

Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 34

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

Ks. Artur Malina

Chrzest Jezusa
w czterech Ewangeljach
Studium narracji i teologii



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2007

© 2007 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzent:

Ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek

Redakcja i korekta książki:

Danuta Brachaczek

ISSN 1643-0131

ISBN: 978-83-7030-571-0

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. (0-32) 356 90 56

faks (0-32) 356 90 55

internet: www.wtl.us.edu.pl

e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice

tel.: (0-prefiks-32) 355 48 00

faks: (0-prefiks-32) 355 81 30

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Łamanie tekstu:

STUDIO NOA, Ireneusz Olsza

ul. Emerytalna 17c/48, 40-729 Katowice

tel./faks (0....32) 252 76 62

internet: www.dtp.studio-noa.com.pl

e-mail: poczta@studio-noa.com.pl

Druk i oprawa:

Drukarnia G.S. sp. z o.o.

ul. Zabłocie 43, 30-701 Kraków

SPIS TREŚCI

| | |
|--|------|
| INDICE DI CONTENUTO | IX |
| SKRÓTY | XIII |
| WPROWADZENIE | 1 |
| 1. Chrzest Jezusa a orientacja chrystologii | 2 |
| 1.1. Zwrot biblijny | 2 |
| 1.1.1. Uznanie egzegezy naukowej | 3 |
| 1.1.2. Wobec pluralizmu metod i rezultatów | 4 |
| 1.1.3. Jedność teologiczna Biblii | 5 |
| 1.2. Zwrot antropocentryczny | 8 |
| 1.2.1. Rola człowieczeństwa Jezusa | 8 |
| 1.2.2. Rola <i>Sitz im Leben</i> | 9 |
| 1.2.3. Ograniczenia metody antropologicznej | 11 |
| 1.2.4. Człowieczeństwo objawione | 11 |
| 2. Dlaczego chrzest Jezusa? | 13 |
| 2.1. Prymat wydarzenia | 13 |
| 2.1.1. W historii Jezusa | 14 |
| 2.1.2. W działalności apostołskiej | 17 |
| 2.1.3. W strukturze Ewangelii | 18 |
| 2.2. Stan badań | 19 |
| 2.2.1. Chrzest Jezusa w tradycyjnych ujęciach | 20 |
| 2.2.2. W okresie <i>Leben-Jesu-Forschung</i> | 23 |
| 2.2.3. W klasycznej <i>Formgeschichte</i> | 25 |
| 2.2.4. W nurcie <i>Traditionsgeschichte</i> | 30 |
| 2.2.5. W egzegezie katolickiej | 30 |
| 2.2.6. Monografie poświęcone perykopie | 32 |
| 2.2.7. Historia redakcji | 37 |
| 2.2.8. Próby syntezy | 39 |
| 3. Przedmiot i metoda wobec stanu badań | 40 |
| 3.1. Prymat analizy synchronicznej | 40 |
| 3.2. Etapy analizy | 44 |
| 3.2.1. Definicja przedmiotu | 44 |
| 3.2.2. Wyodrębnienie cech charakterystycznych tekstu | 46 |
| 3.2.3. Analiza pojedynczych elementów | 47 |
| 3.2.4. Synteza rezultatów | 48 |
| 3.3. Podsumowanie metodologii analizy | 48 |
| ROZDZIAŁ 1. | |
| CHRZEST JEZUSA W EWANGELII MATEUSZA (3,13-17) | 51 |
| 1.1. Granice perykopie | 52 |

| | |
|---|-----|
| 1.1.1. Tradycyjne wyróżnienie | 52 |
| 1.1.2. Ramy narracyjne opowiadania | 53 |
| 1.1.3. Narracyjna funkcja granic | 59 |
| 1.2. Krytyka tekstu | 60 |
| 1.3. Przekład i uwagi filologiczne | 64 |
| 1.4. Porównanie synoptyczne | 74 |
| 1.4.1. Porównanie kontekstów | 75 |
| 1.4.2. Specyfika chrztu Jezusa | 89 |
| 1.4.3. Gramatyczna i semantyczna specyfika narracji | 91 |
| 1.5. Struktura narracji | 94 |
| 1.6. Analiza szczegółowa w kontekście | 96 |
| 1.6.1. Pojawienie się Jezusa | 96 |
| 1.6.2. Opór Jana | 101 |
| 1.6.3. Odpowiedź Jezusa | 108 |
| 1.6.4. Ustąpienie Jana | 116 |
| 1.6.5. Wyjście z wody | 117 |
| 1.6.6. Niebios zostają otwarte | 117 |
| 1.6.7. Widzenie Jezusa | 119 |
| Ekskurs 1. Zstąpienie Ducha a gołębia | 119 |
| 1.6.8. Wypowiedź głosu z niebios | 126 |
| Ekskurs 2. Pojawienie się głosu z niebios | 126 |
| Ekskurs 3. Wypowiedź a paralele w ST | 130 |
| 1.6.9. Podsumowanie | 141 |
| ROZDZIAŁ 2. | |
| CHRZEST JEZUSA W EWANGELII MARKA (1,9-11) | 144 |
| 2.1. Granice perykopy | 144 |
| 2.1.1. Tradycyjne wyróżnienie | 144 |
| 2.1.2. Ramy narracyjne opowiadania | 146 |
| 2.1.3. Spójność narracji | 151 |
| 2.2. Krytyka tekstu | 152 |
| 2.3. Przekład i uwagi filologiczne | 155 |
| 2.4. Porównanie synoptyczne | 165 |
| 2.4.1. Porównanie kontekstów | 165 |
| 2.4.2. Rozwój narracji | 175 |
| 2.4.3. Gramatyczna i semantyczna specyfika relacji Marka | 177 |
| 2.5. Struktura narracji | 180 |
| 2.6. Analiza szczegółowa w kontekście | 183 |
| 2.6.1. καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις | 183 |
| 2.6.2. ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας | 187 |
| 2.6.3. καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου | 203 |
| Ekskurs 4. Obmycia rytualne w tradycji religijnej Izraela | 219 |
| Ekskurs 5. Grzesznicy jako adresaci działalności Jezusa | 230 |
| Ekskurs 6. Działalność Jezusa jako chrzczenie w Duchu Świętym | 232 |

| | |
|--|-----|
| 2.6.4. Wizja Jezusa | 238 |
| Ekskurs 7. Cierpienie Boga? | 255 |
| 2.6.5. Deklaracja głosu | 262 |
| 2.6.6. Podsumowanie | 275 |
| ROZDZIAŁ 3. | |
| CHRZEST JEZUSA W EWANGELII ŁUKASZA (3,21-22) | 277 |
| 3.1. Granice perykopy | 277 |
| 3.1.1. Tradycyjne wyróżnienie | 278 |
| 3.1.2. Ramy narracyjne opowiadania | 278 |
| 3.1.3. Spójność narracyjna | 280 |
| 3.2. Krytyka tekstu | 281 |
| 3.3. Przekład i uwagi filologiczne | 283 |
| 3.4. Porównanie synoptyczne | 287 |
| 3.4.1. Porównanie kontekstów | 287 |
| 3.4.2. Specyfika narracji | 296 |
| 3.4.3. Gramatyczna i semantyczna specyfika relacji Łukasza | 297 |
| 3.5. Struktura narracji | 298 |
| 3.6. Analiza szczegółowa w kontekście | 300 |
| 3.6.1. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν | 300 |
| 3.6.2. καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος | 307 |
| 3.6.3. καὶ προσευχομένου | 309 |
| 3.6.4. ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανόν | 313 |
| 3.6.5. καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... | 318 |
| 3.6.6. καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι... | 323 |
| 3.6.7. Podsumowanie | 330 |
| ROZDZIAŁ 4. | |
| CHRZEST JEZUSA W EWANGELII JANA (1,29-34) | 331 |
| 4.1. Granice perykopy | 331 |
| 4.1.1. Tradycyjne wyróżnienie | 332 |
| 4.1.2. Ramy narracyjne | 333 |
| 4.1.3. Spójność narracji | 334 |
| 4.2. Krytyka tekstu | 335 |
| 4.3. Przekład i uwagi filologiczne | 336 |
| 4.4. Porównanie z synoptykami | 340 |
| 4.4.1. Porównanie kontekstów | 340 |
| 4.4.2. Specyfika narracji o pierwszym wystąpieniu Jezusa | 343 |
| 4.5. Struktura perykopy | 345 |
| 4.6. Analiza szczegółowa w kontekście | 347 |
| 4.6.1. Widzenie przychodzącego i pierwsza wypowiedź | 347 |
| 4.6.2. Wskazanie Baranka | 350 |
| 4.6.3. Analepsis zapowiedzi Jana | 356 |
| 4.6.4. Deklaracja o niewiedzy i celu chrztu wodą | 357 |

| | |
|---|-----|
| 4.6.5. Druga wypowiedź jako świadectwo | 359 |
| 4.6.6. Widzenie Ducha i niewiedza | 359 |
| 4.6.7. Analepsis mowy Boga | 361 |
| 4.6.8. Widzenie i świadectwo o Jezusie | 363 |
| 4.6.9. Podsumowanie | 365 |
| ZAKOŃCZENIE. WKŁAD NARRACJI O CHRZCIE JEZUSA DO TEO- LOGII EWANGELII | 366 |
| 1. W Ewangelii Mateusza | 366 |
| 2. W Ewangelii Marka | 368 |
| 3. W Ewangelii Łukasza | 370 |
| 4. W Ewangelii Jana | 372 |
| BIBLIOGRAFIA | 374 |
| INDEKS AUTORÓW | 404 |
| SOMMARIO | 412 |

INDICE DI CONTENUTO

| | |
|--|------|
| ABBREVIAZIONI | XIII |
| INTRODUZIONE | 1 |
| 1. Battesimo di Gesù e orientamento della cristologia | 2 |
| 1.1. Svoltata biblica | 2 |
| 1.1.1. Riconoscimento dell'esegesi scientifica | 3 |
| 1.1.2. Rapporto con il pluralismo metodologico | 4 |
| 1.1.3. Unità teologica della Bibbia | 5 |
| 1.2. Svoltata antropologica | 8 |
| 1.2.1. Ruolo dell'umanità di Gesù | 8 |
| 1.2.2. Ruolo del <i>Sitz im Leben</i> | 9 |
| 1.2.3. Limiti del metodo antropologico | 11 |
| 1.2.4. Umanità rivelata | 11 |
| 2. Perché il battesimo di Gesù? | 13 |
| 2.1. Primato dell'evento | 13 |
| 2.1.1. Nella storia di Gesù | 14 |
| 2.1.2. Nella tradizione apostolica | 17 |
| 2.1.3. Nella struttura dei vangeli | 18 |
| 2.2. Stato della ricerca | 19 |
| 2.2.1. Il battesimo di Gesù nelle presentazioni tradizionali | 20 |
| 2.2.2. Nel periodo della <i>Leben-Jesu-Forschung</i> | 23 |
| 2.2.3. Nella classica <i>Formgeschichte</i> | 25 |
| 2.2.4. Nella corrente della <i>Traditionsgeschichte</i> | 30 |
| 2.2.5. Nell'esegesi cattolica | 30 |
| 2.2.6. Monografie dedicate alla pericope | 32 |
| 2.2.7. Storia della redazione | 37 |
| 2.2.8. Tentativi di sintesi | 39 |
| 3. Oggetto e metodo nei confronti dello stato della ricerca | 40 |
| 3.1. Primato dell'analisi sincronica | 40 |
| 3.2. Tappe dell'analisi | 44 |
| 3.2.1. Definizione dell'oggetto | 44 |
| 3.2.2. Individuazione delle caratteristiche del testo | 46 |
| 3.2.3. Analisi dei singoli elementi | 47 |
| 3.2.4. Sintesi dei risultati | 48 |
| 3.3. Conclusione sulla metodologia dell'analisi | 48 |
| CAPITOLO 1. | |
| IL BATTESIMO DI GESÙ NEL VANGELO DI MATTEO (3,13-17) | 51 |
| 1.1. Delimitazione della pericope | 52 |
| 1.1.1. Individuazione tradizionale | 52 |
| 1.1.2. Limiti narrativi del racconto | 53 |

| | |
|---|------------|
| 1.1.3. Funzione narrativa dei limiti | 59 |
| 1.2. Critica del testo | 60 |
| 1.3. Traduzione e osservazioni filologiche | 64 |
| 1.4. Confronto sinottico | 74 |
| 1.4.1. Confronto dei contesti | 75 |
| 1.4.2. Specificità del battesimo di Gesù | 89 |
| 1.4.3. Specificità grammaticale e semantica della narrazione | 91 |
| 1.5. Struttura della narrazione | 94 |
| 1.6. Analisi dettagliata nel contesto | 96 |
| 1.6.1. Apparizione di Gesù | 96 |
| 1.6.2. Resistenza di Giovanni | 101 |
| 1.6.3. Risposta di Gesù | 108 |
| 1.6.4. Rinuncia di Giovanni | 116 |
| 1.6.5. Uscita dall'acqua | 117 |
| 1.6.6. Cieli aperti | 117 |
| 1.6.7. La visione di Gesù | 119 |
| Excursus 1. Discesa dello Spirito e colomba | 119 |
| 1.6.8. Dichiarazione della voce dai cieli | 126 |
| Excursus 2. Apparizione della voce dai cieli | 126 |
| Excursus 3. Dichiarazione e paralleli nell'AT | 130 |
| 1.6.9. Conclusione | 141 |
| CAPITOLO 2. | |
| IL BATTESIMO DI GESÙ NEL VANGELO DI MARCO (1,9-11) | 144 |
| 2.1. Delimitazione della pericope | 144 |
| 2.1.1. Individuazione tradizionale | 144 |
| 2.1.2. Limiti narrativi del racconto | 146 |
| 2.1.3. Coerenza della narrazione | 151 |
| 2.2. Critica del testo | 152 |
| 2.3. Traduzione e osservazioni filologiche | 155 |
| 2.4. Confronto sinottico | 165 |
| 2.4.1. Confronto dei contesti | 165 |
| 2.4.2. Sviluppo della narrazione | 175 |
| 2.4.3. Specificità grammaticale e semantica della narrazione | 177 |
| 2.5. Struttura della narrazione | 180 |
| 2.6. Analisi dettagliata nel contesto | 183 |
| 2.6.1. καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις | 183 |
| 2.6.2. ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας | 187 |
| 2.6.3. καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου | 203 |
| Excursus 4. Le abluzioni rituali nella tradizione religiosa d'Israele | 219 |
| Excursus 5. I peccatori come destinatari dell'attività di Gesù | 230 |
| Excursus 6. L'attività di Gesù come battesimo nello Spirito Santo | 232 |
| 2.6.4. La visione di Gesù | 238 |
| Excursus 7. Sofferenza di Dio? | 255 |

| | |
|---|-----|
| 2.6.5. Dichiarazione della voce | 262 |
| 2.6.6. Conclusione | 275 |
| CAPITOLO 3. | |
| IL BATTESIMO DI GESÙ NEL VANGELO DI LUCA (3,21-22) | 277 |
| 3.1. Delimitazione della pericope | 277 |
| 3.1.1. Individuazione tradizionale | 278 |
| 3.1.2. Limiti narrativi del racconto | 278 |
| 3.1.3. Coerenza narrativa | 280 |
| 3.2. Critica del testo | 281 |
| 3.3. Traduzione e osservazioni filologiche | 283 |
| 3.4. Confronto sinottico | 287 |
| 3.4.1. Confronto dei contesti | 287 |
| 3.4.2. Specificità della narrazione | 296 |
| 3.4.3. Specificità grammaticale e semantica della narrazione | 297 |
| 3.5. Struttura della narrazione | 298 |
| 3.6. Analisi dettagliata nel contesto | 300 |
| 3.6.1. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν | 300 |
| 3.6.2. καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος | 307 |
| 3.6.3. καὶ προσευχομένου | 309 |
| 3.6.4. ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανόν | 313 |
| 3.6.5. καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον... .. | 318 |
| 3.6.6. καὶ φωινῆν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι... .. | 323 |
| 3.6.7. Conclusione | 330 |
| CAPITOLO 4. | |
| IL BATTESIMO DI GESÙ NEL VANGELO DI GIOVANNI (1,29-34) | 331 |
| 4.1. Delimitazione della pericope | 331 |
| 4.1.1. Individuazione tradizionale | 332 |
| 4.1.2. Limiti narrativi | 333 |
| 4.1.3. Coerenza della narrazione | 334 |
| 4.2. Critica del testo | 335 |
| 4.3. Traduzione e osservazioni filologiche | 336 |
| 4.4. Confronto con i sinottici | 340 |
| 4.4.1. Confronto dei contesti | 340 |
| 4.4.2. Specificità della narrazione sulla prima apparizione di Gesù | 343 |
| 4.5. Struttura della pericope | 345 |
| 4.6. Analisi dettagliata nel contesto | 347 |
| 4.6.1. La visione di colui che viene e prima dichiarazione | 347 |
| 4.6.2. L'indicazione dell'Agnello | 350 |
| 4.6.3. Analessi dell'annuncio di Giovanni | 356 |
| 4.6.4. La dichiarazione sull'ignoranza e sullo scopo del battesimo | 357 |
| 4.6.5. Seconda dichiarazione come testimonianza | 359 |
| 4.6.6. Visione dello Spirito e ignoranza | 359 |

| | |
|--|-----|
| 4.6.7. Analesi del discorso di Dio | 361 |
| 4.6.8. Visione e testimonianza su Gesù | 363 |
| 4.6.9. Conclusione | 365 |
| CONCLUSIONE. CONTRIBUTO DELLA NARRAZIONE DEL BATTESIMO DI GESÙ ALLA TEOLOGIA DEI VANGELI | 366 |
| 1. Nel Vangelo di Matteo | 366 |
| 2. Nel Vangelo di Marco | 368 |
| 3. Nel Vangelo di Luca | 370 |
| 4. Nel Vangelo di Giovanni | 372 |
| BIBLIOGRAFIA | 374 |
| INDICE DEGLI AUTORI | 404 |
| SOMMARIO | 412 |

SKRÓTY

| | |
|---------|---|
| ad loc. | – ad locum |
| AK | – „Ateneum Kapłańskie” |
| Ant. | – Józef Flawiusz, <i>Dawne dzieje Izraela</i> , część I–II, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993 |
| BAGD | – <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature Based on Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur</i> , ed. W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, Chicago 2000 |
| BDR | – Blass F., Debrunner A., Rehkopf, F., <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i> , Göttingen ¹⁷ 1990 |
| Bell. | – Józef Flawiusz, <i>Wojna żydowska</i> , tłum. J. Radożycki, Warszawa 1991 |
| BeO | – „Bibbia e Oriente” |
| BEP | – <i>Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi</i> , Częstochowa 2005 |
| bEr | – Erubin (Talmud babiloński) |
| bHag | – Hagiga (Talmud babiloński) |
| Bib | – „Biblica” |
| BiKi | – „Bibel und Kirche” |
| BiTod | – „Bible Today” |
| BiTr | – „The Bible Translator” |
| bJeb | – Jebamoth (Talmud babiloński) |
| BN | – „Biblische Notizen” |
| bPes | – Pesahim (Talmud babiloński) |
| bRH | – Rosz Haszana (Talmud babiloński) |
| BS | – „Bibliotheca Sacra” |
| bSan | – Sanhedrin (Talmud babiloński) |
| BŚP | – Biblia [Edycji] Świętego Pawła (<i>Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi</i> , Częstochowa 2005) |
| BT | – Biblia Tysiąclecia (<i>Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych</i> , Poznań ⁵ 2000) |
| BTB | – „Biblical Theology Bulletin” |
| BVC | – „Bible et vie chrétienne” |
| BZ.NF | – „Biblische Zeitschrift” |
| CaBi | – „Cahiers bibliques” |
| CBQ | – „Catholic Biblical Quarterly” |
| CBR | – „Currents in Biblical Research” |

| | |
|-------|---|
| Ch | – „Christus” |
| CNS | – „Cristianesimo nella storia” |
| Com | – „Communio. Revue Catholique Internationale” |
| ComP | – „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” |
| CT | – „Collectanea Theologica” |
| CTrB | – „Cahiers de traduction biblique” |
| cyt. | – cytat, cytowany/e |
| ed. | – edidit, edited by, editeur, edition, editor(s) |
| EstB | – „Estudios Bíblicos” |
| EvTh | – „Evangelische Theologie” |
| EwEb | – Ewangelia Ebionitów |
| EwHbr | – Ewangelia Hebrajczyków |
| EwNaz | – Ewangelia Nazarejczyków |
| EWNT | – <i>Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Band I–III, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln ²1992 |
| GNT | – Grecki Nowy Testament |
| GuL | – „Geist und Leben” |
| HenEt | – Księga Henocha etiopska |
| Hrsg. | – Herausgeber |
| IBSt | – „Irish Biblical Studies” |
| in. | – inni |
| Int | – „Interpretation” |
| ITQ | – „Irish Theological Quarterly” |
| JBL | – „Journal of Biblical Literature” |
| JSNT | – „Journal for the Study of the New Testament” |
| JThS | – „Journal of Theological Studies” |
| kol. | – kolumna |
| LXX | – Septuaginta |
| Neot | – „Neotestamentica” |
| NovT | – „Novum Testamentum” |
| NRT | – „Nouvelle Revue Théologique” |
| NTS | – „New Testament Studies” |
| OdSal | – Ody Salomona |
| OrSib | – Wyrocznie Sybilii |
| par. | – paralele |
| PdV | – „Parole di Vita” |
| PE | – Przekład Ekumeniczny (<i>Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmu. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych</i> , Warszawa 2001) |
| PesR | – Pesiqta Rabbati |

-
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. J. P. Migne [i in.], vol. I–CLXI, Paris 1857–1903
- PL – *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne [i in.], vol. I–CCXXI, Paris 1855–1904
- POK – *Pisma Ojców Kościoła*
- przyp. – przypis
- PSP – *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*
- PSV – „Parola, Spirito e Vita”
- PW – *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Hrsg. A. F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Band I–LXXXI, Stuttgart 1932–1980.
- PzB – „Protokolle zur Bibel”
- RassTeol – „Rassegna di Teologia”
- RAT – „Revue Africaine de Théologie”
- RB – „Révue biblique”
- RevScRel – „Revue des sciences religieuses”
- RHPR – „Revue d’histoire et de philosophie religieuses”
- RiBilt – „Rivista Biblica Italiana”
- RSR – „Recherches de science religieuse”
- RThom – „Revue Thomiste”
- RTR – „Reformed Theological Review”
- SBFLA – „Studii Biblici Franciscani Liber Annuus”
- SC – *Sources chrétiennes*
- ScC – „Scuola Cattolica”
- SJT – „Scottish Journal of Theology”
- SSc – „Scriptura Sacra”
- STHSO – „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”
- StGd – „Studia Gdańskie”
- STV – „Studia Theologica Varsaviensia”
- t. – tom, tome
- TDNT – *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I–X, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1964–1976
- TeolBre – „Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale”
- TestLew – Testament Lewiego
- Tg. Jon. – Targum Jonatana
- Tg. Neof. – Targum Neofiti
- Tg. Onq. – Targum Onqelosa
- TH – Tekst hebrajski
- ThLZ – „Theologische Literaturzeitung”
- tłum. – tłumaczenie

| | | |
|------|---|---|
| TM | – | Tekst masorecki |
| TOB | – | <i>Traduction Œcumenique de la Bible</i> , Paris 1993 |
| TPQ | – | „Theologisch-praktische Quartalschrift“ |
| tr. | – | traduction, traduit, translation |
| TS | – | „Theological Studies“ |
| TynB | – | „Tyndale Bulletin“ |
| TZ | – | „Theologische Zeitschrift“ |
| VH | – | „Vivens homo“ |
| VV | – | „Verbum Vitae“ |
| vol. | – | volume |
| ZKT | – | „Zeitschrift für katholische Theologie“ |
| ZNW | – | „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ |
| zob. | – | zobacz |
| ZThK | – | „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ |

WPROWADZENIE

Ukazanie rzeczywistego znaczenia tekstów Pisma Świętego to zadanie egzegezy biblijnej. Jeśli w centrum zainteresowania tekstów Nowego Testamentu znajduje się Jezus, to ostatecznym celem ich autentycznej egzegezy jest prowadzenie do poznania Jego osoby. Do żadnej innej postaci biblijnej – ani do Mojżesza, ani do Dawida – nie jest odniesione pytanie o tożsamość, które dotyczy Jezusa: „Kim On jest?” (Mk 4,41; por. także Mt 21,10; Łk 5,21); „Kim jesteś?” (J 21,12)¹. Co więcej, całe księgi koncentrują się na tej kwestii, a szczególnie cztery Ewangelie, ponieważ prawie cała ich narracja poświęcona jest publicznej działalności Jezusa oraz jej zwieńczeniu w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Ewangelie różnią się między sobą w wielu punktach, ale rozpoczynają prezentację tej działalności od relacji tego samego wydarzenia – od pojawienia się Jezusa nad Jordanem. Każda Ewangelia ściśle wiąże relację o tym Jego wystąpieniu z własną teologią. Niniejsza rozprawa zmierza do możliwie pełnego i precyzyjnego określenia, na czym dokładnie polega wkład tych czterech narracji do teologii poszczególnych Ewangelii.

