
 2Kor 11,23 54  
 2Kor 11,27 54  
 2Kor 12,9 55  
 2Kor 12,10 54, 63  
 2Kor 12,12-13,13 92  
 2Kor 12,16 57  
 2Kor 12,20 54  
 2Kor 12,21 41  
 2Kor 13,1-10 55, 57  
 2Kor 13,1 197  
 2Kor 13,4 55  
 2Kor 13,5 57  
 2Kor 13,8 55  
 2Kor 13,11-13 82, 92  
 2Kor 13,9.11 81  
 2Kor 13,11 81, 85, 92  
 2Kor 13,19 57  
 Ga 2,2 7  
 Ga 2,10 58  
 Ga 2,19 57  
 Ga 2,19-20 130  
 Ga 2,20 7, 48  
 Ga 3,23-24 134  
 Ga 3,24-26 135  
 Ga 5,5 132  
 Ga 5,14 132  
 Ga 5,16.18 130, 132  
 Ga 5,19-21 132  
 Ga 5,22 18, 55, 63, 114  
 Ga 5,22-23 132  
 Ga 5,25 131  
 Flp 1,9-10 132  
 Flp 1,15 7  
 Flp 1,18 57  
 Flp 1,25 17, 18  
 Flp 2,6-11 48  
 Flp 2,11 126  
 Flp 2,17-18 57  
 Flp 3,1 18, 64, 115



- Flp 3,3.14 64  
 Flp 3,6b 131  
 Flp 3,8-12 64  
 Flp 4,1 57  
 Flp 4,4 64  
 Flp 4,4-6 18  
 Flp 4,12 58  
  
 Ef 5,1-2 132  
 Ef 4,30 132  
 Ef 5,22-33 180  
 Ef 5,25-27.31-32 164  
 Ef 5,26-31 174  
  
 Kol 1,19 114  
 Kol 1,24 114  
 Kol 1,29 60  
  
 1Tes 1,3 53  
 1Tes 1,6 18, 42, 114  
 1Tes 2,2 42  
 1Tes 2,9 54, 60  
 1Tes 2,14 64  
 1Tes 2,14-16 42  
 1Tes 2,19-20 57  
 1Tes 3,5 60  
 1Tes 3,6.9 17, 57  
 1Tes 3,7 53  
 1Tes 4,16 64  
 1Tes 5,12 60  
 1Tes 5,16.26 114  
  
 Tt 2,11-13 149  
  
 Flm 7 57  
 Flm 20 19  
  
 Hbr 10,32-34 42  
 Hbr 10,34 114  
  
 Jk 1,2 18, 20  
 Jk 3,6 212  
 Jk 4,8-10 41  
  
 1Pt 1,6.8 219  
 1Pt 1,8 18, 114  
 1Pt 2,12 42  
 1Pt 3,14-17 42  
 1Pt 4,12-17 42  
 1Pt 4,13 18, 114, 220  
 1Pt 4,14 42  
  
 1J 1,4 17  
 1J 3,1-4 117  
 1J 3,3 178  
 1J 4,8 15  
 1J 4,9-10 48  
 1J 5,12 178  
  
 2J 10-11 121  
 2J 12 17  
  
 Ap 1,4-8 195  
 Ap 1,4.20 197  
 Ap 1,4 197  
 Ap 1,7 195  
 Ap 1,9 200  
 Ap 1,12-20 200  
 Ap 1,12.16 197  
 Ap 1,13-16 200  
 Ap 1,13 119, 199  
 Ap 1,16 196  
 Ap 1,17-18 119  
 Ap 1,17 200  
 Ap 1,18 200  
 Ap 1,19 200  
 Ap 1,20 196  
 Ap 2,10 201  
 Ap 2,13 201  
 Ap 2,22-23 201  
 Ap 2,24 201  
 Ap 2,26 201  
 Ap 2,27 201  
 Ap 3,1 197  
 Ap 3,4 199  
 Ap 3,9 201  
 Ap 3,12 196  
 Ap 3,16 201  
 Ap 3,19 201  
 Ap 4,1-2 196  
 Ap 4,5 197  
 Ap 4,6-8 197  
 Ap 5,1.6 197  
 Ap 5,4-5 195  
 Ap 5,5-6 198  
 Ap 5,6 196, 199, 202, 217  
 Ap 5,12 197  
 Ap 6,16-17 198, 202  
 Ap 7,1-8 197  
 Ap 7,14 198, 203  
 Ap 7,17 195, 196  
 Ap 8,1-2 196