Interpretacja opowiadania wzbudzała wiele kontrowersji i ciągle wywołuje pytania, na które od dawna były dawane liczne, ale też i sprzeczne odpowiedzi. Koncentrują się w niej doniosłe zagadnienia teologiczne: relacja Jezusa do Boga, kształtowanie się i natura Jego świadomości mesjańskiej², Jego relacja do ludzi, bezgrzeszność i jej osobista świadomość. Nie dziwi stąd opinia, że jej egzegeza należy do najtrudniejszych w Nowym Testamencie³. Choć literatura odnosząca się do tego wydarzenia i jego przedstawienia w Ewangeliach jest obszerna i zróżnicowana, a także stosowane są różne metody i podejścia hermeneutyczne, to jednak nie określono jeszcze tego, co dokładnie wnoszą opisy chrztu Jezusa do teologii Ewangelii ani tego, jak ich bliższy kontekst literacki oraz ich teologia wpływa na znaczenie każdej z czterech perykop. Ten cel badawczy determinuje wybór – jako

¹ Por. K. Stock, *Christus in der heutigen Exegese. Standortbestimmung und Ausblick*, GuL 59 (1986) s. 226, 227. Odnośnie do Ewangelii Marka w ten sam sposób P. Kasilowski, *Problem tożsamości Jezusa w Ewangelii św. Marka*, [w:] *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 171: „Wszystkie teksty są w pewien sposób chrystologiczne i chcą pogłębić zrozumienie tego, kim jest Jezus Chrystus. Rozumiemy Ewangelię Marka o tyle, o ile odkrywamy w niej przesłanie o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym”.

² Por. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London–New York 1962, s. 45: „Students of the Gospels, whatever their primary interest, sooner or later find themselves confronted with the problem of the messianic consciousness of Jesus”.

³ D. Plooi, *The Baptism of Jesus*, [w:] *Amicitiae Corolla. A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris D. Litt. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. H. G. Wood, London 1933, s. 239: „The Baptism of Jesus by John, though in almost every direction one of the most difficult problems of the New Testament [...]”.

najbardziej odpowiedniej opcji hermeneutycznej – egzegezy zorientowanej na tekst w postaci kanonicznej⁴.

1. CHRZEST JEZUSA A ORIENTACJA CHRYSOLOGII

W dogmatycznych traktatach poświęconych osobie i dziełu Jezusa nie zawsze dostatecznie doceniano znaczenie koncentracji narracji ewangelicznej na Jego publicznej działalności. W ostatnich dekadach dokonała się znacząca zmiana: nowsze traktaty wychodzą od chrystologii Nowego Testamentu albo poświęcają jej obszerne rozdziały⁵. Na zainteresowanie współczesnej chrystologii ziemskim życiem Chrystusa wpłynęły najmocniej dwa czynniki: pierwszy, pochodzący od zewnątrz, to rozwój studiów biblijnych i pojawienie się nowych metod w hermeneutyce biblijnej; drugi, oddziaływający od wewnątrz teologii dogmatycznej, to uwydatnienie zbawczego waloru konsekwencji Wcielenia oraz związany z tym zwrot ku ziemskiej historii i ku człowieczeństwu Jezusa. Zmiany w uprawianiu chrystologii zasługują na pozytywną ocenę. Nie są one jednak wolne od nowych ograniczeń, które również mogą prowadzić do jednostronnych ujęć: dwudziestowieczne poszukiwania historycznego Jezusa pomijają szczególną naturę świadectw Pisma Świętego, a koncentracji na Jego człowieczeństwie nie towarzyszy dostateczna refleksja nad szczególnym charakterem biblijnej antropologii.

1.1. Zwrot biblijny

Wyjście w chrystologii od narracji wydarzeń z ziemskiego życia Jezusa odpowiada charakterowi świadectw ewangelicznych. Wybór rezultatów ich egzegezy często nie jest poprzedzony krytyką ich opcji hermeneutycznej, chociaż dla chrystologii powinna mieć znaczenie egzegeza, która koncentruje się na znaczeniu teologicznym tekstu Biblii.

⁴ Szerzej na temat konsekwencji koncentracji chrystologicznej tekstów Nowego Testamentu dla egzegezy zob. K. Stock, *Poznanie osoby Jezusa jako cel egzegezy biblijnej*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 39; A. Malina, *Egzegeza w kontekście*, [w:] tamże, s. 78. Ten charakter pism Nowego Testamentu tworzy kontrast na tle Biblii hebrajskiej, ponieważ w jej tekstach tematy mesjańskie są rozproszone i często niewyraźne, natomiast jej najważniejsze tematy – Prawo i przymierze – w drugiej części Biblii chrześcijańskiej są zorientowane chrystocentrycznie.

⁵ Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000; O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001; G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, [w:] *Dogmatyka I*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235–499.

1.1.1. Uznanie egzegezy naukowej

Ewangelie nie zawierają precyzyjnych sformułowań ani zamkniętych argumentacji. Osoba Jezusa i Jego działalność są przedstawione w czterech rozwiniętych i niejednorodnych narracjach Ewangelii. Chociaż wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa nie były pomijane w traktatach dogmatycznych, to jednak refleksja teologiczna nie wychodziła od Jego życia. Ilustracją tego układu jest struktura klasycznych traktatów, wywodząca się prawdopodobnie od schematu, którego najstarszym świadectwem jest *Wykład prawdziwej wiary* Jana Damasceńskiego. Dzieli się on na cztery części. Pierwszą wypełniają rozważania o Bogu, Trójcy Świętej i poszczególnych Osobach boskich. Tematem drugiej jest stworzenie i grzech pierworodny. Trzecia poświęcona jest tożsamości Chrystusa. Czwarta zajmuje się zagadnieniami, które są zasadniczo wywodzone od wydarzeń popaschalnych, a zwłaszcza traktuje o kwestiach związanych z wyznawaniem wiary i jej celebrowaniem⁶. W przejściu między pierwszą a trzecią częścią można dostrzec przestawienie porządku objawienia, ponieważ omawianie kwestii poświęconej Trójcy Świętej wyprzedza refleksję nad Wcieleniem. Odwrócona kolejność skierowała refleksję ku zagadnieniom traktowanym w oderwaniu od ziemskiej historii Syna Bożego i znaczenia jej poszczególnych etapów dla zbawienia jej adresatów. Zamiast tego zaczęły dominować takie kwestie, jak: relacje w Trójcy Świętej, jedność natury, struktura bytu Chrystusa i jej konsekwencje ontyczne. Schemat ten obecny jest w *Sentencjach* Piotra Lombarda. Takie uprawianie teologii systematycznej dominowało przez długie wieki, a jego przykładem jest struktura najbardziej dojrzałej – bo nie lekceważącej realizmu człowieczeństwa Jezusa ani wagi świadectw biblijnych – refleksji systematycznej Tomasza z Akwinu, poświęconej osobie Chrystusa. W pierwszej kwestii sekcji chrystologicznej *Sumy teologicznej* Tomasz wskazuje na „pożytek” Wcielenia dla naszego zbawienia, następne kwestie poświęca unii hipostatycznej (2-15) i jej konsekwencjom (16-26). Ziemskie życie Chrystusa omawia dopiero w dalszych kwestiach: dzieciństwo (27-37), życie publiczne (38-45), wydarzenia paschalne (46-59).

W później powstających traktatach dochodziło do zaawansowanej atomizacji wydarzeń z ziemskiego życia Jezusa, czego skutkiem było coraz większe rozproszenie treści, znajdujących się w centrum zainteresowania pism Nowego Testamentu. Ściśle wybrane teksty biblijne podporządkowano precyzyjnej argumentacji wykształconej w kontekście sporów trynitarnych i chrystologicznych. Argumentację biblijną skupiono na kulminacyjnych momentach tych kontrowersji: relacje wewnątrz Trójcy Świętej, natura Boska i natura ludzka Jezusa, relacja między tymi naturami w jednej osobie, ich atrybuty, działania, itd. Nie badano rozwoju teologii

⁶ Por. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Band I, München 1960, s. 191, 192.

Nowego Testamentu, a rozbudowana i zróżnicowana forma narracyjna Ewangelii nie mieściła się w systematycznej prezentacji zagadnień chrystologicznych⁷.

Zwrot w chrystologii dokonał się dopiero w drugiej połowie XX wieku. Do tego czasu działalność publiczna Jezusa była domeną studiów biblijnych: *Leben–Jesu–Forschung* dążyła do rekonstrukcji krytycznej biografii Jezusa (XIX wiek); próbowano dotrzeć do autentycznych Jego słów i czynów, odróżniając je od późniejszego rozwoju tradycji ustnych i od redakcji oraz wskazując na kryteria weryfikacji ich autentyczności (druga połowa XX wieku); studia nad judaizmem, socjologia i antropologia kultury wpłynęły na ukształtowanie się *third quest* (ostatnie dekady XX wieku). W chrystologii drugiej połowy XX wieku dostrzeżono coraz większy rozróżnienie między rozwojem egzegezy historyczno-krytycznej, skoncentrowanej na człowieczeństwie Jezusa, a dotychczasowymi ujęciami, często jednostronnie akcentującymi Jego boskość. Miejsce polemiki i konfrontacji między teologią antyracjonalistyczną (apologetyka antymodernistyczna, teologia Bartha) a radykalną krytyką biblijną (w racjonalistycznej i pozytywistycznej *Leben–Jesu–Forschung* oraz w sceptycznej *Formgeschichte*) zajęła postawa otwarcia wobec wyników poszukiwań egzegetycznych⁸.

1.1.2. Wobec pluralizmu metod i rezultatów

Dziś potrzeba głębszej refleksji nad relacją między teologią systematyczną a egzegezą naukową. Samo korzystanie z badań egzegetycznych jeszcze nie urzeczywistnia dawnego postulatu, o którym przypomniał Sobór Watykański II, że studiowanie Pisma Świętego powinno być duszą całej teologii (DV 24)⁹.

Z jednej strony, dzięki rozwojowi biblistyki, uprawiający teologię systematyczną mogą krytycznie korzystać z wielu opracowań egzegetycznych, dysponując bibliografiami biblijnymi, prawdopodobnie najpełniejszymi i najbardziej aktualnymi ze wszystkich dyscyplin nauk kościelnych¹⁰. Z drugiej strony, stojąc przed

⁷ Wyrazem tych trudności jest dysproporcja w definicji kerygmatu apostołskiego na niekorzyść synoptyków. J.-H. Nicolas przedstawia chrystologię Pawła i Jana, a pomija chrystologię synoptyków; zob. tenże, *Synthèse dogmatique*, t. 1: *De la Trinité à la Trinité*, Fribourg–Paris³ 1991, s. 275–279.

⁸ Wyniki egzegezy historyczno-krytycznej, a w szczególności rezultaty krytyki redakcji są uwzględniane we współczesnej refleksji chrystologicznej nad chrztem Jezusa. W każdej z ewangelicznych wersji są zauważane zmiany redakcyjne, które odpowiadają własnej koncepcji teologicznej redaktora odpowiedzialnego za ostateczny kształt perykopy chrzcielnej i jej miejsce w strukturze księgi. Por. A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, Aachen 2000, s. 377, 378.

⁹ Por. A. Malina, *Quid sit anima theologiae?*, [w:] *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 159–161.

¹⁰ Na przykład dla biblistyki polskiej P. Ostański, *Bibliografia biblistyki polskiej (1945–1999)*, t. I–II, Poznań 2002. W dziedzinie chrystologii biblijnej, polskiej i zagranicznej, można konsultować G. Strzelczyk, *Jesus Christ – person and offices – bibliography 2001–2002. Jezus Chrystus – osoba*

rozrastającą się literaturą egzegetyczną, nie zawsze są świadomi, że za rozbieżnymi rezultatami badań kryje się zróżnicowanie metod i podejść. Chociaż cytaty biblijne nie są już przytaczane w oderwaniu od ich kontekstu historycznego i literackiego, aby uzasadnić tezy doktrynalne, to jednak pojawiły się *dicta probantia* nowego rodzaju: miejsce dawnych cytatów zajęły nie dość krytyczne odwołania do badań biblijnych. Powstaje wrażenie, że twierdzenia, które są opatrzone uaktualnionymi przypisami, muszą opierać się na pewnych i ustalonych rezultatach tych badań. Rzeczywistość jest o wiele bardziej skomplikowana i mniej optymistyczna. To najczęściej rozbieżne opcje hermeneutyczne wpływają na rozwarstwienie interpretacji tych samych tekstów biblijnych¹¹. Konkretnym przykładem jest wzajemny związek między opcjami hermeneutycznymi we współczesnej egzegezie a profilem teologii systematycznej. Z jednej strony chrystologii oddolnej odpowiada krytyka historyczna samego faktu chrztu w Jordanie i związków Jezusa z ruchem baptyzmalnym, zaś chrystologii odgórną służą zarówno morfokrytyka, jak i ją korygująca *Redaktionsgeschichte*, które są zainteresowane określeniem gatunku teofanii chrzcielnej, jej pierwotnym *Sitz im Leben* i założeniami redakcyjnymi. Z drugiej strony egzegeta, który przystępuje do analizy historycznej i literackiej fragmentu, chociaż został wcześniej uformowany przez teologię z przewagą jednego lub drugiego modelu, nie zawsze sobie uświadamia tę determinację. Deformację w jedną albo drugą stronę utrwala odrywanie fragmentu tekstu od całości. Dochodzi do niej w interpretacji chrztu bez teofanii lub w egzegezie teofanii bez chrztu. W konsekwencji nie jest badane znaczenie całej perykopy ani nie są analizowane jej związki z bliższym i dalszym kontekstem literackim.

1.1.3. Jedność teologiczna Biblii

Autokrytyczną refleksję podejmuje najnowsza hermeneutyka biblijna, starannie rozróżniając między metodami i poszukując sposobów interpretacji tekstu, uwzględniających zarówno wielowymiarowy charakter każdej komunikacji, jak

i dzieło – bibliografia 2001–2002. Gesù Cristo – persona e opera – bibliografia 2001–2002, Katowice 2006. Wersja elektroniczna bibliografii, uzupełniana w cyklu miesięcznym, dostępna jest on-line w postaci bazy danych z interfejsami i słowami kluczowymi w języku polskim, angielskim i włoskim (<http://chrystologia.pl/bibliografia>).

¹¹ Sam wybór jednych interpretacji, a pomijanie innych jest nieraz dość przypadkowe. Decyduje o nim na przykład łatwość dostępu do literatury, innym razem uznanie autorytetu jakiegoś autora lub powaga publikacji. Do wyjątków nie należy odwoływanie się tylko do takiej egzegezy, której rezultaty są przesiewane przez sита ustawiane, mniej lub bardziej świadomie, w zgodzie z dominującymi prądami światopoglądowymi czy nawet tendencjami politycznymi. Takie podejście zdradza zawsze jakieś uprzywilejowanie jednego fragmentu, a zupełne pomijanie obecności innych elementów składających się na ten sam tekst.

i jedyną w swoim rodzaju naturę przekazu biblijnego¹². W egzegezie dominują dzisiaj trzy opcje:

1. Hermeneutyka zainteresowana autorami i genezą tekstów. W analizie diachronicznej tekst jest badany od jego genezy, poprzez powstawanie i przekształcenie aż po ostateczną redakcję, czyli jest on analizowany „przez czas” (*διὰ χρόνου*). Przedmiotem analizy są fragmenty (wyrazy, wyrażenia, zwroty, zdania, perykopy, sekcje, księgi i ich zbiory) oderwane od całości Pisma Świętego. Pojedyncze teksty biblijne, często hipotetyczne rekonstrukcje ich wcześniejszych postaci, są traktowane jako wyraz poglądów, uwarunkowań religijnych, społecznych i politycznych środowisk, w których one powstawały, były redagowane i przekazywane. Na gruncie klasycznej morfokrytyki pojawiły się próby wskazania tych środowisk. Podstawowa zasada w krytyce redakcji brzmi: za każdą, kolejną postać tekstu odpowiada zawsze określony redaktor. Założenie to wyznacza główne cele krytyki zainteresowanej wszystkimi zewnętrznymi czynnikami, które wpłynęły na komponowanie tekstu: materiał, z którego korzystali następnicy redaktorzy, powody wyboru tego materiału oraz przyczyny wprowadzenia zmian i własnych dodatków. W tak zorientowanej krytyce literackiej Ewangelii decydującą rolę odgrywa przyjęcie hipotez w ramach kwestii synoptycznej i problemu czwartej Ewangelii. Z tego powodu wiele konkluzji pozostaje tylko hipotezami.

2. Hermeneutyka zainteresowana tekstem, który jest analizowany w kształcie, jaki osiągnął w ostatecznej redakcji i w jakim był skierowany do pierwszych czytelników, oraz w kontekście większej całości, którą współtworzy razem z innymi jednostkami tekstowymi. W interpretacji synchronicznej przedmiotem interpretacji

¹² Warto wspomnieć tutaj wielokrotnie wznawiany we Włoszech od 1991 r. zbiór tekstów wybitnych teologów i egzegetów katolickich: I. de la Potterie, R. Guardini, J. Ratzinger, G. Colombo, E. Bianchi, dotyczący tej samej problematyki (*L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991). Pod patronatem Kongregacji Nauki Wiary w dniach 16–19 września 1999 r. odbyło się w Rzymie sympozjum na ten sam temat. Bardzo ciekawe teksty wystąpień i ożywionych dyskusji opublikowała w 2001 r. Libreria Editrice Vaticana w tomie zatytułowanym: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*. W ostatnich latach taka refleksja zaczęła się rozwijać intensywnie. Impulsem był dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r.: *Interpretacja Biblii w Kościele*. Dwa ogólnopolskie sympozja biblistów poświęcono problematyce tego dokumentu: 14–15 września 1995 r. w Szczecinie oraz 14–15 września 1996 r. w Radomiu. Materiały opublikowano w pierwszych numerach „Collectanea Theologica” w latach 1996–1997 oraz dołączono jako komentarz do polskiego przekładu dokumentu pod red. R. Rubinkiewicza (Warszawa 1999). Niedawno (19–20 listopada 2004 r.) odbyła się w Katowicach międzynarodowa konferencja poświęcona tożsamości egzegezy chrześcijańskiej w relacji do badań literackich i historycznych. Szukano odpowiedzi na pytania fundamentalne dla dialogu interdyscyplinarnego: Na czym powinna się skupić i do czego zmierzać teologiczna interpretacja Pisma Świętego? Co różni egzegezę biblijną od innych filologiczno-historycznych badań tekstów antycznych? Materiały opublikowano w cytowanej w czwartym przypisie pozycji zatytułowanej: *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*. Wymienione publikacje nie ograniczają się do uwag krytycznych i teoretycznych rozważań, gdyż zawierają również konkretne propozycje zastosowania współczesnej hermeneutyki do interpretacji tekstu będącego świadectwem objawienia Bożego.

jest jedna (zazwyczaj definitywna) postać tekstu w jednym (najczęściej ostatnim) etapie jego powstania, czyli jest on badany „z czasem” (σὺν χρόνῳ). W poprzedniej opcji dominuje perspektywa historyczna, w tej zaś uwydatnia się charakter literacki tekstu. Istotny jest bowiem związek z najbliższym kontekstem literackim. Kontekst historyczny lub sytuacyjny, czyli całokształt uwarunkowań autora i adresata (np. sytuacja społeczna lub kulturowa), oraz zależność badanego tekstu od innych pism są uwzględniane jedynie w zakresie powszechnego konsensusu naukowego. Takie podejście eliminuje u samego punktu wyjścia wiele hipotetycznych założeń, które mogłyby uczynić dalszą analizę tylko prawdopodobną. Z tego powodu nie zależy wcale od przyjęcia rozwiązania problemu synoptycznego (na przykład uznania pierwszeństwa Marka lub Mateusza w relacjach między synoptykami czy roli źródła Q). W analizach charakteryzujących się tą opcją nie pomija się autora ani czytelnika, ale ich „tożsamość” zależy od tekstu. W egzegezie narratywnej, retorycznej i semiotycznej stosuje się analizy wypracowane na gruncie współczesnych badań językoznawczych, literackich i krytyki filmu. W tę opcję zorientowaną na tekst można wpisać kanoniczną metodę analizy tekstów¹³.

3. Hermeneutyka zainteresowana adresatem tekstu. Rolę odbiorcy tekstu akcentuje analiza pragmatyczna czy *reader response criticism*, a także kontekstualne podejścia ideologiczne (lektura materialistyczna, feministyczna, politycznie zaangażowana). Teksty biblijne mają na celu wywołanie reakcji u odbiorcy, zachęcenie go do działania lub powstrzymanie od czynów. Ta „intencja” tekstu jest przedmiotem analizy pragmatycznej. Jeśli przedmiotem badania jest historyczny adresat, interpretacja ta ma charakter diachroniczny, ponieważ odwołuje się do *Sitz im Leben* realnego czytelnika. Jeśli natomiast koncentruje się na czytelniku implikowanym przez tekst, to interpretacja ta jest synchroniczna, zdeterminowana przez hermeneutykę zorientowaną na tekst (funkcja odbiorcy komunikatu w analizie retorycznej i narracyjnej)¹⁴.

Hermeneutyka zorientowana na tekst najlepiej odpowiada naturze tekstu biblijnego w rozumieniu konstytucji *Dei Verbum*. Wymieniwszy kroki konieczne do interpretacji Pisma Świętego (poznanie okoliczności czasów i kultury, określenie gatunków literackich), dokument akcentuje, że „Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w którym zostało napisane; celem odszukania właściwego znaczenia świętych tekstów, z nie mniejszą pieczołowitością należy uwzględnić treść i jedność całego Pisma, mając na uwadze żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary” (DV 12). Wyraz „Duch” pisany dużą literą

¹³ Jej prezentacji poświęcony jest jeden z ostatnich doktoratów z teologii biblijnej, obronionych na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie: A. Sanecki, *Approccio canonico tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico. L'analisi della metodologia canonica di B. S. Childs dal punto di vista cattolico*, Roma 2004.

¹⁴ Por. M. Grilli, *Analiza pragmatyczna tekstu biblijnego*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 96–108.

oznacza, że nie chodzi tu o rozumienie w duchu epoki, zgodne z jej mentalnością, lecz chodzi o czytanie i rozumienie tekstu w Duchu Bożym. W opcji hermeneutycznej zorientowanej na tekst nie trzeba pomijać realnego wpływu autora Boskiego na kształtowanie się treści i ich przekaz w Biblii (czyli pełnego *Sitz im Leben*, obejmującego obiektywny wpływ Boga – bezpośredni lub pośredni – zarówno na autora-człowieka, jak i na czytelnika): „W kontekście natchnienia tekst jest wynikiem słuchania (Boga przez autorów biblijnych) i dlatego również domaga się posłuchu (ze strony swoich czytelników)”¹⁵. W akademickich publikacjach egzegetycznych ta opcja hermeneutyczna przyjmowana jest dopiero od kilkunastu lat. Z tego powodu przed teologią systematyczną pojawia się dopiero teraz zadanie konfrontacji z rezultatami tego rodzaju badań.

1.2. Zwrot antropocentryczny

Współczesna chrystologia jest zwrócona ku wyrażonemu konkretnie człowieczeństwu Jezusa. Z tego powodu jest zainteresowana Jego ziemskim życiem. Na ten zwrot wpłynęło pełne wyciągnięcie konsekwencji zarówno z prawdy o konkretności i historyczności Wcielenia, jak i ze zbawczej wartości wszystkich wydarzeń, których ono jest fundamentem.

1.2.1. Rola człowieczeństwa Jezusa

Ontologiczna interpretacja Wcielenia akcentowała głównie jego konsekwencje doktrynalne. Dążono do precyzowania prawdy o osobie i działalności, lecz prawda ta stawała się coraz bardziej abstrakcyjna i metafizyczna, a refleksja nad wydarzeniami historii zbawienia i objawienia znajdowała się na marginesie teologii spekulatywnej. Słowo jednak nie stało się abstrakcyjnym ciałem, Syn Boży nie przyjął „czystej” natury ludzkiej, dlatego też tożsamości Jezusa nie powinno się ujmować w oderwaniu od konkretnego miejsca i czasu oraz wymiernych współrzędnych społecznych, kulturowych i psychologicznych.

Soteriologia skupiona na wydarzeniach paschalnych niedostatecznie uwzględniała zbawczy walor wszystkich wydarzeń z Jego życia. Nie tylko tajemnica paschalna Chrystusa (męka, śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie), ale całe Jego ziemskie życie, a zwłaszcza to, na czym koncentrują się Ewangelie, czyli Jego publiczna działalność, powinny być traktowane jako przyczyna zbawienia. We współczesnych traktatach chrystologicznych więcej uwagi poświęca się znaczeniu tego, co działo się między Jego narodzeniem a śmiercią, a więc kwestiom związanym z ludzkim

¹⁵ Por. Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i Początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa 2003, s. 74.

dojrzwaniem Jezusa, rysom charakterystycznym Jego osobowości, wszystkim wydarzeniom i sytuacjom z Jego życia¹⁶.

1.2.2. Rola *Sitz im Leben*

Koncentracja na tych zagadnieniach nie musi oznaczać naiwnego przekonania o możliwości bezpośredniego dostępu do Jezusa historii. Rekonstrukcja pełnej biografii w rozumieniu potocznym nie jest możliwa, a chrystologii wcale nie jest potrzebna. Czyny i słowa Jezusa nie są rozważane ani same w sobie, w oderwaniu od oryginalnego kontekstu i późniejszych modyfikacji w tradycji i redakcji, ani z pominięciem kolejnych etapów formowania się Ewangelii. Nie osiągnięto nigdy celu, do którego zmierzały dziewiętnastowieczne badania nad życiem Jezusa, nie dotarto do „czystych faktów” oddzielonych od ich interpretacji. Fakty nie są poznawane same w sobie, ale dzięki interpretującym świadectwom z przeszłości oraz dzięki reinterpretującemu podmiotowi w terażniejszości. W opozycji do historycyzmu biblijnego wzięto pod uwagę pierwotne uwarunkowania i okoliczności, aktywny wpływ wspólnot chrześcijańskich w tradycji oraz cele redakcyjne. Oznacza to, że nie tylko człowieczeństwo głównego protagonisty Ewangelii stanowi centrum zainteresowania współczesnej chrystologii, ale uwzględnia się także wszystko to, co może być określone jako faktor ludzki w wieloetapowym formowaniu się świadectwa o Jego ziemskim życiu: wpływ judaizmu palestyńsko-hellenistycznego, czyli oddziaływanie środowiska na ludzkie dojrzwanie Jezusa, na Jego publiczną działalność oraz na ukształtowanie się pierwszego kerygmatu apostołskiego; kształtowanie się tradycji ewangelicznej w kontekście politycznym, społecznym, gospodarczym i kulturowym grecko-rzymskiej cywilizacji śródziemnomorskiej; wykształcenie i cechy charakteru redaktorów oraz potrzeby i problemy adresatów Ewangelii.

Zwrot antropocentryczny w uprawianiu chrystologii jest powiązany z uznaniem metody historyczno-krytycznej, zainteresowanej *Sitz im Leben*, zarówno badanych tekstów, jak i wcześniejszych tradycji i źródeł. Takie wyjście poza tradycyjne ujęcia nie jest nowe: w interpretacji osoby i wydarzenia Jezusa od pierwszych wieków

¹⁶ J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 141: „Teologia musi zrekompensować braki, których pełna jest duża część spekulacji chrystologicznej z przeszłości. Musi ona odzyskać wymiar historyczny ludzkiego życia Jezusa w jego stanie kenozy, aspekt osobowy Jego relacji z Bogiem, Jego Ojcem, w posłuszeństwie i wolnym poddaniu się, i w końcu, motyw soteriologiczny, który stanowi fundament Jego misji mesjańskiej. Ten powrót i to odnowione spojrzenie na realnego Jezusa historii poddają głębokiej kontroli teologię Jego ludzkiej psychologii, Jego świadomości i wiedzy, Jego woli i wolności. To, czego się żąda, to teologia «tajemnic historycznych» ludzkiego życia Jezusa: tajemnice Jego chrztu i przemienienia, agonii w ogrodzie i krzyku na krzyżu, Jego świadomości mesjańskiej i synowskiej, Jego wiedzy i niewiedzy, Jego modlitwy i wiary w Boga, Jego zaangażowania dla swojej misji i Jego posłuszeństwa woli Ojca, Jego wolnego samoofiarywania się i «oddania się» w ręce swojego Ojca”.

posługiwano się kategoriami pozabiblijnymi, zaczerpniętymi z filozofii – w dogmacie chalcedońskim nie tylko korzystano z pojęć bezpośrednio pochodzących z tradycji biblijnej, lecz posłużono się także współczesną temu okresowi terminologią ontologiczną. Współczesna antropologia oddaliła się od klasycznej metafizyki człowieka, natomiast uzależniła się od socjologii i psychologii. Związek metody historyczno-krytycznej z antropologią oznacza korzystanie z nauk badających organizację społeczną, kulturę materialną i wierzenia społeczeństw starożytnego Wschodu. W egzegezie perykopy o chrzcie w Jordanie pojawiają się odwołania do socjologii ruchów w judaizmie palestyńskim I wieku (baptyzmalne, cyników oraz inne ruchy kontestacji społecznej i religijnej). Tego rodzaju badania koncentrują się najczęściej na samym przyjęciu przez Jezusa chrztu w Jordanie, a pozostawiają poza zakresem zainteresowań następującą po chrzcie wizję.

Od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia pojawiło się zainteresowanie drugą częścią relacji chrzcielnej. Do najnowszych podejść z dominantą psychologii religii i socjologii międzykulturowej można zaliczyć dwa kierunki egzegezy:

a. Znaczącą rolę odgrywają metody i rezultaty wypracowane na polu psychologii transpersonalnej i socjologii religii, które odnoszą się do doświadczeń granicznych (mistycznych, charyzmatycznych) oraz do powstawania odmiennych stanów świadomości pod wpływem obrzędów i innych praktyk motywowanych religijnie (braku snu i pożywienia)¹⁷.

b. Chrzest w Jordanie jest analizowany jako obrzęd radykalnej przemiany pozycji społecznej jego uczestników. Stosowane w metodzie historyczno-krytycznej określenia perykopy jako historii powołania czy ustanowienia Jezusa synem Bożym są opisywane w kategoriach socjologicznych związków patron-klient. Obrzęd chrztu ustanawia Jezusa reprezentantem niebiańskiego Patrona, przedstawiciela dostępnego, obecnego, obejmującego wszystkich w królestwie Boga. Prolog Marka z umieszczonym opisem chrztu odzwierciedla przestrzenną strukturę Ewangelii: kierunek przemieszczania się Jezusa z peryferii (Galilea) do centrum (Judea/Jerozolima), gdzie następuje przemiana w Jego statusie, aby Go wyposażyć do późniejszej działalności w Galilei, jest to kierunek odwrotny do tradycyjnej osi reprezentowanej przez członków sanhedrynu¹⁸.

¹⁷ Na możliwość, a nawet konieczność łącznego traktowanie przyjęcia chrztu i wizji Jezusa w analizie socjologii i psychologii religii zwraca ostatnio uwagę R. E. DeMaris, *Possession, Good and Bad – Ritual, Effects and Side-effects: The Baptism of Jesus and Mark 1.9-11 from a Cross-cultural Perspective*, JSNT 80 (2000) s. 3–30. W niewiele zmienionej formie tekst w wersji niemieckiej: *Die Taufe Jesu im Kontext der Ritualtheorie*, [w:] *Jesus in neuen Kontexten*, Hrsg. W. Stegemann, B. J. Malina, G. Theißen, Stuttgart 2002, s. 43–52. Doświadczenia odmiennych stanów świadomości miały być bardzo rozpowszechnione w starożytnych społeczeństwach cywilizacji śródziemnomorskiej; por. J. J. Pilch, *Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes bei den Synoptikern*, [w:] *Jesus in neuen Kontexten*, Hrsg. W. Stegemann, B. J. Malina, G. Theißen, Stuttgart 2002, s. 33–42.

¹⁸ Por. E. Van Eck, *The Baptism of Jesus in Mark: a Status Transformation Ritual*, Neot 30 (1996) s. 202, 203, 210, 211.

1.2.3. Ograniczenia metody antropologicznej

Antropologiczny profil egzegezy budzi wątpliwości metodologiczne. Teorii odpowiadających empirycznie weryfikowanemu opisowi współczesnych społeczności i jednostek nie można przenosić na biblijne zbiorowości i osoby. Przed skorzystaniem z tych teorii należy dokładnie zbadać źródła starożytne, aby dostrzec ich specyfikę i określić rzeczywiste punkty zbieżne. Materiał źródłowy w pismach kanonicznych jest zbyt szczupły i fragmentaryczny, aby można było zweryfikować proponowane teorie; niewiele więcej oferują teksty pozakanoniczne, a ich paralelizm w wielu wypadkach pozostaje wysoce hipotetyczny. Charakterystyczne jest odwoływanie się do socjologii i psychologii szczególnie tam, gdzie źródła spisane najmniej mają do powiedzenia: dla historii Izraela jest to okres przed ustanowieniem ustroju królewskiego i czasu perskie; dla życia Jezusa interpretowany jest w ten sposób czas przed Jego wystąpieniem publicznym oraz uwarunkowania społeczne i religijne panujące w Galilei w czasach rzymskich. W samej metodzie interpretacji bardzo ograniczonego i niejednoznacznego materiału źródłowego pojawiają się poważne braki. W praktyce nie unika się argumentacji błędnego koła, kiedy teksty służą rekonstrukcji teorii, a następnie źródła są interpretowane na podstawie utworzonych w ten sposób teorii¹⁹.

Najpoważniejszym brakiem jest pomniejszenie roli jednostek, a przesadne ocenianie wpływu zbiorowości na ukształtowanie chrystologii. Wspólnoty chrześcijańskie miały wpływ na powstanie świadectw o Jezusie; przez te teksty dawały wyraz wiary skoncentrowanej na jednej osobie – Chrystusie. Ze względu na ograniczoność materiału źródłowego nie można dokładnie określić granic między inspiracją a modyfikacją. Można jednak powiedzieć, że u źródeł chrystologii nie stoją wspólnoty, lecz historia Jezusa, Jego niezwykła osobowość i Jego nadzwyczajna działalność. Autorzy pism kanonicznych uważają się za wiernych świadków tej historii, ale sami podkreślają, że istnieje dysproporcja między ich świadectwem a historią Jezusa (Łk 1,1-4; J 21,24-25).

Innym brakiem jest posługiwanie się terminologią zapożyczoną ze współczesnych nauk społecznych i psychologicznych, ale faktycznie mało przydatną w analizie tekstów biblijnych. Nie mieszczą się w niej kategorie grzechu i odpuszczenia, zaś sprawiedliwość i wyzwolenie są pojmowane odmiennie.

1.2.4. Człowieczeństwo objawione

Należy pamiętać, że nie tylko Bóstwo Jezusa, lecz także Jego człowieczeństwo stanowi treść objawienia (J 1,1-3: „co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co

¹⁹ Por. C. S. Rodd, *Socjologia i antropologia społeczna*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, Warszawa 2005, s. 804, 805.

patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce [...] oznajmiamy i wam”)²⁰. Transcendentalny wymiar Jego ziemskiego życia uwydatnia się na różne sposoby w Nowym Testamencie. Spośród wielu można przywołać dwa motywy szczególnie zaakcentowane przez wszystkie Ewangelie: odrzucenie historycznego Jezusa przez większość Jego współczesnych, którego kulminacją jest oskarżenie o bluźnierstwo (Mk 2,7: „Czemu On tak mówi? On bluźni. Któż może odpuszczać grzechy, oprócz jednego Boga?”; J 10,33: „Ty, będąc człowiekiem, czynisz z siebie Boga”); napięcie między niezrozumieniem tożsamości Jezusa przez najbliższych a Jego pedagogią jej odsłaniania, czyli motyw „sekrety mesjańskiego” (*Messiasgeheimnis*) (Mk 9,9: „[...] przykazał im, aby nikomu nie rozpowiadali o tym, co widzieli, zanim Syn Człowieczy nie powstanie z martwych”; J 6,60: „A spośród Jego uczniów, którzy to usłyszeli, wielu mówiło: «Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?»”)²¹.

Trudności pojawiają się nie tylko wobec Jego Boskiej tożsamości, ale także są powiązane z poznaniem Jego człowieczeństwa. Braki w jej zrozumieniu i opór przed przyjęciem wszystkich jej konsekwencji, co akcentują zwłaszcza Ewangelia Marka i Ewangelia Jana, wynikają z prób przykrojenia człowieczeństwa Jezusa do wyobrażeń i oczekiwań adresatów Jego działalności²². Do takiego horyzontu ograniczeni nie mogą poznać prawdziwej tożsamości Jezusa. Napięcia te pokazują, że chrystologia Ewangelii jest zdeterminowana nie tyle przez tytuły chrystologiczne rozważane same w sobie, ile przez ich włączenie w rozwiniętą i koherentną narrację²³.

Gdy egzegeza jakiegoś tekstu pomija transcendentalne znaczenie Pisma Świętego, wówczas ma ona tylko ograniczoną wartość dla współczesnej chrystologii poszukującej biblijnego fundamentu. Nagromadzenie informacji o *Sitz im Leben*, poszukiwanie starożytnych paralel w zakresie idei i języka, cała erudycja (filolo-

²⁰ Człowieczeństwo Jezusa stanowi nie tylko podmiot objawienia, ale także jego przedmiot. Na temat napięcia między teocentryzmem a antropocentryzmem w chrystologii drugiej połowy ubiegłego wieku zob. B. Mondin, *Gesù Cristo salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica*, Bologna 1993, s. 31–37.

²¹ Temat sekretu mesjańskiego – to wciąż podstawowe zagadnienie chrystologii Marka, którego rozumienie uległo wielu modyfikacjom od czasów W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901). Najbardziej znaczącą zmianą jest przejście od tytułu „Mesjasz-Chrystus” do tytułu „Syn Boga” jako właściwego przedmiotu tej koncepcji, chociaż dalej używa się jej tradycyjnego określenia „sekrety mesjański”. Por. P. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, [w:] *Zeit und Geschichte*, Hrsg. E. Dinkler, Tübingen 1964, s. 157; G. Dautzenberg, *Studien zur Theologie der Jesustradition*, Stuttgart 1995, s. 98, 99.

²² Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, s. 200–204; F. Mickiewicz, *Tajemnice publicznej działalności Jezusa tajemnicami Bożej światłości*, CompP 23,1 (2003) s. 61, 62.

²³ Por. R. C. Tannehill, *The Gospel of Mark as Narrative Christology*, „Semeia” 16 (1979) s. 58; M. Wojciechowski, *Chrystologia Nowego Testamentu. Próba podsumowania*, [w:] *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 444, 445.

giczna, geograficzna, historyczna, hermeneutyczna, itp.) nie prowadzą jeszcze do wyjaśnienia sensu ziemskiego życia Jezusa. Naukowa egzegeza perykopy o chrzcie służy chrystologii, gdy stara się wyjaśnić znaczenie sceny ukazującej człowieka, który poddaje się obrzędowi przyjmowanemu przez grzeszników, a którego Bóg ogłasza umiłowanym Synem. Egzegeza więc nie może abstrahować od kategorii grzechu i miłości, a przede wszystkim od wymiaru tajemnicy charakteryzującej synowską relację Jezusa do Boga.

2. DLACZEGO CHRZEST JEZUSA?

Celem studium jest możliwie najpełniejsze określenie relacji między znaczeniem każdej z czterech perykop o chrzcie Jezusa a chrystologią Ewangelii. Ich szczegółowa analiza ma prowadzić do określenia tego, co konkretnie te narracje wnoszą do chrystologii Ewangelii, a następnie do chrystologii Nowego Testamentu. Innymi słowy, chodzi o zdefiniowanie tych treści, których byłaby pozbawiona teologia u swoich podstaw, jeśli nie byłoby tych czterech relacji. Wybór przedmiotu jest uzasadniony przez fundamentalne znaczenie chrztu Jezusa w rozwoju teologii Nowego Testamentu. Stan badań pokazuje, że nie analizowano relacji między znaczeniem poszczególnych perykop a chrystologią Ewangelii²⁴.

2.1. Prymat wydarzenia

Historyczność chrztu Jezusa przez Jana jest potwierdzona bezpośrednio i pośrednio przez niezależne źródła. Chrzest udzielany przez Jana znajduje się u początków tradycji apostołskiej, powołującej się na niego pomimo trudności chrystologicznych. Liczba mnoga jest jak najbardziej na miejscu, ponieważ w każdej z czterech Ewangelii wydarzenie to otwiera publiczną działalność Jezusa i każdy z Ewangelistów interpretuje ten fakt z własnej perspektywy teologicznej²⁵.

²⁴ W wielu opracowaniach znajduje się miejsce na rekonstrukcję postaci fragmentów perykop chrzcielnych przed ich redakcją, ale nie ma miejsca na określenie tego, co one wnoszą do chrystologii Ewangelii. Autor opracowania, którego tytuł wskazywałby na szersze potraktowanie zagadnienia, przyznaje: „Sarebbe stato opportuno prima di esaminare gli aspetti dottrinali del racconto lucano del battesimo illustrare soprattutto i due seguenti quesiti: perché Gesù ha ricevuto il battesimo di Giovanni ed in quale rapporto si trova il racconto del battesimo di Gesù con la cristologia di Luca, ma nella presente esposizione non possiamo indugiare a dare una risposta esauriente ad essi” (B. Prete, *Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22*, SBFLA 42 [1992] s. 80, przyp. 37).

²⁵ W tym sensie o różnicach między Ewangeliami R. E. DeMaris, *Possession...*, s. 10: „This redactional variety suggests we should speak of embarrassments rather than embarrassment”. Por. także J. Czernski, *Opowiadania biograficzne o Jezusie jako Synu Bożym*, SSc 3 (1999) s. 115, 116.

2.1.1. W historii Jezusa

Przyjęcie przez Jezusa chrztu od Jana jest niepodważalnym faktem nawet dla tych, którzy podają w wątpliwość wiarygodność większości relacji ewangelicznych²⁶. Pierwszorzędnym kryterium autentyczności jest potwierdzenie w niezależnych źródłach. Tego warunku nie spełnia jednak to, że o tym wydarzeniu świadczą wprost trzy relacje synoptyczne (Mk 1,9-11; Mt 3,13-17; Łk 3,21-22). Przyjmując hipotezę dwóch źródeł, to znaczy zakładając, że Mateusz i Łukasz niezależnie od siebie korzystali z Ewangelii Marka i źródła Q, nie można traktować tych narracji synoptycznych jako trzech niezależnych świadectw²⁷. Brak takiego wyraźnego potwierdzenia w niezależnych od siebie źródłach nie oznacza jeszcze, że opowiadane wydarzenie wcale nie miało miejsca, tym bardziej że za historycznością tego wydarzenia przemawiają elementy obecne w rzeczywistości niezależnych źródeł.