- Ap 9,1 196  
Ap 9,18 197  
Ap 10,1-11,14 203  
Ap 10,1-11 204  
Ap 10,1 196, 204  
Ap 10,3 204  
Ap 10,11 204  
Ap 11,1-2 204  
Ap 11,2.3.9 197  
Ap 11,3-13 204, 213  
Ap 11,3-4 197  
Ap 11,3 199, 214  
Ap 11,5-13 205  
Ap 11,5-6 213  
Ap 11,7 213  
Ap 11,8-9 213  
Ap 11,10 193, 213, 216, 220  
Ap 11,11.13 214  
Ap 11,11 199, 213  
Ap 11,12 213  
Ap 11,13 213  
Ap 11,15-19 203  
Ap 12,1-15,4 209  
Ap 12 205, 206  
Ap 12,1-2 214  
Ap 12,1 16, 21, 196  
Ap 12,1-17 205, 206  
Ap 12,3-17 205  
Ap 12,3-4 205, 214  
Ap 12,3 197, 205  
Ap 12,5 206  
Ap 12,6 197  
Ap 12,7-9 206, 214  
Ap 12,10-12 205, 214, 215  
Ap 12,11 215  
Ap 12,12 196, 206, 213-216, 220  
Ap 12,13-17 215  
Ap 12,13-16 214  
Ap 12,17 206, 214  
Ap 13 208  
Ap 13,1-10 207  
Ap 13,1 196, 197, 207  
Ap 13,2 198  
Ap 13,3 207  
Ap 13,11-18 208  
Ap 13,11 198  
Ap 13,14 207  
Ap 13,15-17 203  
Ap 13,18 197  
Ap 14,1-5 208  
Ap 14,4-5 208  
Ap 14,6-13 208  
Ap 14,6-11 208  
Ap 14,6.16-17 199  
Ap 14,6 215  
Ap 14,8 208  
Ap 14,14-20 208, 209  
Ap 15,1-16,21 210  
Ap 15,3-4 209  
Ap 16 193, 203  
Ap 16,9 208  
Ap 16,13 207  
Ap 16,15 199  
Ap 16,16 193  
Ap 16,19 208  
Ap 17-18 210  
Ap 17 215  
Ap 17,1-18,24 211  
Ap 17,1.3.9.15 199  
Ap 17,2-14.18 210  
Ap 17,3 197  
Ap 17,4 199  
Ap 17,5 208  
Ap 17,6 217  
Ap 17,9 207, 210  
Ap 18 195  
Ap 18,2.10.21 208  
Ap 18,3.9 210  
Ap 18,4b-5 210  
Ap 18,7 41, 195  
Ap 18,9-19 215  
Ap 18,9.11.15.19 195  
Ap 18,9.11.15.17 217  
Ap 18,9 195  
Ap 18,11.15.19 195  
Ap 18,17.19.23 197  
Ap 18,20-24 215  
Ap 18,20 193, 213, 215, 216, 220  
Ap 18,21 216  
Ap 18,22-23 182  
Ap 18,23 184  
Ap 18,24 217  
Ap 19-20 205  
Ap 19,1-10 211, 217, 220  
Ap 19,1-9 217  
Ap 19,1-8 217  
Ap 19,1.3.4.5.6. 217  
Ap 19,1.3.4.6 218  
Ap 19,1.6 218  
Ap 19,1 217  
Ap 19,2 217, 218  
Ap 19,3 218