1. W dwóch rozwiniętych scenach kuszenia, zależnych od Q, diabeł odwołuje się na początku do Boskiej godności kuszonego: „jeśli jesteś Synem Bożym” (Mt 4,3; Łk 4,3), co może wskazywać na obecność w Q jakiejś formy opowiadania o chrzcie Jezusa między Janową obietnicą nadejścia mocniejszego a kuszeniem Jezusa na pustyni²⁸.

2. Pominięcie w czwartej Ewangelii wzmianki o tym wydarzeniu, przedstawianie Jana jako świadka o Jezusie (1,25.28.31.33) bez tytułu „Chrzciciel” oraz zaakcentowanie jego funkcji służebnej wobec Jezusa może być uzasadnione głoszeniem przez zwolenników ruchów baptyzmalnych wyższości Jana Chrzciela. Przekonanie o wyższości Jana nie mogło powstać w tradycji synoptycznej, lecz mogło być oparte na niezależnych od nich źródłach o jakimś wpływie Jana na Jezusa.

²⁶ Historyczność jest odrzucana przez: E. Meyer, *Ursprünge und Anfänge des Christentums*, Band I: *Die Evangelien*, Stuttgart–Berlin 1921, s. 82–94; M. S. Enslin, *John and Jesus*, ZNW 66 (1975) s. 8,9; relatywizowana przez E. Haenchen, *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966, s. 60–63.

²⁷ J. D. Crossan zalicza chrzest Jezusa do zespołów o potrójnej niezależnej atestacji: (1) EwHbr 2; (2a) Mk 1,9-11 = Mt 3,13-17 = Łk 3,21-22; (2b) EwNaz 2; (2c) EwEb 4; (2d) J 1,32-34; (2e) Ignacy, *List do Smyrnieńczyków* 1,1c; (3) Ignacy, *List do Efezjan* 18,2d (por. tenże, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1993, s. 457). Dokumenty te pochodzą z pierwszych dwóch wieków chrześcijaństwa. Nic w przytoczonych tekstach nie przemawia za niezależnością tradycji apokryficznej o samym przyjęciu chrztu od tradycji synoptycznej. Tekst z Ewangelii Hebrajczyków ze zwrotem „wyszedł z wody” wskazuje, że fragment ten musiał poprzedzać jakiś opis chrztu, ale wzmianka jest zbyt ogólna, aby mówić tu o niezależnym źródle.

²⁸ Por. A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965, s. 99. Natomiast A. Vögtle uważa, że Mateusz i Łukasz nie dysponują żadnym wspólnym źródłem, zależąc całkowicie od Marka w redakcji opowiadania o chrzcie Jezusa. Por. A. Vögtle, *Die sogenannte Taufperikope Mk 1, 9-11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinnes*, [w:] *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Band IV, Neukirchen 1972, s. 110, 111.

3. W polemice z doketystami akcentowana jest tożsamość Syna Bożego i ziemskiego Jezusa: „A kto zwycięża świat, jeśli nie ten, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym? Jezus Chrystus jest tym, który przyszedł przez wodę i krew, i Ducha, nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi” (1 J 5,5-6). Oznaczając dwa punkty skrajne ziemskiej działalności Jezusa, wyrażenie „woda i krew” zatem implikuje we wspólnotach związanych z Pierwszym Listem Jana znajomość tradycji o przyjęciu przez Niego chrztu w Jordanie²⁹.

Mocnym argumentem za jego autentycznością jest nieprawdopodobieństwo powstania takiej historii we wspólnotach chrześcijańskich wyznających wiarę w Jezusa jako Pana, Syna Boga i Świętego Boga. Chociaż zajmuje czołowe miejsce w tekstach Nowego Testamentu (Mk 1,1; Dz 1,22), to jednak w symbolach wiary nie ma żadnej wzmianki o przyjęciu przez Jezusa chrztu od Jana³⁰. Poddanie się przez Niego temu obrzędowi mogło sprawiać wrażenie podporządkowania się Chrzcicielowi, a nawet potrzeby jakiejś formy pokuty za grzechy. Teofaniczne elementy nie usuwają tych trudności, co pokazuje zarówno tradycja kanoniczna, jak i wyrosły z nich przekaz apokryficzny³¹. W tych tekstach można zauważyć rozwój teologicznej interpretacji pomniejszającej sam fakt przyjęcia chrztu przez Jezusa. Źródło Q jest bardziej zainteresowane nauczaniem Jana niż udzielaniem chrztu przez niego oraz nie wspomina o chrzcie Jezusa³². Wzmiankując chrzest w frazie podporządkowanej, Łukasz uwydatnia natomiast modlitwę Jezusa i teofanię. Mateusz i Ewangelia Ebionitów określają chrzest Jezusa w Jordanie jako Boską konieczność. Ewangelia Jana podaje świadectwo Jana, ale nie wspomina o chrzcie. Ewangelia Nazarejczyków nawet wprost zaprzecza, że przyjęcie chrztu miało miejsce. W chronologicznej sekwencji świadectw kanonicznych, przyjmując kolejność Mk, Mt–Łk, J, ujawnia się wyraźnie tendencja stopniowego pomniejszania znaczenia kontrowersyjnego wydarzenia. Wskazuje ona na nieprawdopodobieństwo

²⁹ Por. J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. II: *Mentor, Messages, and Miracles*, New York 1994, s. 103–105.

³⁰ Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste. La tradition sur Jean-Baptiste. Le baptême de Jésus. Jésus et Jean-Baptiste. Histoire de Jean-Baptiste*, Paris 1928, s. 140.

³¹ Można przywołać tutaj Ewangelie Nazarejczyków i Ebionitów. Ewangelia Ebionitów 5: „I wtedy Jan [...] padłszy przed Nim rzekł: «Błagam Cię, Panie, ochrzczij mnie». Ten jednak sprzeciwił się, mówiąc: «Przestań, ponieważ w ten sposób trzeba, aby się wszystko wypełniło». Ewangelia Nazarejczyków 25a: „Oto matka Pana i bracia Jego tak mu powiedzieli: «Jan Chrzciciel chrzci na odpuszczenie grzechów: chodźmy więc, by nas ochrzcił». A on odpowiedział: «W czym zgrzeszyłem, abym miał iść i otrzymać od niego chrzest? Chyba że z nieświadomości coś powiedziałem?»” (*Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1986, s. 73, 79).

³² Znaczenie Jana dla pierwotnego chrześcijaństwa nie zależy więc tylko od chrztu Jezusa. Pace U. B. Müller, *Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu*, Leipzig 2002, s. 52: „Ohne die Taufe Jesu durch Johannes wäre Johannes der Täufer längst vergessen [...]. Die Historie wäre schnell über Johannes hinweggegangen, wenn Jesus ihm nicht begegnet wäre und sich von ihm hätte taufen lassen”.

powstania relacji o nim we wspólnotach chrześcijańskich. Temu pomniejszaniu znaczenia chrztu Jezusa odpowiada również to, że pierwsze pokolenie chrześcijan nie odwoływało się do niego jako uzasadnienia dla chrztu chrześcijańskiego³³. W pierwotnej zachowanej wersji opowiadania, za jaką można przyjąć perykopę Marka w ramach Ewangelii rozważanej bez dłuższego zakończenia kanonicznego, trudno dostrzec jakieś elementy jednoznacznie przywołujące sakrament chrztu³⁴. W Ewangelii Mateusza, którą zamyka nakaz chrzcielny (Mt 28,19), nie można znaleźć wyraźnego powiązania między tymi dwoma tekstami³⁵.

Brak w Nowym Testamencie interpretacji odnoszących to wydarzenie do sakramentu chrztu przemawia za historycznością chrztu Jezusa³⁶. Dopiero na początku II wieku weryfikuje się przejście od synoptycznej tradycji o chrzcie Jezusa jako konieczności ustalonej przez Boga do przypisania mu sakramentalnego znaczenia w relacji do chrztu chrześcijańskiego. O tym przejściu świadczą dwie wzmianki u Ignacego Antiocheńskiego. Pierwszy fragment jest zależny jeszcze od interpretacji w Ewangelii Mateusza: „[...] Pana naszego, który będąc naprawdę według ciała z rodu Dawida, jest Synem Bożym według woli i potęgi Boga, naprawdę urodził się z Dziewicy, został ochrzczony przez Jana, aby «wypełnić wszystko, co sprawiedliwe» [...]»³⁷. Drugi implikuje już interpretację przywołującą chrzest chrześcijański: „Bóg nasz bowiem, Jezus Chrystus, począł się w łonie Maryi zgodnie z planem Bożym, z rodu Dawida i z Ducha Świętego. On to urodził się i został ochrzczony, aby oczyścić wodę przez swoją mękę»³⁸. Idea łączenia chrztu Jezusa

³³ Por. G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn, 1981, s. 20, 21.

³⁴ Por. G. Schille, *Offen für alle Menschen. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Theologie des Markus-Evangeliums*, Stuttgart 1974, s. 56: „Wer das Markus-Evangelium streng für sich liest, wird aus diesem das kirchliche Taufen kaum begründen können. Die Taufe der Kirche fällt in diesem Werk einfach aus; und dies mag der Grund dafür gewesen sein, daß die spätere Kirche damit nicht zufrieden war und im unechten Markusschluß unter anderem den fehlenden Taufbefehl nachgetragen hat (Mark. 16,16)“.

³⁵ Por. F. Wilk, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*, Berlin–New York 2002, s. 88.

³⁶ Por. J. Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952, s. 80; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London–New York 1962, s. 63, 64. Tylko w ramach całego Nowego Testamentu można twierdzić, że widzialne objawienie Ducha Świętego zapowiada chrzest w Duchu Świętym, zaś deklaracja o Jezusie jako Synu Boga wskazuje na adopcję ochrzczonych jako dzieci Bożych. Zawierając te dwa motywy, Ewangelisci nie musieli nadawać im znaczenia w związku ze chrztem chrześcijańskim. Pace A. George, *A Literary Catalogue of New Testament Passages on Baptism*, [w:] *Baptism in the New Testament. A Symposium*, ed. A. George [i in.], Baltimore–Dublin 1964, s. 16: „It is clear, also, that when the evangelists tell us about this baptism, they are thinking about the baptism of Christians”. Na podobny związek między chrztem Jezusa a chrześcijan wskazuje H. Kvalbein, *The Baptism of Jesus as a Model for Christian Baptism. Can the Idea Be Traced Back to New Testament Times?*, *StTh* 50 (1996) s. 73–79.

³⁷ Cyt. i tłum. za *Do Kościoła w Smyrnie* 1,1 [w:] *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, red. W. Mysior, Warszawa 1990, s. 72 (PSP 45).

³⁸ Cyt. i tłum. za *Do Kościoła w Efezie* 18,2 (*Ojcowie Apostolscy...*, s. 88).

z sakramentem chrztu przyjmuje i rozwija się w pismach przełomu II i III wieku (Tertulian, Klemens Aleksandryjski) oraz ugruntowuje się w wiekach następnych (Efrem, Grzegorz z Nazjanzu, Maksym z Turynu i wielu innych). Chrzt Jezusa staje się tak bardzo typem chrztu chrześcijańskiego, że trudno czasem rozróżnić, który chrzt jest przedstawiany przez sztukę wczesnochrześcijańską³⁹. Teza głosząca, że opowiadanie o chrzcie Jezusa w Jordanie powstało dla uzasadnienia chrztu chrześcijańskiego, oznaczałaby niewytłumaczalny brak ciągłości w rozwoju teologii pierwszego wieku: od praktyki chrztu chrześcijańskiego, tworzącej rzekomo opowiadanie o chrzcie Jezusa, poprzez zanik tej interpretacji chrztu Jezusa na wiele dekad, aż do jej pojawienia się dopiero na początku II wieku. Należy raczej przyjąć odwrotny rozwój: interpretacja sakramentalna powstała później na pierwotnym świadectwie o chrzcie Jezusa, przekazywanym bez skojarzeń ze chrztem chrześcijańskim.

2.1.2. W działalności apostołowskiej

Chrzt w Jordanie to nie tylko początek publicznej działalności Jezusa. Stanowi on także podstawę działalności Apostołów. Na jego rolę wskazują wypowiedzi pochodzące z drugiej księgi Łukasza. Na samym początku *Dziejów Apostolskich*, przy uzupełnieniu kręgu Dwunastu, pojawia się ważne kryterium: „Trzeba więc, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami, począwszy od (ἀρχόμενος ἀπό) chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty od nas do nieba, stał się razem z nami świadkiem Jego zmartwychwstania” (Dz 1,21-22). Tej współrzędnej chronologicznej odpowiada koordynata topograficzna w oskarżeniu Jezusa przed Piłatem: „Podburza lud, szerząc swą naukę po całej Judei, począwszy od (ἀρχόμενος ἀπό) Galilei, gdzie rozpoczął, aż dotąd” (Łk 23,5). Życie Jezusa jest głoszone właśnie w tych samych ramach czasu i miejsca: „Wiecie, co się działo w całej Judei, począwszy od (ἀρχόμενος ἀπό) Galilei, po (μετά) chrzcie, który głosił Jan. Znacnie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10,37-38)⁴⁰. Tradycja apostołowska o Jezusie według Łukasza jest podwójnie zdeterminowana przez chrzt

³⁹ Tak jest w przypadku chrztu Jezusa jako typu chrztu chrześcijańskiego, przedstawionego na kopule arianskiego baptysterium w Rawennie: Jan kładzie prawą rękę na głowie chrzczonego, zaś woda chrzcielna spływa na głowę od gołębic. Por. J. Bornemann, *Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte*, Leipzig 1896, s. 86.

⁴⁰ W tej księdze jeszcze kilkakrotnie pojawiają się odniesienia do działalności Jana Chrzciciela, a zwłaszcza głoszenia chrztu nawrócenia (Dz 13,24; 18,25; 19,4). Chociaż brak wyraźnej wzmianki chrztu Jezusa w Jordanie, to zdaniem niektórych przywołuje go wspomniane w przytoczonym cytacie wydarzenie: ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει. Por. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, RB 71 (1964) s. 321; E. F. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Brescia 1988, s. 24.

w Jordanie: po pierwsze – misja Dwunastu wyrasta ze wspólnego i bezpośredniego doświadczenia, zapoczątkowanego od chrztu w Jordanie; po drugie – treść ich kerigmatu koncentruje się na wydarzeniach, które bezpośrednio nastąpiły po chrzcie udzielanym przez Jana⁴¹. Stanowi ona źródło dla redakcji pierwszej części jego dzieła: „Wielu już starało się ułożyć opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas, tak jak nam je przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami” – οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται (Łk 1,1-2). W Nowym Testamencie teksty te świadczą wprost i jednoznacznie o fundamentalnej roli chrztu w Jordanie dla okresu, w którym Ewangelia głoszona przez Jezusa stała się Ewangelią o Jezusie, głoszoną przez Jego pierwszych uczniów.

Pozaewangeliczne wzmianki o chrzcie w Jordanie nie ograniczają się do ustalania fundamentów działalności apostołskiej w Dziejach Apostolskich, ale dotyczą wprost ziemskiego życia Jezusa. W Pierwszym Liście Jana, który akcentuje Jego człowieczeństwo przeciwko doketyzmem, występuje wyrażenie „woda i krew” (1 J 5,5-6), wskazujące na początek i na koniec publicznej działalności Jezusa⁴². Sformułowanie to można także zaliczyć do niezależnych od synoptyków źródeł potwierdzających historyczność chrztu Jezusa.

Chrzest w Jordanie nie jest wzmiankowany w tekstach Pawła. Brak ten odpowiada innemu pochodzeniu jego godności apostołskiej. Dwunastu jest apostołami, dlatego że od chrztu Jana towarzyszyli Jezusowi i zostali posłani jeszcze przez ziemskiego Jezusa, natomiast źródłem działalności apostołskiej Pawła jest powołanie i posłanie zarówno przez Jezusa już uwielbionego (Dz 9,15), jak i wspólnotę w Antiochii (Dz 13,2). Z tego powodu chrzest Jezusa w Jordanie nie odgrywa żadnej roli w działalności misyjnej Apostoła⁴³.

2.1.3. W strukturze Ewangelii

Wszystkie Ewangelie rozpoczynają opis publicznej działalności Jezusa od Jego pojawienia się w miejscu działalności Jana Chrzciciela. W Ewangeliiach synoptycznych wyraźnie określone teksty opowiadają wprost i bezpośrednio o chrzcie Jezusa (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Łk 3,21-22). W czwartej Ewangelii brak wyraźnej wzmianki o chrzcie Jezusa w Jordanie. Nagromadzenie w stosunkowo krótkim tekście elementów, które są charakterystyczne dla synoptycznych relacji o chrzcie

⁴¹ Por. J.-P. Batut, *Pour une lecture théologique du baptême de Jésus*, Com 30 (2005) s. 7, 8: „Mais le témoignage apostolique [podkreślenie J.-P. B.]” proprement dit commence à un moment précis, qui inaugure la vie publique: ce moment est celui de la manifestation de Jésus au Jordain et de son baptême par Jean”.

⁴² W komentarzu do 1 J 5,6 stwierdza R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg ⁴1970, s. 257: „Nach der Bedeutsamkeit, die im Joh-Ev der Taufe und dem blutigen Kreuzestode Jesu beigemessen wird, ist nicht zu bezweifeln, daß unsere Stelle diese Ereignisse im Auge hat [...]”.

⁴³ Por. J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 438.

Jezusa, pozwala traktować jej relację o Jego pierwszym wystąpieniu (J 1,29-34) jako paralelną do synoptycznej narracji o chrzcie w Jordanie⁴⁴. Niewiele jest wydarzeń przedstawionych przez wszystkie Ewangelie w tym samym okresie Jego publicznej działalności⁴⁵. Pomimo tej generalnej zgodności nie sposób nie zauważyć, że znaczące różnice między czterema wersjami tego samego wydarzenia odpowiadają głównym tematom poszczególnych Ewangelii. W niniejszej pracy chodzi o dokładne określenie tego stosunku między perykopami chrzcielnymi a teologią poszczególnych Ewangelii.

2.2. Stan badań

Historia interpretacji perykopy o chrzcie jest ściśle związana z dziejami hermeneutyki biblijnej. Można wyróżnić w wielkim przybliżeniu trzy okresy. W najdłuższym, bo trwającym aż do czasów Oświecenia, uważano teksty Pisma Świętego za natchnione słowo Boga, a ich lektura, skoncentrowana na tematach teologicznych, była prowadzona wyłącznie we wspólnocie wierzących. W krótszym okresie, od początków XIX aż do drugiej połowy XX wieku, skupiono się na wymiarze historycznym i literackim genezy tekstów, pomijając Boski, nadprzyrodzony charakter, oddzielając krytyczną egzegezę poszczególnych fragmentów i wcześniejszych form, prowadzoną w środowisku akademickim, od interpretacji duchowej Pisma Świętego, której nie uważano za interpretację naukową. W ścisłym dialogu z tymi badaniami w tym okresie powstały dwie monografie badające szczegółowo elementy relacji ewangelicznych; nie uwzględniły one jednak kontekstu literackiego perykop i stosunku do teologii poszczególnych Ewangelii. W ostatnich dekadach analiza narracyjna zwróciła się ku jedności literackiej Biblii, a przedmiotem

⁴⁴ Te wspólne elementy to: przychodzącego po sobie Jan określa jako przewyższającego go godnością; specyfikacja Jego działalności jako chrztu Duchem Świętym, który jest odróżniony od Janowego chrztu wodą; świadectwo o Duchu, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Jezusie; przytoczenie Bożej deklaracji o Nim, że jest Synem Bożym. Występują ponadto w mowie Jana, skierowanej do Jego słuchaczy, wypowiedzi nieobecne w perykopach synoptycznych, wskazujące na tożsamość Jezusa: „Oto Baranek Boga noszący grzech świata” (J 1,29), na Jego pierwszeństwo (preegzystencję): „Ten, który przede mną stał się, bo pierwszy był ode mnie” (J 1,30), na cel własnej działalności chrzcielnej: „aby On został objawiony Izraelowi” (J 1,31).

⁴⁵ Podobieństwa można dostrzec w opisach rozmnożenia chlebów i ryb (Mt 14,13-21; Mk 6,32-44; Łk 9,10b-17; J 6,1-5). Choć wyrzucenie handlujących ze świątyni jest wzmiankowane w czterech Ewangelii, wydarzenie to jest umieszczone w czwartej Ewangelii w pierwszym okresie działalności Jezusa (J 2,14-22), zaś u synoptyków znajduje się w jej ostatnim tygodniu (Mt 21,12-13; Mk 11,15-19; Łk 19,45-48). W Janowych opisach znaków można mówić tylko o elementach paralelnych do synoptycznych opowiadań o cudach, a nie o paralelizmie całych relacji: uzdrowienie chromego nad sadzawką Betesda (J 5,1-15; por. Mt 9,1-8; Mk 2,3-12; Łk 5,17-26), uzdrowienie niewidomego od urodzenia (J 9; por. Mt 20,29-34; Mk 10,46-52; Łk 18,35-43), wskrzeszenie Łazarza (por. wskrzeszenie córki przełożonego synagogi w Mt 9,18-19.23-26; Mk 5,22-24.38-42 oraz wskrzeszenie syna wdowy z Nain w Łk 7,11-15).

egzegezy kanonicznej stał się znowu sens wynikający z jej jedności teologicznej. W opracowaniach tego rodzaju odniesienia do chrztu Jezusa pojawiają się najczęściej na marginesie, przy okazji traktowania innych zagadnień.

2.2.1. Chrzest Jezusa w tradycyjnych ujęciach

Pierwsze komentarze skupiały się na zagadnieniach teologicznych. W tym okresie rozważano trzy najważniejsze trudności, które sprawiała historia o przyjęciu chrztu przez Jezusa i teofanii po Jego wyjściu z wody⁴⁶: cel, konieczność czy stosowność przyjęcia przez bezgrzesznego Jezusa chrztu, którego Jan udzielał grzesznikom dla ich nawrócenia⁴⁷; przyjęcie chrztu wodą przez tego, który miał udzielać chrztu w Duchu Świętym; największą trudność sprawiała możliwość interpretacji głosu z nieba w sensie adopcji Jezusa jako syna Bożego, która miałaby miejsce dopiero po chrzcie w Jordanie, oraz zstąpienia Ducha Świętego w sensie początku relacji między Nim a Duchem dopiero od tego momentu⁴⁸. Wywołane kwestie pojawiały się najczęściej w polemice z poglądami uważanymi za błędne bez wypracowania pozytywnej interpretacji chrztu Jezusa. Ireneusz z Lyonu odwołuje się często do tego wydarzenia (w jego pismach występuje około dwadzieścia wzmianek), to jednak większość z nich pojawia się w sporze z heterodoksyjnymi interpretacjami różnych elementów sceny nad Jordanem⁴⁹.