- Ap 19,5 218  
 Ap 19,6 218  
 Ap 19,7-9 217  
 Ap 19,7 18, 114, 180, 189, 193, 211, 213,  
 217-221  
 Ap 19,8 218  
 Ap 19,9 180  
 Ap 19,11-20,15 218  
 Ap 19,11-21 211  
 Ap 19,11.13 198  
 Ap 19,13.16 211  
 Ap 19,20 207, 212  
 Ap 20,10.14.15 212  
 Ap 20,10 207  
 Ap 20,11 199  
 Ap 21,1-22,5 212, 221  
 Ap 21,1-4 148, 197  
 Ap 21,1 196, 218  
 Ap 21,2 164  
 Ap 21,2.9 180  
 Ap 21,4.6.22 219  
 Ap 21,4 40, 195, 196  
 Ap 21,8 212  
 Ap 22,16 196, 216  
 Ap 22,17 164, 180
- Apokryfy
- ApBaSyr 29,5 74  
 2Bar 29,1-8 180  
*Ewangelia Tomasza*, log 107 153, 154  
*Ewangelia Prawdy*, 31,35-32,39 153,154  
 5Ezra (=2Ezdrasz) 2,33-41 180  
 1Hen 62,12-16 180  
 HenEt 10,19 74  
 Ody Salomona 73
- Pisma żydowskie
- b. Bava Batra* 75a 174  
*b. Bava Batra* 144b.145a 173  
*b. Berakhot* 6b 173, 176, 184  
*b. Berakhot* 61a 174  
*b. Erubin* 18a 174  
*b. Erubin* 18b 175  
*b. Ketubbot* 7b 184  
*b. Qiddushin* 3a.5a 171  
*b. Qiddushin* 43a 172  
*b. Sanhedrin* 108a 171  
*b. Sukkah* 25b 173  
*b. Yevamot* 63a 175  
*m. Berakhot* 2,5 173  
*m. Sanhedrin* 3,5 173  
*m. Sanhedrin* 9,6 42  
 MTeh 98,1 189  
*t. Berakhot* 2,10 173  
*b. Yevamot* 4,4 172  
*PesK* 22,4 190  
*PesK Nispachim* 2 190  
*PesR* 37 190  
*Rabba* do Rdz 4,4; 9,4; 10,9; 12,9; 18,1; 28,6  
 171  
*Rabba* do Rdz 8 (6d) 175  
*Rabba* do Rdz 18,3 174  
*Rabba* do Pwt 3,16 174  
*Rabba* 20,6 do Wj 13,7 175
- Starożytne pisma bliskowschodnie
- Kodeks Hammurabiego* 160 169  
*Kodeks lipt-Ishtar* 29 169

## INDEKS AUTORÓW

---

- Abrahams I. 172  
Abramowiczówna Z. 195,199, 213, 219  
Achte-meier P. J. 18, 30  
Aland K. 153  
Alegre X. 197  
Alonso Schökel L. 103-106, 164-166, 182-184,  
191  
Anaksymenes z Lampsakos 59  
Anderson P. N. 164  
Argenti U. 220  
Arian 60  
Arndt W. F. 184  
Arystoteles 59
- Bailey J. A. 112  
Baranowski M. 9, 10, 25, 32, 35  
Barbiero G. 181, 182  
Barclay W. 177, 198, 201, 206, 215  
Barnett P. W. 52, 54, 55, 58  
Barrett C. K. 53-55, 57, 92, 111, 164, 188  
Barreto J. 110, 183  
Bartelmus R. 103  
Barth Ch. 101  
Bartnicki R. 198  
Bartnik C. S. 205  
Barucq A. 174  
Basiuk M. 196  
Bassler J. M. 18, 30  
Bauer W. 73, 184  
Baumgartner W. 28, 152  
Beasley-Murray G. R. 73, 75, 76, 79  
Beavis M. A. 165  
Beeckmann P. 110  
Bejze B. 21  
Belleville L. 83  
Bellincioni M. 214  
Benedykt XVI (Ratzinger J.) 5, 6, 15, 23, 104,  
105  
Benoit P. 112  
Bernard J. H. 175  
Best R. 65  
Biguzzi G. 197, 198, 210
- Billerbeck P. 171, 175, 179, 212  
Blass F. 159, 160, 186, 190  
Boismard M.-É. 172, 174  
Bonnard P. 40  
Borig M. E. 69  
Bornkamm G. 82  
Borowski W. 104, 145  
Bortone G. 217  
Boscolo G. 217  
Braun F.-M. 189  
Brenna T. 62  
Breuer C. 18  
Briks P. M. 98, 100-102  
Brown R. E. 68-70, 73-78, 165, 167, 175, 179,  
187, 217  
Bruner F. D. 187  
Brzegowy T. 26, 32, 145-147  
Bultmann R. 70, 73, 165, 168, 178, 214-216,  
220  
Büchler A. 178  
Byrne B. 118
- Cambe M. 181  
Carniti C. 103-105  
Cavallini S. 214  
Charlesworth J. H. 180  
Chojnacki M. 129  
Christensen D. L. 169  
Chrostowski W. 89, 195, 197, 199, 205-208,  
210  
Collange J.-F. 55-59  
Collins J. J. 172  
Coloe M. 164, 172, 173  
Conte G. 214  
Conzelmann H. 214, 219  
Cross F. L. 45  
Crow L. D. 141  
Cullmann O. 165  
Cyceron 65, 63  
Cylkow I. 103, 104  
Czajkowski M. 198  
Częsz B. 98