Perspektywa teologiczna determinowała interpretację innych elementów opowiadania: zanurzenie w wodzie Jordanu, wyjście z wody, otwarcie niebios, zstępowanie Ducha, symbolika gołębicy, treść głosu z nieba. Szukano ich znaczeń bez

⁴⁶ Wymienia je w tej kolejności C. Scordato, *Il battesimo nel Nuovo Testamento tra origine, fondazione, istituzione*, [w:] *Abscondita in lucem. Scritti in onore di mons. Benedetto Rocco*, ed. S. Manfredi, A. Passaro, Palermo 1998, s. 229.

⁴⁷ Por. A. Felber, *Johannes der Täufer: Repräsentant Israels? Bemerkungen aus patristischer Sicht*, PzB 4,1 (1995) s. 35.

⁴⁸ Zob. P. Ricca, *Il battesimo di Gesù nel Giordano. Storia e teologia*, [w:] *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche. Atti dell'VIII Convegno di Teologia Sacramentaria. Roma 9-11 marzo 1989*, ed. P.-R. Tragan, Roma 1991, s. 111, 112: „[...] un terzo motivo d'imbarazzo, forse ancora maggiore dei due precedenti, ed è l'impronta più o meno marcamente adozionista che traspare dai più antichi racconti del battesimo di Gesù”. Tego rodzaju interpretacjom sprzyjały warianty tekstowe, które były harmonizacją z fragmentem Ps 2,7: *ὁ λόγος μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γενένηκά σε* (w Łk 3,22, a potem Mk 1,11), a jednocześnie sugerowały powstanie relacji synowskiej Jezusa do Boga, kiedy zstąpił na Niego Duch Święty w Jordanie. Od tych harmonizacji była wolna wersja Mateuszowa, ponieważ deklaracja o Jezusie jest wyrażona w trzeciej osobie liczby pojedynczej, a więc w formie bardziej różniącej się od odpowiednika starotestamentalnego. Starożytne interpretacje sceny chrzcielnej w tym sensie przedstawia D. A. Bertrand, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*, Tübingen 1973, s. 39–55 (judeochrześcijaństwo), 56–82 (gnostycy), 83–89 (adopcjoniści).

⁴⁹ Por. J. Stępczak, *Chrzest Jezusa w Jordanie. Pismo a Tradycja w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, Poznań 1998, s. 93.

powiązania z rozwojem narracji, ponieważ odnoszono je oddzielnie do zbieżnych z nimi pojedynczych motywów Starego Testamentu czy nawet do symboliki pozabiblijnej. Źródła tych skojarzeń dzisiaj nie zawsze mogą być w sposób pewny odkryte, zwłaszcza jeśli chodzi o inspiracje gnostyckie. W wodach Jordanu widziano symbol pierwotnych wód chaosu, ciemności, obraz podziemnego świata, cofnięcie się wód Jordanu przed Jozuem było alegorią chrztu Jezusa, w samym zejściu do Jordanu dostrzegano zejście Chrystusa na poziom fizycznego świata. Szczególnie bogata i bardzo zróżnicowana była *Wirkungsgeschichte* symboliki gołębiczy w pierwszych wiekach⁵⁰. W zstąpieniu na Niego Ducha Bożego widziano moment ustanowienia Jezusa Synem Bożym (ebionicy) lub połączenie się niebiańskiego Chrystusa z ziemskim Jezusem (gnostycy). Dla tej drugiej interpretacji paralelnym do chrztu wydarzeniem była śmierć na krzyżu, którą można było przypisać tylko Jezusowi ziemskiemu, którego przed ukrzyżowaniem opuścił niebiański Chrystus⁵¹. Sprzeciwiając się interpretacjom o zstąpieniu na Jezusa jakiegoś eonu, Ireneusz z Lyonu przywołuje teksty prorockie, które zapowiadają namaszczenie Go przez Ducha Ojca (Iz 11,1-4; 61,1-2), oraz zdecydowanie podkreśla tożsamość Jezusa i Chrystusa: „Nie zstąpił wówczas jakiś Chrystus na Jezusa, ani też nie ma innego Chrystusa i innego Jezusa”⁵².

Wobec heterodoksyjnej, a jednocześnie skrajnie symbolicznej interpretacji, zdolnej kojarzyć różnorodne tematy i obrazy, okazała się skuteczna egzegeza alegoryczna. Choć postęgiwała się ona podobną metodą, to jednak odnajdywała w najmniejszych i pozornie bez znaczenia elementach tekstu ortodoksyjne uzasadnienia dla interpretacji historii zbawienia w świetle osoby i dzieła Jezusa. Wskazywała także na konkretne konsekwencje dla życia chrześcijańskiego. Nawet jeśli podawano rozbieżne wyjaśnienia, to jednak w ramach pojedynczych komentarzy traktowano teksty jako całość literacką i wyraz jedności teologicznej. Polemizując z interpretacjami arian, dla których chrzest Jezusa był dowodem na to, że Jezus nie od zawsze był Synem Boga, widziano w tym wydarzeniu objawienie *mysterium Trinitatis*⁵³.

⁵⁰ Por. F. Stühling, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau 1930, s. 2–34.

⁵¹ Por. E. F. Lupieri, *John the Gnostic: The Figure of the Baptism in Origen and Heterodox Gnosticism*, [w:] *Studia Patristica*, vol. XIX, *Papers Presented to the Tenth Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1987*, ed. E. A. Livingstone, Leuven 1989, s. 324.

⁵² Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 3,18,3 (tłum. J. Stępczak, *Chrzest Jezusa...*, s. 101). Odwołania do zapowiedzi namaszczenia Duchem Boga w *Adversus haereses* 3,9,3; 3,17,1 – por. D. A. Smith, *Irenaeus and the Baptism of Jesus*, TS 58 (1997) s. 623, 624.

⁵³ Hieronim podaje trzy powody, dla których Jezus został ochrzczony: 1) aby wypełnić całą sprawiedliwość; 2) aby zaaprobować chrzest Janowy; 3) aby uświęcając wody Jordanu, przez zstąpienie gołębiczy wskazać na przyjście Ducha Świętego w chrzcie wierzących. Por. Hieronim, *In Matthaeum*, 3,13, [w:] Saint Jérôme, *Commentaire sur s. Matthieu*, t. I (Livres I-II). Texte latin. Introduction, traduction et notes, tr. É. Bonnard, Paris 1977, s. 92, 94 (SC 242).

Wśród pozytywnych interpretacji, które pojawiły się już w starożytności, można wskazać dwa typy ujęć chrztu Jezusa – pedagogiczne i mistagogiczne:

1. Poddanie się przez Niego obrzędowi obmycia traktowano przede wszystkim jako znak Jego pokory oraz jako przykład dla przyjmujących sakrament chrztu⁵⁴. Jezus przyjmuje chrzest dla grzeszników, co ma symbolizować powrót Ducha Bożego, którego rodzaj ludzki utracił po grzechu pierworodnym, oraz dla usunięcia przekleństwa ciążącego na ludziach z powodu ich grzechów⁵⁵. We chrzcie dostrzega się więc – mówiąc współczesnym językiem – świadectwo solidarności Jezusa z grzesznikami.

2. U greckich ojców Kościoła chrzest Jezusa daje teologiczną podstawę dla liturgicznej praktyki sakramentalnej⁵⁶. Celem chrztu Jezusa było, według Justyna, objawienie Go jako Chrystusa ludzkości, a w tym sensie objawienia Jego prawdziwej tożsamości upodabnia się chrzest do Jego wjazdu do Jerozolimy⁵⁷.

Koncentrowano się zwłaszcza na dwóch najobszerniejszych wersjach wydarzenia, obecnych w Ewangeliach Mateusza i Jana. Nie poświęcano prawie wcale uwagi znaczeniu perykopy Marka, ponieważ aż do XIX wieku uważano jego Ewangelię powszechnie za późniejszą, a nawet za streszczenie Ewangelii Mateusza. W tych tradycyjnych komentarzach zaznaczały się tendencje do wybierania z odrębnych relacji pojedynczych elementów, aby złożyć jeden, zharmonizowany opis wydarzeń. To dążenie do jedności literacko-teologicznej świadectw biblijnych zaznaczało się szczególnie w egzegezie alegorycznej, zorientowanej na poszukiwanie pełniejszego sensu chrztu Jezusa zarówno w relacji do wcześniejszych tekstów Starego Testamentu, jak i do późniejszej praktyki sakramentalnej. Nie oznacza to jednak, że interpretacja krytyczna rozpoczęła się dopiero od Oświecenia. W starożytnych komentarzach można znaleźć wiele wyjaśnień, które odpowiadają współczesnym procedurom egzegetycznym. W mniejszym stopniu dotyczą one krytyki tekstu

⁵⁴ Augustyn, *Sermo* 292,3: „Pan bowiem chciał być ochrzczonym dla pokory, a nie z powodu nieprawości”. Dalej powołuje się na hymn chrystologiczny z Pawłowego Listu do Filipian: „Zobacz, jak stał się bez znaczenia: «Ten, który będąc w postaci Bożej, nie uznał za zdobycz nienależną, aby być równym Bogu». Nie było to zdobyczą nienależną, ale opierało się na naturze równości Syna z Ojcem” (tłum. własne za Sant’Agostino, *Discorsi* V (273–340/A). *Su i santi. Testo latino dell’edizione maurina e delle edizioni postmaurine*, [w:] *Opere di Sant’Agostino. Edizione latino-italiana*, parte III: *Discorsi*, vol. XXXIII, Città Nuova 1986, s. 208. Za tą interpretacją chrztu Jezusa przemawia najbliższy kontekst. Po przyjęciu chrztu Jezus pości podczas czterdziestodniowego pobytu na pustyni (Mt 4,2; Łk 4,2), zaś post jest aktem upokorzenia duszy przed Bogiem. Por. A. Feuillet, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, RB 77 (1970) s. 48.

⁵⁵ Zob. Św. Jan Chryzostom, *Homilie na świętego Mateusza*, XII,1, tłum. J. Krystyniacki, A. Baron, Kraków 2001, s. 147: „[...] przyszedłem znieść przekleństwo ciążące na przekroczeniu prawa”.

⁵⁶ Ignacy pisze o uświęceniu wód we chrzcie Jezusa (por. tenże, *Do Kościoła w Efezie* 18,2 [w:] *Ojcowie Apostolscy...*, s. 88).

⁵⁷ Zob. Justyn, *Dialog z Tryfonem*, Dialog 88,6, [w:] *Święty Justyn filozof i męczennik, Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 262 (POK 4).

(choć porównywane są istniejące tłumaczenia) czy krytyki historycznej (nie brak rozważań na temat topografii i chronologii wydarzenia). W większym stopniu odpowiadają one analizie filologicznej (szczególnie wiele cennych obserwacji towarzyszących analizie semantycznej u greckich ojców Kościoła) i krytyce literackiej (lektura wydarzeń po chrzcie w świetle innych tekstów przynależących do gatunku wizji prorockiej). W tych komentarzach brak jedynie procedur analogicznych do krytyki tradycji i redakcji⁵⁸.

2.2.2. W okresie *Leben–Jesu–Forschung*

W nurcie dziewiętnastowiecznej *Leben–Jesu–Forschung* nie pojawiły się osobne monografie poświęcone wydarzeniu nad Jordanem. Interpretacje pojedynczych wydarzeń z życia Jezusa były zdeterminowane przez założenia i metodologię, które dominowały na kolejnych etapach pierwszego okresu poszukiwań nad ziemskim życiem Jezusa: krytyki racjonalistycznej, krytyki liberalnej i porównawczej historii religii. Na początku szukano racjonalistycznych i naturalistycznych wyjaśnień dla cudownych wydarzeń z życia Jezusa, od których Jego ziemskie życie miało być zupełnie wolne. Wizję otwarcia niebios i zstąpienia Ducha tłumaczono odpowiednio jako upadek meteorytu i przelot gołębicy⁵⁹. W opozycji do tych ujęć pojawiła się teoria wyobraźni mitycznej, chrześcijańskiej sagi, służąca rozróżnieniu między historycznymi faktami i ich mitycznymi przedstawieniami, między Jezusem historii a wiary. Nie negując historyczności samego chrztu, ujmowano nadprzyrodzone wydarzenia, mające miejsce po chrzcie Jezusa, jako mityczne przedstawienie wypełnienia określonych zapowiedzi mesjańskich Starego Testamentu⁶⁰. Psychologizująca interpretacja pojawiła się przy poszukiwaniu źródeł opisu tych wydarzeń. Uznając Ewangelię Mateusza za najstarszą, wskazywano na wewnętrzne przeżycie Jana Chrzciciela⁶¹. W kolejnych rekonstrukcjach biografii ujawniało się coraz

⁵⁸ Na powstanie i kształtowanie metody historyczno-krytycznej, począwszy od renesansowego humanizmu aż do dziewiętnastowiecznego racjonalizmu, wpłynęły: powrót do źródeł, upowszechnienie tekstów dzięki wynalazkowi druku, zainteresowanie krytyką historyczną, naukowe badania przyrodnicze oraz nowe prądy filozoficzne, zwracające się ku naturalizmowi. Jej początków można jednak już szukać w patrystycznej i średniowiecznej egzegezie: trzy sensy u Orygenesza, sens wyrazowy w szkole antiocheńskiej, rozróżnienie między sensem wyrazowym a figuratywnym u Augustyna, relację między sensem wyrazowym a sensem duchowym u Tomasza z Akwinu. Por. J. G. Prior, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Roma 1999, s. 43–87.

⁵⁹ G. L. Bauer, *Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments: mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker vornemlich der Griechen und Römer*, Leipzig 1802; H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg 1828; K. A. von Hase, *Das Leben Jesu: ein Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen*, Leipzig 1829.

⁶⁰ Por. D. F. Strauß, *Das Leben Jesu kritisch*, I, Tübingen 1835, s. 387.

⁶¹ Por. F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien: ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847, s. 109.

wyraźniej zainteresowanie człowieczeństwem Jezusa, a zwłaszcza Jego psychologią. Wydarzenie ukazane wyraźnie jako początek nowego okresu w Jego życiu wyjaśniano w sensie duchowego przełomu i przebudzenia Jego mesjańskiej świadomości⁶². Zwieńczony został w ten sposób długi proces wewnętrznego dojrzewania w wymiarze nadprzyrodzonym i naturalnym (Łk 2,52). W końcu zaowocował on decyzją o opuszczeniu domu rodzinnego i o zmianie kierunku dotychczasowego życia. Przyjęcie nowej roli ma wyrażać akt poddania się chrztowi w Jordanie⁶³. Zstąpienie Ducha i głos z niebios przedstawiają odniesienie przez Jezusa proctw o Słudze Jahwe do samego siebie i własnej misji, którą w tym momencie On uświadomił sobie w sposób pełny⁶⁴. Hipoteza o pierwszeństwie Marka, a tym samym traktowanie jego wersji chrztu jako pierwotnej sprzyja takiej interpretacji, ponieważ w tej Ewangelii podmiotem wizji i adresatem głosu jest Jezus, a więc przełom wydaje się dokonywać przede wszystkim w Jego wnętrzu.

W ramach historii religii szukano źródeł dla ewangelicznej tradycji w bliskich pismom Nowego Testamentu obrazach. Najpierw zwrócono się ku pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, wskazując kontekst kształtowania się świąt chrześcijańskich w kręgach gnostyckich: Epifania – Boże Narodzenie obchodzone jako święto

⁶² Por. H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, vol. I, Leipzig 1863, s. 474; T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig-Erlangen 1922, s. 145, 146; A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, London 1910, s. 30: „He, like others, could bury His past beneath the waters of Jordan, and rise again to a life in accordance with God's will. The change with them was from a life of sin to a life of righteousness [...]. The change with Him was from the home-life of intellectual and spiritual development (Lk. 2.52) to the life of public ministry as the Messiah”. Za takim znaczeniem chrztu Jezusa dziś opowiada się J. Ernst, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht*, NTS 43 (1997) s. 166: „In der Taufe [...] erhielt Jesus die entscheidenden Anstöße zu dem neuen Weg der Gottesreichverkündigung, wenn man will: zu einer neuen messianischen Selbsterfahrung. Von jetzt an ging er seinen eigenen Weg. [...] Die Taufe Jesu war für den Täufling die große ‘Wende’ im Sinne der messianischen ‘Selbstfindung’ und der endgültigen Trennung von dem auch weiterhin mit großem Respekt geachteten Propheten Johannes”.

⁶³ W ten sposób interpretuje m.in. J. Guitton, *Le problème de Jésus. Divinité et Résurrection*, Paris 1953, s. 81: „Ce n'est point proprement un fait historique puisqu'il semble bien s'être restreint à la conscience de Jésus. En tous cas, c'est une sorte d'expérience mystique”. Krytycznie o tego rodzaju podejściu wypowiadają się: M. Sabbe, *Le baptême de Jésus*, [w:] *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, ed. I. de la Potterie, Gembloux 1967, s. 201: „Il est impossible, toujours en vertu du même genre littéraire du récit, de rejoindre l'attitude personnelle de Jésus à ce moment ou de mettre au point une représentation psychologique de cette révélation et de l'expérience vécue”. C. W. Freeman, *Matthew 3:13-17*, Int 47 (1993) s. 286: „The modern preoccupation with history led conservative and liberal critics alike to ask *what* [kursywa C. W. F.] really happened to Jesus at baptism. By some accounts, Jesus' baptism is the decisive moment of self-consciousness that awakened an awareness of his messianic role. That there was a growing awareness of his calling during the silent years at Nazareth is surely the case. The Gospel narrative however offers little insight into the psychological experience of Jesus in this episode and earlier”.

⁶⁴ Por. A. Nisin, *Histoire de Jésus*, Paris 1961, s. 132, 135–138, cyt. za M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 202.

Chrztu Jezusa⁶⁵. Hipotezy te krytykowano za arbitralne wyprowadzania świadectw ewangelicznych o chrzcie z faktycznie później rozwiniętej tradycji świętowania tego wydarzenia oraz za posługiwanie się argumentem *ex silentio* (na przykład braku Pawłowych wzmianek o chrzcie Jezusa)⁶⁶. Doszukiwano się analogii w tradycji biblijnej: chrzest przedstawiano jako konsekrację Mesjasza, podobną do konsekracji królów i proroków⁶⁷. Badania historyczno-religijne kontynuowano intensywnie przed pierwszą wojną światową dzięki odkryciom archeologicznym i badaniom literatury orientalnej: analogie między opisem chrztu a ludowymi opowiadaniem o koronacji ze starożytnego Wschodu⁶⁸. Odwracając się od psychologizujących interpretacji, zwrócono uwagę na aspekty diachroniczne opowiadania: jądro historyczne, kolejne warstwy kompozycji, wyodrębniając elementy, które pochodzą od pierwotnej wspólnoty palestyńskiej i wyjaśniają się na tle judaizmu⁶⁹. Przyjmując chrzest, Jezus wszedł do wody jako człowiek, natomiast wyszedł z niej jako Syn Boży. Tytuł ten odnosiłby się do Niego w takim rozumieniu, jakim był odnoszony do Mesjasza i Izraela⁷⁰. Opis chrztu w Jordanie i teofanii świadczyłby o tym, że pierwsi chrześcijanie uważali, że w tym wydarzeniu Jezus został obdarzony godnością mesjańską. Za takim sensem przemawia najstarszy opis wizji: Jezus jest jej adresatem w Ewangelii Marka.

2.2.3. W klasycznej *Formgeschichte*

Morfokrytycy koncentrowali się na określeniu formy literackiej oraz *Sitz im Leben* pierwotnego opowiadania o chrzcie Jezusa bez zajmowania się systematyczną analizą wszystkich elementów. Umieszczano pojedyncze perykopy ewangeliczne w kontekście działalności misyjnej pierwotnych wspólnot oraz rozróżniano w nich mniejsze jednostki, które mogłyby być przekazywane niezależnie od reszty materiału obecnej perykopy. Odróżniono wzmiankę o przyjęciu przez Jezusa chrztu od Jana od następującej po niej scenie objawienia, aby określić gatunek literacki drugiej części⁷¹.

⁶⁵ Na temat hipotezy o zależności ewangelicznej tradycji od liturgicznego rozwoju święta Bożego Narodzenia pisał A. Resch, *Agrapha, außerkanonische Evangelienfragmenten*, Leipzig 1906, s. 343–373.

⁶⁶ Krytyka błędów metodologicznych w A. Bornemann, *Taufe Christi...*, s. 11.

⁶⁷ Por. E. Fascher, *Taufe*, [w:], PW, Band IV, kol. 2507.

⁶⁸ Por. H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1917, 147–149; cyt. za F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1970, s. 7.

⁶⁹ W. Bousset, *Kyrios-Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen 1921, s. 44, 54–57.

⁷⁰ J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903, s. 5–7.

⁷¹ Klasyfikacje perykopy do gatunków literackich przedstawia m.in. G. Bisolli, *Commenti recenti a Mc 1, 9-13*, [w:] *Entrarono a Cafarnaio: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswal-

K. L. Schmidt uważał, że narracja istniała jako niezależna jednostka w tradycji, przekazywana niezależnie od opowiadania o działalności Jana Chrzciciela (Mk 1,4-8)⁷². M. Dibelius widział w niej relację mitycznego wydarzenia, czyli przedstawienie pełne odniesień do działania bóstw. Ewangelia Marka przedstawia adopcję Jezusa na Syna Bożego, Matusz – epifanię, zaś Łukasz – legendę na temat osoby (*Personallegende*)⁷³. R. Bultmann najszerzej zajmuje się tym opowiadaniem. Określa relację jako legendę w szerszym sensie podgrupy w kategorii opisów czynów Jezusa, dzielącej się na opisy cudów, opisy historyczne i legendy. Definiując ją bliżej, wyklucza legendę biograficzną i narrację o powołaniach (Iz 6,1-13; Jr 1,5-19; Ez 1-2; Dz 9,1-9; Łk 5,1-11; J 21,5-17; Ap 1,9-20), ponieważ brak w niej elementów typowych dla biblijnych opowiadań: nie ma polecenia powołującego i odpowiedzi powołanego. Jej treścią jest natomiast tożsamość mesjańska Jezusa i Jego relacja synowska do Boga, a konkretnie jego konsekracja jako Mesjasza. Z tego powodu należy traktować relację nie jako legendę biograficzną, lecz jako legendę wiary (*Glaubenslegende*), której środowisko jest zdecydowanie hellenistyczne, albo legendę zrodzoną z chrześcijańskiego obrzędu chrztu (*Kultuslegende*)⁷⁴. W relacjach synoptycznych nie ma jednak elementów, które wskazywałyby na tę drugą genezę. Za hellenistycznym pochodzeniem przemawiałyby następujące argumenty: tytuł „Syn Boży” nie był pojmowany metafizycznie w palestyńskim środowisku, duch Boży nie był wzmiankowany bez dodatkowych określeń, brak wzmianki o chrzcie Jezusa w źródle Q, chociaż poświęca ono wiele miejsca działalności Jana Chrzciciela⁷⁵.

der, Jerusalem 1997, s. 37, 38.