- Daiches S. 177  
Danker F. W. 184  
Davey F. N. 177  
Danove P. 186  
Dąbek T. M. 98  
Debrunner A. 159, 160, 186, 190  
Derrett J. D. M. 177  
Dec P. 28, 152  
De Gennaro G. 166  
de Grada T. 214  
de Marchi V. 220  
Derdziuk A. 15, 20  
Diogenes Laertius 60, 61  
Dion Chryzostom 59  
Dodd B. 64  
Dodd C. H. 165, 167  
Dogondke D. 36  
Döllner J. 46  
Dyma O. 140-142, 144, 146, 147  
Dziewiecki M. 14
- Epiktet 59-62  
Esser K. 21  
Evdokimov P. 14  
Even-Schoschan A. 28, 29
- Fabry H.-J. 102  
Farmer W. R. 103  
Ficker R. 101  
Filip z Harvengt 191  
Fitzgerald J. T. 53, 59  
Fitzmyer J. A. 154, 156, 157, 159, 160  
Flawiusz Józef 42, 60, 184  
Flint P. W. 142  
Flis J. 29  
Franciszek, papież 5-8, 10, 99, 100, 107, 131, 135, 161  
Franciszek, św. 13, 19-21, 23, 25, 26, 37  
Frankowski J. 198  
Friedrich G. 214, 220  
Furnish V. P. 52-60
- Garland D. E. 53, 54, 56, 57  
Galiszewski J. 14  
Gandz S. 169  
Gądecki S. 140, 142, 146, 148, 197-199  
Gelin A. 174  
Gemelli A. 20  
Gentry P. J. 166  
Gill Ch. 62  
Gingrich F. W. 184
- Głowiński M. 69  
Gnilka J. 155, 180  
Godlewski Z. 98  
Goguel M. 187  
Grabner-Haier A. 18  
Grass H. 111  
Grasso S. 177  
Grochowski Z. 9, 11, 193, 196, 217, 218  
Grundmann W. 55  
Gryglewicz F. 196, 207  
Grzybek S. 35, 98, 145, 151
- Hafemann S. J. 53  
Harežga S. 98, 145  
Harris M. J. 52, 54-58, 82, 86, 89, 90  
Hauck F. 40, 60  
Hausmann J. 102, 103, 105  
Hewthorne G. F. 165  
Hodgson R. 59  
Horine S. C. 182  
Hoskyns E. C. 177  
Hossfeld F.-L. 140-142, 147  
Hubner H. 56  
Hunt S. A. 190  
Hurd J. C. 64
- Infante R. 174, 176, 178, 179, 182  
Inwood B. 62, 63  
Izaak ze Stelli 191
- Jan Paweł II, św. 13  
Jankowski A. 202-204, 206-210, 212-214, 218  
Jaromin J. 197  
Jastrow M. 170, 171  
Jenkins J. M. 16  
Jeremias J. 160, 174, 177  
Jones H. S. 184  
Jończyk W. 196, 203, 205, 206  
Joüon P. 181, 190
- Kafel S. 20  
Kanagaraj J. J. 175  
Karczewski M. 193, 205, 210, 215  
Kassing A. 120  
Keener C. S. 73, 74, 76, 77, 79, 174  
Kempter M. 190  
Kistemaker, S. J. 52, 87, 91  
Kittel G. 174, 214, 220  
Knapiński R. 148  
Koehler L. 28, 152  
Kotecki D. 199, 201, 205, 218, 219

- Kowalski M. 9, 10, 51, 52, 56, 63, 190  
Kramiszewska A. 148  
Kraus H.-J. 103, 104  
Krawczyk R. 98  
Kręcidło J. 9, 10, 67, 72  
Kubiś A. 9, 11, 163, 189, 190  
Kuhn K. G. 42  
Kwintylian 59
- Lacan M.-F. 18  
Lambert W. G. 169  
Lambrecht J. 83, 86, 90, 91, 93, 94  
Lausberg H. 88, 94  
Ledwoń I. S. 10, 13, 15, 19, 21  
Lenort F. 98  
Lenzi G. 140  
Léon-Dufour X. 18  
Lewandowski J. 140  
Liddell H. G. 184  
Lindars B. 165, 175  
Linke W. 199, 203, 209, 210, 216-218  
Lipiński H. 21  
Lohse E. 197  
Long A. A. 62  
Long F. J. 92, 93  
Long P. J. 171  
Longenecker R. N. 130  
Longman T. 152  
Lupieri E. 176, 177
- Łach J. 143  
Łach St. 103, 141, 142, 147
- Maier G. 18  
Majer P. 98  
Majka J. 19  
Maksym Wyznawca, św. 161  
Malherbe A. J. 61, 84  
Malina A. 196  
Malina B. J. 69, 71, 77, 78  
Maliszewska A. 145  
Malosse P.-L. 84  
Marek Aureliusz 62, 63  
Martin R. P. 52-55, 57-59, 87, 90, 91  
Martyń J. L. 130  
Mateos J. 110, 183  
Mattingly G. L. 157  
Matysiak B. W. 98, 145  
McHugh J. F. 172, 191  
McIlraith D. A. 218  
McKenzie R. 184
- McWhirter J. 180-183, 191  
Mealand D. L. 61  
Menken M. J. J. 190  
Mędała S. 68, 69, 73, 74, 77, 78, 196, 207  
Miller P. D. jr 142  
Mitchell M. M. 83  
Moloney F. J. 68, 69, 71, 77, 78  
Mollat D. 109, 110, 121, 124  
Montagnini F. 214, 220  
Morawa J. 129  
Morris L. 112  
Moyise S. 190  
Muraoka T. 190  
Muszyński H. 205  
Muszytowska D. 10, 81, 82, 89, 92  
Myszyniewski J. 98, 145
- Napiórkowski 129  
Nasuti H. P. 142  
Neyrey J. H. 167  
Nowak A. J. 16, 22  
Nowińska J. 203, 205
- Oatley K. 16  
O'Brien K. S. 119  
O'Day G. R. 165, 175  
Ołów A. J. 98, 100-102, 144
- Paciorek A. 147, 155  
Panimolle S. A. 189  
Paweł VI, papież 13  
Pedroli L. 164  
Perdue L. G. 172  
Pfammatter J. 110  
Pikor W. 201  
Plummer A. 55, 57  
Plutarch 60  
Podeszwa P. 206  
Polaszek E. 205  
Poniży B. 205, 206  
Popielewski W. 207, 208, 217-219  
Popowski R. 153, 195, 213, 219  
Posner R. 171, 176, 178  
Poznański S. 178  
Priest J. 180  
Pronzato A. 157, 160  
Proulx P. 164
- Rakocy W. 11, 129, 132  
Ratzinger J. (Benedykt XVI) 5, 6, 15, 23, 104, 105  
Reale G. 62, 63