⁷² Por. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritischen Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1918, s. 29.

⁷³ Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Berlin⁵ 1966, s. 271, 272. Rozróżnienie między chrystologiami poszczególnych Ewangelistów, świadczącymi o ich rozwoju w pierwszym wieku, w M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 149.

⁷⁴ U początków opowiadania o chrzcie Jezusa należałoby szukać etiologicznej legendy wyrażającej teologię chrzcielną wspólnoty chrześcijańskiej. Por. H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen 1970, s. 214, przyp. 2. Związek chrztu Jezusa i otrzymania przez Niego Ducha Świętego ma wynikać z przypisania Jezusowi przez pierwszych chrześcijan własnej interpretacji sakramentu chrztu jako warunku wejścia do ich wspólnoty. Por. E. Haenchen, *Der Weg Jesu...*, s. 62. Na ślad wpływu chrześcijańskiego obrzędu chrztu ma wskazywać wzmianka o wyznawaniu grzechów przez przyjmujących chrzest w Jordanie. Por. A. Strobel, *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünder in neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1968, s. 40. Związek między chrztem a kuszeniem w tradycji synoptycznej mógłby sugerować wpływ obrzędu sakramentu chrztu połączonego z *abrenuntiatio*. Przeciwno tej możliwości przemawia kolejność działań: w liturgii neofita wyrzeka się szatana przed przyjęciem chrztu, natomiast w Ewangeliach Jezus przyjmuje chrzest przed zwycięstwem nad pokusami szatana. Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 231.

⁷⁵ Por. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Peabody 1994, s. 247–253 (terminy niemieckie za *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921, s. 263).

Trzy etapy w rozwoju chrystologii wylicza M. Goguel w związku z analizą perykopy o chrzcie Jezusa. Na pierwszym etapie znajdowały się opowiadania o ukazywaniu się zmartwychwstałego Jezusa. W chwili zmartwychwstania Jezus został ogłoszony Mesjaszem i Synem Bożym. Świadcami tej godności mesjańskiej byli Mojżesz i Eliasz albo aniołowie. Podmiotem jej ogłoszenia mógł być też głos z niebios. W drugiej fazie ogłoszenie godności Jezusa zostało przeniesione w sam środek działalności publicznej Jezusa, a mianowicie do sceny przemienienia. W końcu na trzecim etapie deklaracja mesjańska otrzymuje charakter absolutny i otwiera całą Jego publiczną działalność w scenie chrztu. Na tych trzech etapach nie kończy się antycypowanie ogłoszenia godności mesjańskiej Jezusa: w Ewangeliach Mateusza i Łukasza przypada ono na czas zwiastowania narodzenia Jezusa, a w tekstach Pawła i Jana – początek wszystkich rzeczy⁷⁶.

W opinii J. Jeremiasa teofania formalnie należy do gatunku „wizji powołania” (*Berufsvision*), a przykładem tego są starotestamentalne powołania proroków⁷⁷. Połączenie wizji ze chrztem może odzwierciedlać umieszczenie analogicznej teofanii starotestamentalnej nad rzeką Kebar i jej powiązaniu z misją proroka (Ez 1–2)⁷⁸. Przeciwny tej identyfikacji M. Sabbe zalicza ją do wizji apokaliptycznej⁷⁹. Nie tylko ze względu na obecność formalnych elementów (otwarcie niebios, głos) J. Gnilka, zaliczając teofanię chrzcielną do gatunku wizji apokaliptycznych, wyjaśnia, w jakim sensie można mówić o apokaliptycznych treściach: teofania objawia odpowiedź Boga na wołanie o rychłą Jego interwencję, czas oczekiwania na Ducha zbliżył się do końca, a Jezus jest oczekiwanym zbawicielem czasów ostatecznych⁸⁰. Porównując z trzema tekstami (HenEt 18,11-15; Dz 10,10-16; Ap 21,1-3), U. Mell wylicza trzy wspólne elementy formalne, które występują w tekstach wizji apokaliptycznych: 1) widzenie; 2) zstępowanie z nieba treści, porównane z jakimś obrazem; 3) słyszenie przekazu. Na tej podstawie można określić opis wydarzeń po wyjściu Jezusa z wody (1,10b-11) jako apokaliptyczną teofanię, w której Bóg przedstawia eschatologiczną osobę przynoszącą zbawienie. Przejawszy tę tradycję i połączywszy ją z relacją o pobycie Jezusa na pustyni, redaktor Ewangelii nadał

⁷⁶ Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 218–221. Ten sam proces oddziaływania przekazu o zmartwychwstałym na opowiadania o męce i śmierci Jezusa, Jego przemienieniu i chrzcie przyjmuje M. Coune, *Baptême, Transfiguration et Passion*, CaBi 7 (1969) s. 40, 41.

⁷⁷ Por. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, s. 62: „Bei seiner Taufe erfuhr Jesus seine Berufung”.

⁷⁸ Por. A. Vögtle, *Die sogenannte Taufperikope...*, s. 130. Dystansując się od interpretacji teofanii chrzcielnej jako wizji powołania, A. Vögtle rozumie ją w przedmarkowej postaci w sensie eschatologicznym jako proklamację oraz objawienie obiecanego i ostatecznego dawcy zbawienia; tamże, s. 134–139.

⁷⁹ M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 197–200.

⁸⁰ Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, I, Leipzig 1980, s. 52, 53.

ostateczny kształt chrystologicznej koncepcji Jezusa jako nowego człowieka i syna Bożego, ostatniego protoplasty nowej historii⁸¹.

Pojawiają się jednak wątpliwości co do zastosowania *Formgeschichte* w egzegezie perykopy chrzcielnej, a konkretnie wobec jej zaliczenia do gatunku literackiego legendy, w sensie zdefiniowanym przez klasycznych morfokrytyków, oraz wobec identyfikacji jej pierwotnego środowiska z określoną wspólnotą pierwotnego chrześcijaństwa. Próby klasyfikacji gatunku trudno przyjąć z powodu niedostatków samej metody i wiedzy na temat chrześcijaństwa palestyńskiego. Większość proponowanych przez twórców *Formgeschichte* gatunków literackich istniała tylko w ich teoriach⁸². Należy pamiętać, że tradycja ewangeliczna powstawała w środowisku judaizmu hellenistycznego Palestyny. Przy określaniu gatunku literackiego należy porównać przede wszystkim paralele w literaturze biblijnej oraz judaistycznej okresu Drugiej Świątyni. Późniejsze badania nad gatunkiem literackim perykopy o chrzcie, a zwłaszcza określenie jej części składowych jako wizji powołania i apokaliptycznej, uwzględniły to zakorzenienie tradycji ewangelicznej w środowisku judaistycznym.

Pomimo ogólnych braków analizy pierwszych morfokrytyków nie pozostają bez wartości. Po raz pierwszy znaczenie opowiadania o chrzcie z chrystologią Marka porównał R. Bultmann. Rozumienie ewangelicznej relacji jako przedstawienia adopcji Syna Bożego, zdaniem marburskiego egzegety, stało w sprzeczności z chrystologią Marka. Ewangelista, jako hellenistyczny chrześcijanin pochodzący z kręgu Pawłowego, musiał widzieć w Jezusie preegzystującego Syna Bożego. Nie dostrzegł jednak tej sprzeczności, pozostawiając bez zmian pierwotny materiał. Dopiero późniejsi Ewangelisci przekształcili relacje o chrzcie Jezusa, dopasowując je do własnych koncepcji teologicznych⁸³. Samo twierdzenie o niezgodności pierwotnego znaczenia opowiadania z chrystologią Ewangelii Marka musi budzić wątpliwości, ponieważ nie zostało poprzedzone dokładną analizą perykopy w relacji do chrystologii całej księgi. Jednak już samo zwrócenie uwagi na kwestię związku perykopy z chrystologią Ewangelii stanowi pozytywny element w egzegezie prowadzonej w ramach historii form. Szkoda, że następne badania morfokrytyków i krytyków redakcji skupiły się na dalszym definiowaniu gatunku opowiadania i jego środowiska oraz na rozróżnianiu między materiałem tradycyjnym i redakcyjnym, a nie podjęto bardziej pogłębionej weryfikacji tezy o sprzeczności między znaczeniem perykopy a chrystologią Ewangelii.

Historii form towarzyszył rozwój badań nad orientalną, gnostycką i hellenistyczną literaturą religijną. Dzięki temu rozwojowi ukazywały się liczne paralele zarówno

⁸¹ Por. U. Mell, *Jesu Taufe durch Johannes (Markus 1,9-15) – zur narrativen Christologie vom neuen Adam*, BZ.NF 40 (1996) s. 167–178.

⁸² Por. J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 20.

⁸³ Por. R. Bultmann, *The History...*, s. 253.

no dla pojedynczych motywów relacji o chrzcie, jak i dla tematów teologicznych. Symbolikę gołębiczy odnoszono do kultu bogini Isztar/Atargatis, gnostyckich mitów o zstąpieniu bóstwa do Jezusa, wizji bóstwa na białych skrzydłach gołębiczy po chrzcie w Jordanie, który Go wyzwolił od ognia, itp.⁸⁴ Wskazujący na te analogie nie zauważają istotnej różnicy względem tekstów mówiących o wyborze wskazanym przez boskiego pośrednika w postaci ptaka: Jezus nie jest wybrany z tłumu, ale teofania ma miejsce, kiedy jest od niego oddzielony⁸⁵. Na kształt teofanii ukazującej Jezusa jako Syna Bożego miała wpłynąć postać „boskiego męża” (θεῖος ἀνὴρ), pojawiająca się rzekomo w późnoantycznej literaturze greckiej i wczesnych tekstach chrześcijańskich. Opowiadanie o chrzcie byłoby wówczas historią powołania⁸⁶. Również ta interpretacja budzi wątpliwości, ponieważ podobieństwo niektórych form nie musi wcale świadczyć o bezpośredniej zależności zawierających je tekstów. Innymi słowy, analogia między tekstami nie oznacza jeszcze ich genealogii⁸⁷.

Impulsem do interpretowania Nowego Testamentu w świetle literatury rabinicznej była publikacja klasycznego *Komentarza do Nowego Testamentu na podstawie Talmudu i Midraszu*⁸⁸. W wielu komentarzach wskazywano na paralele z tekstami rabinicznymi wzmiankującymi bat qôl⁸⁹. Podobnie interpretowano motyw gołębiczy, obecny w literaturze judaizmu rabinicznego⁹⁰. Zebranie licznych paraleli może wywierać wrażenie, że pisma Nowego Testamentu czerpały z judaizmu rabinicznego, zaś znaczenie wielu motywów powinno być określane w relacji do miejsc paralelnych w Talmudzie i midraszach. To odwoływanie się do tła judaistycznego można ocenić lepiej niż powoływanie się na paralele w mitologii orientalnej i literaturze hellenistycznej. W obydwu jednak przypadkach postulowane paralele

⁸⁴ Por. J. Danielou, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002, s. 254, 255.

⁸⁵ Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 226.

⁸⁶ Por. H. Windisch, *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlichher Vergleich*, Leipzig 1934, s. 134; tenże, *Die Christusepiphany vor Damaskus (Act 9,22 und 26) und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*, ZNW 31 (1932) s. 1–23. Brak jednak powierzenia zadania, tak jak to ma miejsce w powołaniu Szawła pod Damazkiem, a nie jest uzasadnione twierdzenie o obecności takiego polecenia w pierwotnej postaci opowiadania o chrzcie. Zob. R. Bultmann, *The History...*, s. 247, 248. Na temat paraleli między rolą gołębiczy w teofanii a funkcją zwierząt (ptaków) przynoszących świadectwo o „mężach bożych” por. L. Bieler, Θεῖος ἀνὴρ. *Das Bild des »göttlichen Menschen« in Spätantike und Frühchristentum*, I, Wien 1935, s. 101, 102.

⁸⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne...*, s. 20.

⁸⁸ H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band I–IV, München³ 1926, 1961.

⁸⁹ Por. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel*, vol. II, New York 1924, s. 47, 48; W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London 1948, 27, 28; pod wpływem: H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, II..., s. 125, 126.

⁹⁰ Por. W. Telfer, *The Form of a Dove*, JThS 21 (1928) s. 238–242.

znajdują się w dokumentach, których redakcja jest o całe wieki późniejsza niż czas powstania Nowego Testamentu.

2.2.4. W nurcie *Traditionsgeschichte*

W egzegezie skoncentrowanej na historii tradycji pomijano wkład Ewangelistów w opowiadania o chrzcie. Zwrócono uwagę na to, że poszczególne elementy opowiadania można interpretować różnie, w zależności od etapu tradycji. Z niej Marek miał przejąć niezmienny materiał (Mk 1,9b-11). W tradycyjnym materiale nie było więc tylko informacji, która umieszcza przyjście Jezusa w okresie działalności Jana. Badania nad judaizmem ukazały wzajemne przenikanie się wpływów judaizmu i hellenizmu palestyńskiego, dlatego dwa kolejne etapy formowania się tradycji o chrzcie, zidentyfikowane przez klasycznych morfokrytyków jako żydowsko-palestyński i hellenistyczny, zastąpiono bardziej złożonym schematem. W kształtowaniu ewangelicznego przekazu miały odgrywać rolę wpływy z trzech środowisk: judeochrześcijańskiego Palestyny, judeochrześcijańskiego diaspor hellenistycznej oraz hellenistycznego chrześcijan etnicznych. W najstarszym, palestyńskim przekazie trzy motywy teofanii – otwarcie nieba, zstąpienie Ducha oraz głos z nieba – oznaczają ostateczny, Boży czas zbawienia, w którym pojawia się „sługa Boży”. W hellenistycznym środowisku judeochrześcijan opowiadanie otrzymało swoją obecną postać. Zstąpienie Ducha to nie tylko dynamicznie przedstawione wydarzenie, w którym Boża moc bierze w posiadanie Jezusa, ale bardziej statyczny opis wyposażenia i obdarowania Go na stałe Duchem Świętym. Otwarcie nieba wprowadza do cielesnej epifanii Ducha, a głos z nieba należy tłumaczyć jako *vox interpretis*. Jego pojawienie się, które w pierwszym etapie tradycji było pojmowane jako wydarzenie, teraz zeszło na drugi plan, zaś liczy się przede wszystkim przyniesiona przez ten głos treść. Chociaż nadany tytuł posiada ciągle funkcjonalne znaczenie, takie jakie we wcześniejszej postaci aramejskiej miało określenie „sługa Boży”, to jednak w hellenistycznym środowisku chodzi o „człowieka przenikniętego Bożym πνεῦμα, które Go jakościowo określa”. W trzecim, ostatnim etapie rozwój chrystologii wyraża się w Markowej historii przemienienia, na co wskazują jednoznacznie hellenistyczne elementy (np. w μεταμορφοῦν)⁹¹.

2.2.5. W egzezie katolickiej

Paralelnie do prowadzonej głównie przez protestantów *Leben-Jesu-Forschung* egzegeci katoliccy zajmowali się perykopami o chrzcie w komentarzach do Ewangelii. Wobec krytyki racjonalistycznej i liberalnej broniono historyczności wydarze-

⁹¹ Por. F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963, s. 340–346.

nia we wszystkich szczegółach poświadczanych przez cztery relacje ewangeliczne, dlatego często próbowano uzgodnić między sobą rozbieżne opowiadania. Szczegółowej analizie lingwistycznej i semantycznych kolejnych wyrazów, zdań i wersetów towarzyszyło dążenie do najpełniejszej rekonstrukcji przez harmonizację z tekstami paralelnymi. Komentując na przykład Marka, cytatem pochodzącym z Mateusza, wyjaśniali cel przyjęcia chrztu od Jana: „wypełnić całą sprawiedliwość” (3,15)⁹². W interpretacji teologicznej obficie cytowano wypowiedzi starożytnych i średnio-wiecznych autorytetów. W komentarzach *Cursus Scripturae Sacrae* argumentowano za historycznością wszystkich cudownych elementów wydarzenia, którego celem jest objawienie (*manifestatio*) ludziom obecności w Nim Ducha Świętego i Bożego Synostwa, posiadanych przez Jezusa jeszcze przed chrztem, już od samego Jego poczęcia⁹³.

Egzegeza M.-J. Lagrange’a wyróżnia się na tle apologetycznych interpretacji pierwszych dekad ubiegłego wieku. Z jednej strony odrzucił on interpretację chrztu Jezusa jako przemiany ontologicznej, zmiany w świadomości o Jego własnej tożsamości lub rozpoznania powołania, które zaszłyby dokładnie w tym momencie⁹⁴. Z drugiej strony przyznał, że pomijano specyfikę opisu Markowego, interpretując teofanię wyłącznie jako objawienie zaadresowane do ludzi, a nie jako widzenie, którego podmiotem jest Jezus w tej Ewangelii. Jego zdaniem, brak podstaw do traktowania chrztu Jezusa jako momentu Jego namaszczenia Duchem Świętym przez Boga, o którym mówił Piotr w domu Korneliusza (Dz 10,38)⁹⁵. Zstąpienie Ducha Świętego powinno być interpretowane w świetle starotestamentalnych wzmianek o Duchu Bożym przy specjalnym pobudzeniu ludzi do wykonania określonego dzieła: poruszenia ich dla podjęcia odważnych czynów (Sdz 3,10; 6,34; 11,29; 13,25), uzdolnienia budowniczego Namiotu Spotkania (Wj 31,3; 35,31) czy prorokowania (1 Sm 10,6.10; 19,20.23). Podobne do tych wzmianek, a najbliższe znaczeniowo ewangelicznym relacjom, są zapowiedzi obdarowania Duchem Bożym przyszłego króla, aby mógł sprawować rządy (Iz 11,2-3) i przynieść narodom Prawo (Iz 42,1). Markowa prezentacja Jezusa jako podmiotu wizji i adresata Bożej deklaracji zatem oznacza, że to Jego własna misja pochodzi od Boga i On ją rozpoczyna dzięki Bożemu impulsowi i zapewniony o Jego pomocy. Zmiana adresata Bożej deklaracji na obecnych przy chrzcie w Ewangelii Mateusza nie oznacza żadnej sprzeczności, ponieważ to samo objawienie, skierowane do dwóch różnych adresatów, może dla każdego z nich posiadać specjalne znaczenie:

⁹² Por. J. Huby, *Évangile selon Saint Marc*, Paris¹⁴1929, s. 14.

⁹³ Por. J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Matthaëum*, Paris³1922, s. 194.

⁹⁴ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris⁴1929, s. 11.

⁹⁵ Nie tylko o namaszczeniu we chrzcie w Jordanie, ale także o drugim narodzeniu Chrystusa, narodzeniu do życia publicznego pisze J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, s. 100, 101.

Jezus otrzymuje Boże wezwanie, a równocześnie Bóg Go uwiarygadnia przed innymi przez zewnętrzne znaki. Dla Marka, jako chrześcijanina znającego chrzest sakramentalny, aluzja do Trójcy Świętej w chrzcie Jezusa oznacza, że w tym wydarzeniu zrodził się ten sakrament⁹⁶.

Trzema tajemnicami ziemskiego życia Jezusa zajął się w tym samym czasie J.-M. Vosté⁹⁷. Jego monografia opiera się w znacznym stopniu na argumentacji teologicznej obecnej już we wcześniejszych publikacjach J.-M. Lagrange'a; nie podejmuje jednak dyskusji z współczesnymi sobie opracowaniami i nie wnosi nic szczególnie nowego do interpretacji perykopy.

2.2.6. Monografie poświęcone perykopie

W ubiegłym wieku ukazały się dwie obszerne monografie, których wyłącznym przedmiotem stał się chrzest Jezusa. W połowie lat trzydziestych zajmował się nią egzegeta z Wiednia Johannes Kosnetter, publikując *Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien*⁹⁸. Trzydzieści kilka lat później badał ją niemiecki jezuita Fritzleo Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*⁹⁹. W tych monografiach można łatwo dostrzec dwa różne podejścia metodologiczne do tych samych tekstów. Choć ich autorami są absolwenci Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, to jednak ich zestawienie ukazuje różnice, które zaszły w biblistyce katolickiej w okresie zaledwie jednego pokolenia egzegetów. Pomimo tych różnic łączy ich podjęcie krytycznego dialogu z współczesną im egzegezą prowadzoną głównie w środowiskach protestanckich.

Monografia J. Kosnettera (*Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien*) reprezentuje biblistykę katolicką, w której dominowała polemika wobec egzegezy wyrosłej na gruncie krytyki racjonalistycznej, liberalnej, szkoły historii religii i historii form. Przytaczając tezy nowożytnej egzegezy, autor posługuje się podwójnym kontrastem: z jednej strony akcentuje ich rozbieżności, a z drugiej strony przeciwstawia im starożytne i średniowieczne interpretacje. Nie jest jednak tak, że dawne interpretacje perykop ewangelicznych o chrzcie składają się na coraz pełniejsze ich rozumienie. Nie brak i w nich sprzeczności, uproszczeń, a zwłaszcza wykorzystywania tekstów w celu uzasadnienia tez teologicznych. Godna uwagi jest krytyka J. Kosnettera postulatu rzekomego braku wstępnych założeń w nowożytnej egzegezie i jej pozornej neutralności światopoglądowej. Słusznie podkreśla, że rezultaty egzegezy naukowej zawsze zależą od wstępnych założeń. Nie można ich

⁹⁶ Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc...*, s. 12,13.

⁹⁷ *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu*, Rom 1934.

⁹⁸ Wien 1936.

⁹⁹ Frankfurt a/M 1970.

zweryfikować w ramach nauk literackich, natomiast ich przyjęcie jest konieczne w przypadku badania tekstów biblijnych z ich odniesieniem do nadprzyrodzoności. Kto neguje realność tego wymiaru w imię obiektywizmu metody, musi z góry odrzucić historyczność teofanii w scenie chrztu lub interpretować ją jako rodzaj czysto wewnętrznej wizji lub wytwór pierwszych chrześcijan w celu wykazania wyższości Jezusa nad Janem. Takie podejście zależy od przyjętego światopoglądu, którego wyboru nie można uzasadnić w ramach metody egzegetycznej¹⁰⁰.