- Rehkopf F. 159, 160  
Reim G. 179  
Reinhartz A. 165, 184  
Richard E. 165  
Richardson P. 64  
Ridouard A. 18  
Rienecker F. 18  
Rigaux B. 86, 110  
Rohrbaugh R. L. 69, 71, 77, 78, 167  
Rosłon W. 98  
Rubinkiewicz R. 196  
Ruckstuhl E. 110  
Rumianek R. 98  
Ruprecht E. 100  
Rusecki M. 15  
Ryken L. 152
- Sallustiusz 60  
Satlow F. P. 172  
Scarpat G. 214, 220  
Schlatter A. 177  
Schlier H. 53  
Schnackenburg R. 165, 168, 177  
Schnayder J. 92  
Schneid H. 176  
Schofield M. 63  
Scott R. 184  
Segalla G. 69  
Seitz O. J. F. 45  
Semeraro M. 99  
Seneka 59  
Seybold K. 141  
Shedd R. 165  
Sieg F. 205  
Sieroń R. B. 98, 101  
Sikora A. R. 195  
Simoens Y. 68, 164  
Siuda T. 90  
Skolnik F. 171, 176, 178  
Slodki I. 177  
Sławiński J. 69  
Soffriti O. 214, 220  
Sokoloff M. 182  
Spicq C. 60, 177, 178  
Stachowiak L. 26, 32, 33, 98  
Stamm J. J. 28, 152  
Stanek T. 140, 141  
Stanley D. 64  
Stanley S. N. 94  
Starowieyski M. 153  
Stefaniak L. 205
- Stegman T. 64  
Stenger W. 42  
Sternberg R. J. 16  
Stępień P. 162  
Strack H. L. 171, 174, 179, 212  
Strus A. 100, 143  
Strzałkowska B. 89, 201, 206, 210  
Szłaga J. 205  
Szymanek E. 200  
Szymczak M. 97  
Szymik S. 9, 11, 139, 140, 148
- Tait M. 165, 175, 178, 184-188  
Talbert C. H. 52, 60, 177  
Theobald M. 164, 183  
Thrall M. E. 52-57, 59-61  
Tischner J. 19  
Tolmie D. F. 190  
Tomasz z Celano 20  
Torti G. 214, 220  
Trilling W. 155  
Trumbull H. C. 172  
Tuñi J.-O. 197
- Urbanek B. 187
- Valverde C. 16  
van den Busche H. 69  
van Kasteren J. P. 176  
Vanni U. 195, 198, 199, 217  
Vanoni G. 100, 101  
van Selms A. 169, 170  
van Unnik W. C. 153, 154  
van Wieringen A. L. H. M. 144  
Verdesca M. 214  
Viviano B. T. 45  
von Soden W. 169  
von Wahlde U. C. 174
- Wallace D. B. 72, 216  
Watts J. D. W. 26  
Wead D. 165  
Wellhausen J. 187  
Wellum S. J. 166  
Wengst K. 178, 189  
Westcott B. F. 111, 188  
Westermann C. 101  
Wetter G. P. 164  
Wettlaufer J. 169  
Whitacre R. A. 177, 179  
Widła B. 23



- 
- Wilckens U. 177  
Wilhoit C. 152  
Wilk J. 205  
Winandy J. 181  
Windish H. 88, 89  
Witaszek G. 147  
Witczyk H. 9, 10, 107, 145  
Witek S. 21  
Witherington B. 52, 59  
Wodecki B. 32  
Wojciechowski M. 194, 197-204, 206-210, 213,  
215-218, 220  
Wolsza K. 22  
Wright F. H. 172  
Wróbel M. S. 9, 10, 39, 42, 44-47  
Zenger E. 140-142, 144, 147  
Zerwick M. 186, 190  
Zimmermann M. 179, 183, 190  
Zimmermann R. 179, 183, 190  
Zucchelli B. 220  
Zumstein J. 168, 184