Apologetyczny cel pracy nie przysłania jej waloru jako cennego i dobrze udokumentowanego świadectwa różnych interpretacji chrztu Jezusa od komentarzy patrystycznych aż do egzegezy pierwszych dekad XX wieku. W pierwszym rozdziale chrzest Jezusa, przedstawiony w szerszych ramach chrztu Janowego, analizowany jest w trzech artykułach: natura chrztu udzielanego przez Jana, jego pochodzenie i relacja do chrztu prozelitów. Cel i sens chrztu udzielanego przez Jana należy widzieć w świetle całej działalności Chrzciciela, która przygotowywała na przyjście „Mocniejszego”, zaś eschatologiczne rysy chrztu wynikają z tego mesjańskiego charakteru. Podkreślono wyjątkowość tożsamości Jana Chrzciciela i jego działalności, wskazując na różnice między nim a zwyczajami esseńczyków oraz między jego chrztem a chrztem prozelitów. Na jedyne w swoim rodzaju pochodzenie chrztu Jana wskazują słowa Jezusa: „Faryzeusze zaś i uczeni w Prawie udaremniłi zamiar Boży względem siebie, nie przyjmując chrztu od niego” (Łk 7,30)¹⁰¹. Polemizując z krytyczną egzegezą protestancką, której interpretacje są sprzeczne między sobą, autor uważa, że nie ma potrzeby przyjmowania alternatywy: synoptycy albo Ewangelia Jana, lecz należy uznać historyczność relacji we wszystkich czterech Ewangeliami¹⁰². Opowiada się więc za historycznością Mateuszowego dialogu między Jezusem a Janem Chrzcicielem (Mt 3,14-15) oraz za jego niesprzecznością z deklaracją Jana o nieznanym Jezusa (J 1,31.33). Uznając za historycznie wiarygodne świadectwa Ewangelii Dzieciństwa i harmonizując je z późniejszymi relacjami, twierdzi, że ukazują one wzrost wiedzy Jana o Jezusie, który osiągnął pełnię w ich spotkaniu nad Jordanem¹⁰³. Określa powód, dla którego Jezus przyjął chrzest od Jana, wskazując na odpowiedź Jezusa o konieczności czynienia całej sprawiedliwości (Mt 3,15), która polega na wypełnianiu woli Ojca. Ten ogólny cel jest precyzowany na podstawie wypowiedzi ojców Kościoła i teologów średniowiecza: Jezus nie potrzebował chrztu jako oczyszczenia, ale to chrzest potrzebował

¹⁰⁰ Autor cytuje tutaj przedstawiciela szkoły *Formgeschichte*: „[...] die Abgrenzung dessen, was historisch glaublich erscheint und was nicht, ist je nach der Weltanschauung verschieden. Deshalb kann hier letzten Endes keine Methode helfen, auch die formgeschichtliche nicht”. (E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode*, Gießen 1924, s. 130). Por. J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien*, Wien 1936, s. 75, przyp. 2.

¹⁰¹ Por. J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu...*, s. 41.

¹⁰² Tamże, s. 75.

¹⁰³ Tamże, s. 88–100.

uświęcającego wpływu Chrystusa; przyjmując chrzest od Jana, potwierdził całą jego działalność jako ustanowioną przez Boga; poddając się temu obrzędowi, chciał stać się dla nas przykładem pokory oraz zachęcić wszystkich do tego, aby wysoko cenili sakrament chrztu; Jezus uświęcił wodę, która stała się materią chrztu Duchem Świętym; moment chrztu w Jordanie był uroczystym wprowadzeniem Go w publiczną działalność mesjańską, tak jak narodzenie było początkiem Jego ziemskiego życia¹⁰⁴, a przez zmartwychwstanie wszedł do pełnego chwały życia; przyjmując pierwszy chrzest wodą, myślał o drugim chrzcie cierpienia, aby między tymi dwoma chrztami w ten sposób zawrzeć swoją mesjańską działalność – na ten cel chrztu Jezusa wskazuje Pawłowe przedstawienie chrztu chrześcijańskiego jako symbolicznego umierania (Rz 6,3). Znaczenie chrztu Jezusa odpowiada całemu charakterowi i przedstawieniu Jego zbawczej działalności na ziemi¹⁰⁵. Reszta drugiego rozdziału pracy jest poświęcona szczegółowej analizie teofanii: otwarcia nieba, zstąpienia Ducha Świętego oraz głosu Ojca. Poszczególne elementy są porównywane między Ewangeliami, interpretowane w relacji do innych tekstów Nowego i Starego Testamentu. Brak jednak dokładnego określenia funkcji, jaką spełniają one w opowiadaniu, w jego najbliższym kontekście oraz w całej Ewangeli. Ich egzegeza ma profil apologetyczny wobec negacji historyczności nadprzyrodzonych treści przez krytykę racjonalistyczną i liberalną. W tym sensie jest również rozważane zagadnienie świadomości mesjańskiej Jezusa oraz są określani adresaci wizji¹⁰⁶. Ostatni, trzeci rozdział skupia się na analizie paraleli między chrztem ukazany w Ewangeliach a obmyciami rytualnymi w innych religiach¹⁰⁷. Tendencje harmonizujące egzegezy J. Kosnettera nie pozwalają bliżej zdefiniować specyficznego znaczenia teologicznego każdego z czterech opowiadań o chrzcie Jezusa.

Na monografię F. Lentzen-Deisa (*Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*) wskazali egzegeci protestanccy jako pozytywny znak przemian, które w drugiej połowie XX wieku dokonały się w egzegezie katolickiej¹⁰⁸. W pierwszym rozdziale obszernie przedstawił

¹⁰⁴ W odniesieniu do wylania Ducha na Jezusa na ten paralelizm dwóch początków wskazuje H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, London 1909, s. 46: „The Baptism marked a new beginning in the life of our Lord. As His Conception was the beginning of His human existence, so was the Baptism of His ministry. The Messiah was about to enter on His official life, and at this new ἀρχή, this inception of His Messianic work, He must receive a new outpouring of the Spirit. As He had been conceived by the Spirit, so He must now be anointed by the Spirit for His supreme office as the Prophet, the Priest, the King of the Israel of God”.

¹⁰⁵ Por. J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu...*, s. 110–116.

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 117–218.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 238–292.

¹⁰⁸ Pisze o nich W. Grundmann w recenzji książki F. Lentzen-Deisa: „Die vorliegende Studie gehört in eine Reihe von Untersuchungen einzelner Perikopen und Perikopenzusammenhänge, wie sie in den neuesten katholischen Bibelforschungen häufiger vollzogen werden. Sie zeigt mit ihnen die Differenziertheit auf, die neutestamentliche Wissenschaft in ihren Untersuchungen gewonnen hat”.

on rozwój badań nad perykopą. Pytania o rozwój tradycji przed Ewangeliami, o ich *Sitz im Leben*, o relację wydarzeń paschalnych i o obecność przedpaschalnych elementów w opowiadaniu zależą od zdeterminowania gatunku relacji. Największe rozbieżności dotyczą zwłaszcza fragmentu obejmującego wydarzenie po chrzcie Jezusa. Egzegeci go określali różnie: teofania, epifania, wizja, historia powołania, różnie rozumiane formy mitu, legendy odnośnie do kultu, legendy o osobie, o „wierze”. Z powodu tej niejednoznaczności autor wyznacza jako cel zdeterminowanie pochodzenia zarówno pojedynczych motywów w tekście, jak i jego gatunku literackiego. Takie zakreślenie przedmiotu analizy wyłącza z kręgu zainteresowań autora kwestię historyczności chrztu Jezusa; pomija on też szczegółowe badanie historii redakcji mającej na celu rekonstrukcję założeń redakcyjnych poszczególnych Ewangelistów ani nie zamierza odtworzyć najbardziej pierwotnej postaci tekstu. W drugim rozdziale autor rozpoczyna od studium literackiego tekstów synoptycznych. Na podstawie analizy stylistyczno-lingwistycznej rozróżnia między *Taufnotiz*, czyli opisem samego chrztu Jezusa, a *Szene*, czyli jego interpretacją w następującym po nim widzeniu. Elementem łączącym jest wzmianka o wyjściu z wody obecna w narracjach Mateusza i Marka. Chociaż na etapie redakcji obydwie części powiązane w jedną narrację, to jednak w rozwoju tradycji można dostrzec tendencję usuwania na drugi plan informacji o chrzcie przy równoczesnym uwydatnianiu drugiej części przekazu – sceny widzenia. Celem badawczym jest bliższe określenie, na czym polega ta jedność literacka, a mianowicie zauważa, że scena objawienia wyjaśnia nie tyle znaczenie samego chrztu, ile rolę przyjmującego ten chrzest¹⁰⁹. W trzecim rozdziale jest badane tło historyczne i teologiczne pierwszej części synoptycznych relacji (*Taufnotiz*). Chociaż jego forma zewnętrzna przywołuje obmycia rytualne, znane z tekstów qumrańskich i chrzest prozelitów, to jednak chrzest Janowy posiada dwie cechy, które wyraźnie go różnią od tych dwóch rodzajów działalności: był przyjmowany tylko raz i miał charakter inicjacji, natomiast obmycia w Qumran były wielokrotnie powtarzane; jego adresatami nie byli poganie, jak to miało miejsce w przypadku chrztu prozelitów, lecz był on skierowany wyłącznie do ludu Izraela¹¹⁰. W czwartym rozdziale jest analizowane tło literackie i tematyczne, związane z drugą częścią opowiadań o chrzcie Jezusa, czyli *Szene*¹¹¹. Składają się na nią cztery elementy: otwarcie nieba, dar Ducha, postać gołębiczy, głos z nieba. Rozważając dotychczasowe i znane próby określenia zależności synoptycznych motywów od tradycji biblijnych, judaistycznych i pogańskich, autor wykazuje ich niewystarczalność i nieprzystawalność do tekstów synoptycznych. Nawet jeśli niektóre elementy mogłyby wprost pochodzić z ba-

(Tenże, ThLZ 98 [1973] kol. 523).

¹⁰⁹ Zob. zwłaszcza F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu...*, s. 57.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 64–72.

¹¹¹ Por. tamże, s. 97–193.

danych źródeł, występowałyby w nich niezależnie i bez związku z pozostałymi elementami. W świetle tych niewystarczających rozwiązań piąty rozdział stanowi najbardziej oryginalną część pracy¹¹². Autor koncentruje się na definicji gatunku literackiego *Szene*, zwracając się ku analizie targumów palestyńskich (odnoszących się do Rdz 22,10 i 28,12). Ich analiza pozwala określić ich gatunek literacki jako „widzenie wyjaśniające” (*Deute-Vision*)¹¹³. Składa się ono zawsze z następujących elementów: opisu sytuacji związanej ze znaczeniem osoby (Mk 1,9), wprowadzenia do aktu widzenia/wizji (Mk 1,10a), treści wizji (Mk 1,10bc), wprowadzenia do aktu słyszenia/audycji (Mk 1,11a), treści audycji (Mk 1,11b), komentarza uzasadniającego (Mk 1,11c). W ostatnim rozdziale autor wykazuje, że obecność tych elementów w perykopach synoptycznych wskazuje na to, że „wizja wyjaśniająca” jako gatunek literacki stanowi podstawę dla ewangelicznej *Szene* chrztu Jezusa. Jej pierwotnym *Sitz im Leben* jest wspólnota, która jeszcze nie była oddzielona od świątyni w Jerozolimie ani od jej kultu, ani od tradycji zachowywania Prawa. W tym kontekście celem perykopy jest nie tylko przedstawienie chrztu Jezusa, ale przede wszystkim pouczenie wiary (*Glaubensunterweisung*) odnośnie do przedstawiania Jezusa, „Syna Bożego”, który został posłany do Izraela¹¹⁴. Treść proklamacji ma nie tyle ontologiczne, ile funkcjonalne znaczenie Jego misji skierowanej do ludu. Chociaż sam chrzest posiada podstawy historyczne, takiego charakteru nie musi mieć widzenie wyjaśniające. W synoptycznych relacjach chrzest Jezusa w Jordanie jest nierozdzielnie związany z widzeniem wyjaśniającym, ukazującym chrzest jako początek zbawczej interwencji Boga w swoim umiłowanym Synu, który jako obdarzony Duchem Świętym jest wysłany do Izraela.

Rozprawa F. Lentzen-Deisa to najobszerniejsza monografia poświęcona tematowi chrztu Jezusa. Należy także do najlepiej udokumentowanych zarówno w warstwie analitycznej źródeł starożytnych, jak i na płaszczyźnie krytycznego dialogu i korzystania z dostępnych autorowi badań historycznych i literackich. Monografia ta ma jednak dwa poważne braki. Pierwszy dotyczy realizacji zadania wyznaczonego na samym wstępie, a drugi – samego wyboru ograniczenia tematu:

1. Obecność kilku paralelnych elementów w dwóch tekstach targumów palestyńskich (Rdz 22,10; 28,12) nie wystarcza do definicji gatunku literackiego tekstów synoptycznych, nawet jeśli zawierają one podobne elementy. Najpierw bowiem należy wykazać, że to wskazane *Sitz im Leben* tekstów aramejskich kształtowało tradycję synoptyczną w całej jej rozciągłości, a znaczenie elementów w niej obecnych od początku zależało od sensu przypisanego im w porównywanych tekstach targumicznych.

¹¹² Por. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu...*, s. 195–248.

¹¹³ R. Penna tłumaczy jako *visione interpretativa* (tenże, [recenzja:] F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu...*, RiBilt 20 (1972) s. 310).

¹¹⁴ Por. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu...*, s. 276, 277.

2. Proporcjonalnie niewiele miejsca poświęcono filologicznej analizie tekstów synoptycznych. Analizę tę przeprowadzono horyzontalnie, to znaczy kolejne frazy zbadano paralelnie w trzech Ewangeliach synoptycznych. Oznacza to, że opowiadanie jako całość, jego struktura, dynamika narracyjna, jego umieszczenie oraz relacje w bliższym i dalszym kontekście literackim, czyli specyfika danej narracji ewangelicznej nie stanowi odrębnego przedmiotu analizy. Problematyka ta nie jest rozważana w żadnym innym miejscu rozprawy. Oznacza to, że tytuł monografii – *Chrzest Jezusa według synoptyków* – można rozumieć tylko w sensie zawężonym przez jej podtytuł: *badania literacko-krytyczne i historyczno-gatunkowe*, a konkretne znaczenie, przypisane przez Ewangelistów wydarzeniu ze wszystkimi jego elementami i w określonym kształcie narracji, znalazło się poza kręgiem zainteresowania autora monografii. Takie wykluczenie wpłynęło także na brak precyzji w szczegółowych twierdzeniach¹¹⁵.

2.2.7. Historia redakcji

W drugiej połowie XX wieku doceniono rolę Ewangelistów jako autorów Ewangelii, którzy przez klasycznych morfokrytyków byli uważani za zbieraczy i kompilatorów przekazywanych przez tradycję form literackich¹¹⁶. Różne elementy w opowiadaniu o chrzcie Jezusa próbowano przypisać redakcji Ewangelistów, którzy dostosowywali przekaz do sytuacji i potrzeb wspólnot-adresatów Ewangelii i wyrażali w nim własną teologię.

Większość analiz opartych na metodzie historii redakcji wychodzi z założenia, że źródłem dla Mateusza i Łukasza był opis Marka. W krytyce redakcji bardzo problematyczne jest wskazanie interwencji Marka w materiale pochodzącym

¹¹⁵ Pominięcie najbliższego kontekstu powoduje zawsze tego rodzaju nieścisłości, których przykłady W. Grundmann wymienia w recenzji książki. Por. tenże, ThLZ, 98 (1973) kol. 525, 526: „Ihr Mangel zeigt sich an der Isolierung der Perikope aus ihrem engeren und weiteren Kontext. Für Markus ist der Zusammenhang zwischen 1,7 und 1,8 zu beachten. Auf die Ansage des kommenden Geisttäufers ist die Täufferdarstellung bei Markus zugespitzt. Für Markus trifft also nicht zu, die Taufe Jesu nicht geschildert sei «als die vom Täufer angekündigte Taufe des Stärkeren ‘in Geist und Feuer’» (132). Die Feuertaufe wird bei Markus überhaupt nicht erwähnt; für ihn ist Jesu Taufe die Geiststaufe des Geisttäufers, der Stärkere gegenüber dem Wassertäufer ist. Der Zusammenhang zwischen Taufe und Versuchung vor allem bei Markus (1,10.12, beide Male das Absolute der Geist) und auch in Q (...wenn du Gottes Sohn bist... Mt 4,3.6 par Luk 4,3.9) läßt es fraglich erscheinen, ob die Taufszene tatsächlich ohne Abschluß bleibt, was für die Gattung der Deute-Vision charakteristisch sei (53). In der Versuchung wird durch den Kontext die Antwort auf die Taufe und damit ihr Abschluß gegeben”.

¹¹⁶ Przedstawiając teorię sekretu mesjańskiego, W. Wrede uwydatnił rolę Marka jako autora stosującego odpowiednie zabiegi na materiale z tradycji, które miały wyjaśnić, dlaczego wczesna tradycja o ziemskim życiu Jezusa nie ma rysów mesjańskich. Czołowi przedstawiciele *Formgeschichte*, ukształtowani przez szkołę historii religii, nie docenili doniosłości koncepcji *Messiasgeheimnis*, która przypisywała Ewangelistom odpowiedzialność za obecność określonych motywów w całej księdze oraz związane z tą obecnością koncepcje teologiczne.

z tradycji¹¹⁷. W jego perykopie o chrzcie można wskazać zaledwie dwa przykłady charakterystyczne dla słownictwa tej Ewangelii: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (Mk 1,9), εὐθύς (Mk 1,10); także w następnej scenie (Mk 1,12). Znacznie więcej można powiedzieć o zmianach redakcyjnych w dwóch pozostałych Ewangeliach synoptycznych. W rozwoju tradycji synoptycznej łatwo zauważyć tendencję usuwania na drugi plan informacji o chrzcie przy równoczesnym uwydatnianiu drugiej części przekazu – sceny widzenia. Trudno jednak zdecydować, czy należy te zmiany przypisać redaktorom tych Ewangelii, czy wynikają one z tendencji obecnej w tradycji, z której korzystali równolegle Mateusz i Łukasz. Wśród posługujących się metodą krytyki redakcji dominuje przekonanie, że Marek i Łukasz nie przypisują Janowi żadnego teologicznego znaczenia w perykopie o chrzcie Jezusa, a tylko dialog między protagonistami sceny nad Jordanem (Mt 3,14-15), który występuje w Ewangelii Mateusza, zawiera pochodzącą od Ewangelisty chrystologiczną interpretację roli Chrzciciela w opowiedzianym wydarzeniu¹¹⁸. Jednak nawet w tym przypadku nie można w sposób pewny rozstrzygnąć, czy redaktor korzystał tu z jakiegoś źródła, czy obecność dialogu jest efektem jego własnej redakcji¹¹⁹. Jeszcze w mniejszym stopniu są uzasadnione twierdzenia o pochodzeniu od wspólnoty elementów nadprzyrodzonych w narracji, takich jak: otwarcie niebios, zstąpienie Ducha Świętego i pojawienie się głosu z niebios. Chociaż należy przyjąć wpływ teologicznych założeń redaktorów na kształtowanie się ostatecznej formy tekstu, to jednak wymienione elementy teofanii wcale nie mają wymowy apologetycznej, ukazującej wyższość Jezusa nad Janem. Nie ma w niej porównania między dwoma protagonistami; podmiotem wizji zstępującego Ducha oraz adresatem głosu z niebios jest wyłącznie Jezus (przynajmniej w dwóch przekazach synoptycznych)¹²⁰.

Przedstawienia teologii chrztu Jezusa w poszczególnych Ewangeliach podejmuje się H. Schlier w kilkustronicowym opracowaniu *Die Verkündigung der Taufe Jesu nach den Evangelien*¹²¹. Egzegeta ten koncentruje się na interwencjach redakcyjnych poszczególnych Ewangelistów. W Ewangelii Marka wydarzenie

¹¹⁷ Na temat metody i związanej z nią trudności rozróżniania między materiałem z tradycji a redakcją Marka zob. R. H. Stein, *The Proper Methodology for Ascertainning a Markan Redaction History*, [w:] *The Composition of Mark of Mark's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, ed. D. E. Orton, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 34–51.

¹¹⁸ Por. A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate ...*, s. 97, przyp. 1.

¹¹⁹ Por. J. Czerski, *Opowiadania biograficzne...*, s. 117.

¹²⁰ Por. A. H. I. Lee, *From Messiah to Preexistent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms*, Tübingen 2005, s. 168. Na charakter apologetyczny opisu działalności Jana i relacji o chrzcie Jezusa wskazuje J. Kozyra, *Geneza Ewangelii*, Katowice 2004, s. 115.

¹²¹ Opublikowany w zbiorze artykułów tego egzegety: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 212–218.

chrztu Jezusa jest epifanią tajemnicy Syna Bożego w momencie Jego wejścia na drogę do objawienia, prowadzącą przez Jego śmierć. W Ewangelii Mateusza Król mesjański i Sługa Boga, którego takim ogłasza Boży głos, występuje za grzeszników jako Sprawiedliwy w pierwszym chrzcie, wskazującym na Jego drugi chrzest, jakim jest krzyż. Łukasz przedstawia Jezusa jako Sługę Pańskiego, który poddając się chrztowi, jest solidarny z grzesznikami nawracającymi się przez przyjęcie chrztu od Jana. Trzecia Ewangelia jednak nie rozwija Mateuszowej koncepcji solidarności z grzesznikami, ale przez wzmiankę modlitwy i związek z przemienieniem zbliża się do koncepcji czwartej Ewangelii, w której Jan daje świadectwo o epifanii chwały Zmartwychwstałego. Wzmianka o pozostaniu Ducha Świętego na Jezusie odpowiada pneumatologii tej Ewangelii: Paraklet dla uczniów jest Duchem Jezusa.

Stosując *Redaktionsgeschichte* badają obraz Jezusa w Ewangeliach, szukając ukrytych znaczeń pod warstwą ostatecznej redakcji. Takie podejście sprawia, że nie doceniają dostatecznie tego, co najbardziej oczywiste w interpretacji każdego obrazu. Jego głębi nie można dostrzec przez odrywanie zewnętrznych warstw, ich ścieranie czy rozwarstwianie. Jego wielowymiarowość związana jest z bogactwem tożsamości Jezusa, którą można odkrywać przez uważne badanie ostatecznej postaci tekstu, całej jego kompozycji, z uwzględnieniem najmniejszych jego szczegółów. Odkrywanie głębi przez zatrzymanie się na ostatecznej postaci tekstu nie jest lekturą powierzchowną.

2.2.8. Próby syntezy

Wiele obszernych opracowań poświęcono szerszym zagadnieniom – takim jak chrzest w Nowym Testamencie czy osoba i dzieło Jana Chrzciciela – obejmującym również problematykę chrztu Jezusa w Jordanie. Odzwierciedlają się w nich rezultaty osiągnięte w analitycznych studiach i komentarzach do perykop ewangelicznych, ale wnioski są ujmowane bardziej całościowo i syntetycznie.