## TABLE OF CONTENTS

Introduction . . . . .	5
Ireneusz S. Ledwoń	
The Joy as Credibility of Christianity . . . . .	13
Michał Baranowski	
The Joy of Salvation in the Book of Isaiah . . . . .	25
Mirosław S. Wróbel	
„Happy Are They That Mourn: for They Shall Be Comforted” (Mat 5:4)	
Sorrow and Consolation of the Followers of Jesus in the Earthly	
and Eschatological Dimension . . . . .	39
Marcin Kowalski	
Paradoxes of the Apostle’s Life and All-Embracing Joy (2 Cor 6:3-10) . . . . .	51
Janusz Kręciđło	
“I Have Said These Things to You So That My Joy May Be in You, and That	
Your Joy May Be Complete.” (John 15,11). Sources of Jesus’ Disciple True Joy . . . . .	67
Dorota Muszytowska	
The Joy of Reconciliation in 2 Corinthians . . . . .	81
Andrzej Demitrów	
„Those Who Sow in Tears Sing as They Reap” (Ps 126:5). The Motifs of Joy	
in the Psalter Exemplified by Psalm 126 . . . . .	97
Henryk Witczyk	
Risen Lord Jesus – the Joy of Gospel (John 20:20b) . . . . .	107
Waldemar Rakocy	
Does Biblical Radicalism Deprive Christian Life of Joy? . . . . .	129
Stefan Szymik	
The Joy of Peregrination. Ps 122 in the Historical and Theological Perspective . . . . .	139
Ryszard Zawadzki	
Pastoral Joy in the Gospel of Jesus (Mt 18:10-14/Lk 15:3-7) . . . . .	151
Adam Kubiś	
The Joy of the Bridegroom’s Friend because of the Bridegroom’s Voice	
in John 3:29 . . . . .	163
Zbigniew Grochowski	
The Apocalypse of St. John – a Book of Terror or a Book of Joy? . . . . .	193
List of abbreviations . . . . .	223
Index of sources . . . . .	225
Index of names . . . . .	237



## SPIS TREŚCI

Wprowadzenie (ks. Arnold Zawadzki) . . . . .	5
O. Ireneusz S. Ledwoń Radość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa . . . . .	13
O. Michał Baranowski Radość zbawienia w Księdze Izajasza . . . . .	25
Ks. Mirosław Wróbel «Szczęśliwi, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni» (Mt 5,4) – Smutek i radość wyznawców Chrystusa w wymiarze doczesnym i eschatologicznym . . . . .	39
Ks. Marcin Kowalski «Jakby smutni, lecz zawsze radośni» (2 Kor 6,10) – paradoksy życia ucznia Jezusa i wszechobecna radość . . . . .	51
Ks. Janusz Kręcidło «To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna» (J 15,11) – źródła prawdziwej radości ucznia Jezusa . . . . .	67
Dorota Muszytowska Apostolska radość pojednania w 2 Kor . . . . .	81
Ks. Andrzej Demitrów „Zasiewający we łzach, w radości żąć będą” (Ps 126,5). Motywy radości w Psalterzu na przykładzie Psalmu 126 . . . . .	97
Ks. Henryk Witczyk Zmartwychwstały Pan – Radość Ewangelii (J 20,20) . . . . .	107
Ks. Waldemar Rakocy Czy radykalizm Ewangelii pozbawia radości życie chrześcijanina? . . . . .	129
Ks. Stefan Szymik Radość pielgrzymowania. Ps 122 w perspektywie historycznej i teologicznej . . . . .	139
Ks. Ryszard Zawadzki Radość pasterska w ewangelii Jezusa (Mt 18,10-14/Łk 15,3-7) . . . . .	151
Ks. Adam Kubiś Radość przyjaciela Oblubieńca, która doszła do szczytu. Radość Jana Chrzciciela w J 3,29 . . . . .	163
Ks. Zbigniew Grochowski <i>Apokalipsa św. Jana - księga grozy czy radości?</i> . . . . .	193
Wykaz skrótów . . . . .	223

Indeks cytowanych źródeł . . . . .	225
Indeks autorów . . . . .	237
Table of Contents . . . . .	243