W klasycznej monografii poświęconej tematowi chrztu w Nowym Testamencie, G. R. Beasley-Murray uważa, że Jezus przyszedł do Jana razem z innymi odpowiadającymi na wezwanie Chrzciciela do nawrócenia, aby rozpocząć wypełnianie mesjańskiego zadania, tak jak On sam to zinterpretował na podstawie tekstów Starego Testamentu. Występuje jednocześnie przeciwko interpretacji narracji o chrzcie Jezusa jako faktycznego momentu objawienia Mu godności Mesjasza. Jezus nie poszedł do Jana z tymi samymi motywacjami, co wszyscy inni Żydzi, aby otrzymać odpuszczenie dla swoich grzechów. Podstawą Jego przekonania o roli Mesjasza była Jego świadomość jedynej w swoim rodzaju relacji synowskiej do Boga. Początkiem tej świadomości nie był ani chrzest w Jordanie, ani deklaracja głosu z niebios. Ewangelie nie mają śladu rozwoju świadomości mesjańskiej w Jego nauczaniu czy jakiegokolwiek zmiany Jego zapatrywań na ten

temat. Wyjątkowa relacja do Boga i jej świadomość u Jezusa istnieją już przed Jego chrztem w Jordanie¹²².

3. PRZEDMIOT I METODA WOBEC STANU BADAŃ

Rozwój badań nad chrztem Jezusa od komentarzy patrystycznych i średnio-wiecznych, poprzez kolejne okresy poszukiwań nad historycznym Jezusem oraz krytykę formy i tradycji, aż do krytyki redakcji pokazuje, że interpretacja świadectw o chrzcie Jezusa może być wielowymiarowa, naznaczona rozbieżnościami, a nawet sprzecznościami. Wiele z nich można byłoby uniknąć, rozpoczynając analizę tekstów z odpowiedniej perspektywy, którą nakłada związek między wymiarem historycznym a literackim badanych tekstów.

3.1. Prymat analizy synchronicznej

Kształt perykop o chrzcie Jezusa oraz geneza innych świadectw o Jego życiu i nauce są związane z powstawaniem samych Ewangelii. Świadectwa te kształtowały się w trzech okresach: Jego publicznej działalności aż do męki, śmierci i zmartwychwstania; popaschalnej działalności Jego uczniów, która wynikała z ich osobistych uwarunkowań oraz była dostosowywana do mentalności ich słuchaczy i środowisk; redakcji Ewangelii, która polegała zarówno na wyborze i ułożeniu materiału, który redaktor otrzymał z tradycji, jak i na syntezie całości razem z jego własnymi zmianami, opuszczeniami i uzupełnieniami.

W tym miejscu trzeba wskazać na istotne ograniczenia podejścia diachronicznego, a zwłaszcza krytyki redakcji:

1. W rozważaniu zagadnienia literackiej jedności tekstu decydującymi kryteriami powinny być rezultaty analizy filologicznej tekstu. Zauważone powtórzenia i przestawienia, hipotetyczne napięcia, niespójności, a nawet rzekome sprzeczności nie muszą świadczyć o obecności wielu źródeł czy wkładzie licznych redaktorów. Wiele tych zjawisk można wyjaśnić z perspektywy jednego autora i jednego adresata, ponieważ:

- stanowią zamierzoną formę literacką wypowiedzi, której funkcja może i powinna być wyjaśniona – w intencji autora złożony charakter tekstu ma znaczenie dla rozumienia treści wyrażonej przez powtórzenia, napięcia, w nieoczekiwanym kształcie i kolejności;
- należy je przypisać autorowi, który w przedstawianiu materiału nie musiał kierować się dziś powszechnie uznawanymi zasadami „logicznej” narracji i argumentacji;

¹²² Por. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament...*, s. 55, 56.

– redaktor mógł zapisać materiał z tradycji we własnym stylu albo nie zmieniał w niej niczego, co od niej przejmował, ponieważ własne koncepcje teologiczne, czyli teologię redakcji, identyfikował z teologią tradycji¹²³.

2. Rezultaty egzegezy determinuje wiązanie jej z tezami filozoficznymi ukształtowanymi pod wpływem pozytywizmu i racjonalizmu XIX wieku. Teza, że idee teologiczne bardziej rozwinięte muszą być późniejsze, narzuca obraz rozwoju chrystologii Nowego Testamentu według modelu skrajnego ewolucjonizmu nauk biologicznych. Podejście tego rodzaju ujawnia się zwłaszcza w analizie treści deklaracji głosu z nieba o Jezusie. Podobnie jednostronna jest koncentracja na interpretowaniu tego, co „mityczne” w relacji o chrzcie Jezusa, przy równoczesnym marginalizowaniu nie-mitycznego przyjęcia przez Jezusa chrztu od Jana i niewystarczającym rozważeniu wszystkich implikacji teologicznych opisu tego wydarzenia¹²⁴.

3. Na dwóch pierwszych etapach genezy Ewangelii nie jest możliwa szczegółowa i dokładna rekonstrukcja wcześniejszych postaci relacji o chrzcie Jezusa oraz ich najbliższego kontekstu literackiego. Jeśli pominąć tak zwane elementy drugorzędne i późniejsze, to pozostająca forma pierwotna o chrzcie Jezusa jest zbyt mało znacząca, aby mogła być przekazywana jako samodzielne opowiadanie¹²⁵. Trzeci etap też nie jest wolny od dyskusyjnych założeń i hipotetycznych tylko konkluzji¹²⁶. Nie można na przykład z całą pewnością powiedzieć, dlaczego Marek nie referuje mów Jana do jego słuchaczy (Mt 3,7-10; Łk 3,7-9) ani nie przytacza

¹²³ Warto przypominać o wzajemnym zachodzeniu na siebie zakresów znaczeniowych takich pojęć, jak: własny – oryginalny, pierwotny – złożony, historyczny – teologiczny, które w analizie diachronicznej tekstu są często przeciwstawiane sobie. Zwracano już na to uwagę w okresie pełnej dominacji *Redaktionsgeschichte*. Por. T. C. De Kruijf, *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums*, Romae 1962, s. VIII: „So sollen in der vorliegenden Arbeit die dem Matthäus eigenen christologischen Auffassungen, sofern diese in der matthäischen Anwendung «Sohn Gottes» zum Ausdruck kommen, untersucht werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Auffassungen des Matthäus von den Auffassungen der anderen Synoptiker abgehoben und diesen explizit gegenüber gestellt werden sollen. Nicht das Originelle, sondern das Eigene des Matthäus – das was ihm eigen ist, ob er es nun anderen entnommen hat oder ob er es durch eigene Besinnung gefunden hat – soll im Bezug auf die Bedeutung von «Sohn Gottes» festgestellt werden”. J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, Roma 1967, s. 89: „[...] das Markinische eines Textes nicht ipso facto auf eine «creatio» oder auf eine «unhistorische Wiedergabe» schliessen lässt. Es ist doch (noch einmal!) normal und natürlich, dass bei der Niederlegung des Traditionsgutes Markus spontan seinen eigenen Stil schreibt”. A w ostatnim czasie zob. R. H. Stein, *The Proper Methodology ...*, s. 39, 40.

¹²⁴ P. Ricoeura (tenże, *Preface to Bultmann*, [w:] *Essays on Biblical Interpretation*, ed. L. S. Mudge, Philadelphia 1980, s. 66–72) krytykę hermeneutyki mitów u R. Bultmanna przedstawia zwięźle W. G. Jeanrond, *Hermeneutika teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Kraków 1999, s. 174, 175.

¹²⁵ Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 224.

¹²⁶ Przyznaje to L. Hartman, „*Auf den Namen des Herrn*”. *Die Taufe in den neutestamentliche Schriften*, Stuttgart 1992, s. 26: „Es ist ein ungewisses Unternehmen, zu versuchen, die vormarkinische Geschichte des *Berichtes* [kursywa L. H.] zu rekonstruieren”.

jego odpowiedzi na pytania pochodzące z tłumu (Łk 3,10-14). Czy Ewangelista ich nie znał, czy raczej opuścił je w sposób zamierzony? Czy obecność dialogu (Mt 3,15-16) odpowiada koncepcji Ewangelii Mateusza, a może nie pasuje do chrystologii Ewangelii Marka¹²⁷? Czy istnieje i na czym polega relacja między materiałem źródła Q a redakcją Ewangelii Marka? Na kwestie dotyczące formowania się Ewangelii nie udzielono przekonujących odpowiedzi¹²⁸, podobnie brak pewnych rozstrzygnięć odnośnie do kształtowania się synoptycznych opowiadań o chrzcie Jezusa. Wiele jednak z tych pytań wymaga ściślejszego i pełniejszego określenia relacji między teologicznym znaczeniem opowiadań w ich ostatecznej postaci a chrystologią każdej z czterech Ewangelii.

Nie oznacza to, że egzegeza musi pozostać na poziomie hipotetycznych twierdzeń. Od genezy Ewangelii można bowiem odróżnić jej ostateczny rezultat. Na końcu tego procesu złożonego z trzech etapów znajdują się określone teksty. Redaktor zawarł w nich spójną treść, na którą składają się wszystkie elementy, zarówno te włączone bez zmian z tradycji, jak i te zmodyfikowane w kolejnych redakcjach i pochodzące od redaktora. Redaktor ten może być uważany za autora tekstów, przysługuje mu w pełni miano Ewangelisty. Każda narracja o chrzcie

¹²⁷ Przyjmując pierwszeństwo Marka, większość egzegetów tłumaczy brak tego fragmentu w następujący sposób: w Ewangelii Marka jest zachowana pierwotna forma opowiadania; przyjęcie chrztu od Jana przez Jezusa stanowiło trudność dla rozumienia relacji między nimi, dlatego już w tradycji, z której korzystał Ewangelista – takiej możliwości nie wyklucza J. Czerski, *Diachroniczna i synchroniczna analiza opowiadania o chrzcie Chrystusa (Mk 1,9-11; i par. Mt 3,13-17; Łk 3,21-22)*, STHSO 18 (1998) s. 13 – albo, co prawdopodobiejsze, dopiero sam Mateusz (por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 185, 186) włączył dialog podkreślający wyższość Jezusa nad Chrzcicielem oraz wyjaśniający sens Jego chrztu. Pojawia się jednak opinia, że tak jak Mateusz miał własne motywacje, aby włączyć dialog, tak Marek musiał mieć powody, aby go pominąć. Pisząc dla pogan oddalonych od terenu działalności Jana Chrzciela, Marek jest najmniej nim zainteresowany, dlatego przedstawia bardziej skrótowo jego działalność. Interesującym argumentem za opuszczeniem przez Ewangelistę tego dialogu jest kształt chrystologii Marka: prawdziwa godność Jezusa dla świadków Jego życia pozostaje tajemnicą aż do Jego śmierci i zmartwychwstania, a zawarte u Mateusza słowa Jana Chrzciela stałyby w sprzeczności z tą koncepcją Ewangelisty. Podobny cel ma zmiana osoby trzeciej na drugą w deklaracji głosu z nieba, ponieważ z Mateuszowej formy może wynikać, że obecni przy chrzcie poznali synostwo Boże Jezusa, a więc już przy pierwszym, publicznym wystąpieniu Jezusa. Por. A. Kowalczyk, *Krytyka literacka i egzegeza perykop o chrzcie Jezusa*, StGd 5 (1983) s. 29–32.

¹²⁸ W kompozycji Ewangelii odgrywały rolę nie tylko źródła spisane, ale także tradycja ustna; własny materiał Ewangelistów nie powinien być utożsamiany z późnymi zmianami redakcyjnymi, lecz może być wcześniejszy od pierwszych źródeł kanonicznych (Marek) lub niekanonicznych (Q); w rekonstrukcji źródła mów Jezusa należy uwzględnić następujące możliwości: równoczesne opuszczenie przez Mt i Łk fragmentów z Q lub zachowanie ich tylko u jednego synoptyka, tak jak dzieje się to z niektórymi fragmentami Mk w tych dwóch Ewangeliach, a także korzystanie z różnych wersji źródła Q, z których czerpali niezależnie Mt i Łk. Por. R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament*, New York 1991, s. 115–117. Szerzej na temat problemu synoptycznego zob. M. Rosik, *Ku radykalizmowi Ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w Ewangeliach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000, s. 42, 43; A. Paciork, *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001, s. 103–109. Jedną z nowszych krytyk klasycznych rozwiązań problemu synoptycznego w E. E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents*, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 354, 355.

w kontekście całej Ewangelii niesie spójny przekaz skierowany do odbiorcy założonego przez takiego autora. Podejścia diachroniczne i synchroniczne nie powinny być stosowane w dowolnej kolejności, lecz należy uznać prymat synchronii przed diachronią w interpretacji tekstu.

Prymat analizy synchronicznej dotyczy każdej z trzech opcji hermeneutycznych, to jest egzegezy zorientowanej na autora, na tekst i na czytelnika. Zasada ta jest ewidentna w hermeneutyce zorientowanej na tekst. Interpretacja synchroniczna powinna rozpoczynać również egzegezę, która przyjmuje pierwszą lub trzecią opcję. W egzegezie zorientowanej na autorów, ich środowisko, czyli na genezę fragmentów, analiza diachroniczna zakłada bowiem interpretację synchroniczną przynajmniej dwóch postaci tekstu na różnych etapach jego powstawania. Jeśli Łukasz korzystał z ostatecznej postaci Ewangelii Marka, to można określić znaczenie jego zmian redakcyjnych na podstawie poprawnego rozumienia znaczenia tej ostatecznej postaci. Innymi słowy, jeśli Łukasz nie zależał od tekstu Marka *in fieri*, ale od już ustalonego kształtu jego tekstu, to wówczas analiza diachroniczna trzeciej Ewangelii musi odwoływać się do rezultatów interpretacji synchronicznej Marka.

W egzegezie zorientowanej na odbiorcę chodzi zawsze o czytelników, którzy nie interpretują tekstu diachronicznie, poprzez etapy jego redakcji, ale odczytują teksty i rozumieją je zawsze synchronicznie, to znaczy w tej postaci, która jest im dana. Czytelnicy każdej z tych kategorii stają się istotną częścią komunikacji, jakby wchodzi w przekaz i pozostają z nim w dynamicznej harmonii (*lector in fabula*)¹²⁹. Nawet jeśli tekst nabiera znaczenia dzięki aktywności czytelnika, nie oznacza to, że sens znajduje się gdzieś poza tekstem. Można powiedzieć, że jest on tym, co sam tekst przekazuje czytelnikowi w akcie czytania, co staje przed nim jako *obiectum*, co ujawnia się w procesie interpretacji konkretnie określonego tekstu¹³⁰.

Pierwszym przedmiotem badania może i powinien być tekst istniejący w formie ostatecznej. Analiza filologiczna, której przedmiotem jest ustalony tekst, powinna wyprzedzać rekonstrukcje postaci przedredakcyjnych tekstu, wcześniejszych tradycji spisanych i ustnych oraz źródeł, powinna stanowić stały punkt odniesienia do interpretacji dotyczących jego późniejszej recepcji, relikty i wszelkiego oddziaływania. Chociaż przedmiotem analizy są zawsze konkretne fragmenty tekstu, to jednak cząstki te są wplecione w całość tekstu, tak jak nitki wplecione są w tkaninę (*textus*). Tworzy się w ten sposób nowa tożsamość tekstu. Ten związek

¹²⁹ M. Theobald, *Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,13-17 / Mt 9,9-13*, BZ.NF 22 (1978) s. 161–186; W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989, s. 75; H. Witczyk, *Dialog Boga z człowiekiem jako główny przedmiot egzegezy. Interpretacja antropologiczno-dialogiczna*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 20–22.

¹³⁰ Por. P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 178 – cyt. za W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna...*, s. 107, 175.

poszczególnych wyrazów i zdań sugeruje, że najlepszą procedurą jest analiza wertykalna perykop o chrzcie Jezusa. Teksty będą badane od początku do końca w danej Ewangelii, a nie będą horyzontalnie analizowane fragmenty paralelne czterech Ewangelii. Pomimo paralelizmu perykop synoptycznych różnice między nimi są tak liczne i znaczące, że wertykalna interpretacja sprzyjać będzie przejrzystości interpretacji synchronicznej na poszczególnych jej etapach¹³¹.

3.2. Etapy analizy

Pierwszym etapem analizy jest determinacja przedmiotu materialnego egzegezy. Należy określić początek i koniec perykopy, jej zawartość poświadczoną przez najlepsze manuskrypty oraz osiągnąć podstawowe rozumienie tekstu, tak aby można było przejść do następnych etapów. Następny etap to wskazanie cech specyficznych na tle paralelnych narracji oraz dynamiki narracji zarysowanej w jego segmentacji. Główny etap interpretacji to analiza lingwistyczna i semantyczna poszczególnych elementów. Całość powinna doprowadzić do konkluzji odnośnie do konkretnego znaczenia każdego elementu i ich funkcji w perykopie oraz w jej bliższym i dalszym kontekście.

3.2.1. Definicja przedmiotu

Delimitacja tekstu. Tekst jest dokładnie określany w wymiarze materialnym. Wyznaczenie granic perykopy tworzy także ramy dla określenia jej wewnętrznej organizacji (struktury).

Granice perykopy były różnie wyznaczone już w starożytności. Świadczy o tym układ tekstu w starożytnych rękopisach. Na marginesach dodawano litery, aby oznaczyć początek κεφάλαια. Były one krótsze niż wyodrębnione w średniowieczu rozdziały, ale dłuższe niż współcześnie wyróżniane perykopy. W Kodeksie Watykańskim występuje dla Mt 170 takich sekcji, dla Mk – 62, dla Łk – 152, dla J – 50; w Kodeksie Aleksandryjskim (V w.) dla Mt 68 sekcji, dla Mk – 48, dla Łk – 83, a dla J tylko 18 sekcji¹³². Pomimo *scriptio continua* i zachowywania mniej więcej stałej liczby liter w liniach rękopisu, niektóre linie liter nie są prowadzone do końca, lecz tekst rozpoczyna się od nowej linii. Przerwy tego rodzaju są wskazówką starożytnego podziału na perykopy. Jego źródłem mogło być użycie teks-

¹³¹ W analizie obszerniejszych tekstów może być bardziej odpowiednie horyzontalne podejście, to znaczy porównywanie, w każdej scenie z osobna, wszystkich czterech Ewangelii. Taka lektura niesie z sobą jednak ryzyko utraty przewodnich tematów rozwijanych konsekwentnie w każdej z Ewangelii. O problemach związanych z wyborem perspektywy horyzontalnej zamiast wertykalnej pisze R. E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave*, vol. I, New York 1994, s. 26.

¹³² Por. B. M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford²1968, s. 22, 23.

tów w liturgii. Ślady tego podziału znajdują się w starożytnych komentarzach do perykop liturgicznych. Oznaczenia κεφάλαια mogły pochodzić od „drugiej ręki”, czyli tych, którzy uzupełniali i poprawiali kodeksy, chociaż nie można wykluczyć, że ich autorami są sami kopiści.

Na rozumienie i interpretację tekstu biblijnego największy wpływ wywierają księgi liturgiczne. W liturgii rzymskokatolickiej na Święto Chrztu Pańskiego podane są następujące granice perykop: w roku czytań A podany jest fragment zgodny z konkordancją K. Alanda (Mt 3,13-17); fragment czytany w roku B obejmuje także wypowiedź Jana o nadchodzącym po nim (Mk 1,7-11); w perykopie roku C ta sama wypowiedź również jest włączona, ale pominięta jest wzmianka występująca tylko w tej Ewangelii o aresztowaniu Jana, która jest bezpośrednio umieszczona przed relacją o chrzcie Jezusa (Łk 3,15-16.21-22). Łatwo zauważyć, że nie odpowiadają one ściśle tekstom paralelnym, chociażby tym, jakie znajdują się w we wszystkich krytycznych wydaniach konkordancji do czterech Ewangelii¹³³. Podobnie różnią się między sobą podziały na perykopy w najnowszych wydaniach tekstów biblijnych. W dzieleniu tekstu na mniejsze jednostki nie ma zatem jednomyślności.

Literacka analiza perykop nie może opierać się na dawnych oznaczeniach w manuskryptach ani tym bardziej nie powinna zależeć od podziałów ustalonych w najnowszych wydaniach czy w księgach liturgicznych. Tekst narracyjny wyróżniają natomiast łatwo identyfikowane przez czytelnika zmiany czasu, miejsca, osób i akcji¹³⁴. Elementy te nie tylko oznaczają początek oraz koniec większych i mniejszych jednostek literackich, ale stanowią także o ich jedności narracyjnej, dynamice opowiadania i jego relacjach z najbliższym kontekstem. Położenie perykopy w strukturze księgi oraz jej związki z najbliższym kontekstem wyrażają intencję Ewangelistów. W analizie synoptycznych perykop o chrzcie Jezusa należy uwzględnić opis działalności Jana Chrzciciela oraz pobyt Jezusa na pustyni czy – w przypadku Ewangelii Łukasza – również przedstawienie genealogii Jezusa¹³⁵. Fakt, że elementy te są dość łatwo zauważane przez czytelnika, przemawia za prymatem tego kryterium nad innymi bardziej złożonymi procedurami.

¹³³ Por. *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, ed. K. Aland, Stuttgart⁹1976.

¹³⁴ Por. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, s. 55. Kryteria delimitacji w tekstach narracyjnych (zmiany miejsca, czasu, osób i akcji, które oznaczają początek i koniec opowiadanych scen) mają swoje odpowiedniki w mowach: zmiana adresata wypowiedzi, zmiana jej gatunku (np. przejście z przypowieści do jej wyjaśnienia lub do cytatu biblijnego, itp.), zmiana tematu, obecność stałych formuł.

¹³⁵ Por. M. Dutheil, *Le baptême de Jésus (Éléments d'interprétation)*, SBFLA 6 (1955–1956) s. 85: „S'il ne semble pas possible de parler d'homogénéité littéraire entre ces divers récits, il reste évident que leur disposition actuelle répond à une intention bien définie des auteurs synoptiques. [...] le récit du baptême de Jésus n'est pleinement intelligible qu'en suite de l'exposé sur le ministère du Baptiste et expliqué, en quelque sorte, par la mention du départ du Christ au désert et de déploiement, par Luc, de sa généalogie”.

Krytyka tekstu jest istotna nie tylko dla rekonstrukcji tekstu najbliższego oryginałowi, ale także dla odtworzenia starożytnych interpretacji najtrudniejszych teologicznie miejsc¹³⁶. Warianty tekstowe obecne w starożytnych rękopisach mogą odzwierciedlać tendencje w interpretacji trudniejszych miejsc. Zmiany w manuskryptach są wówczas sygnałem, że należy zwrócić szczególną uwagę na ich dokładne znaczenie.

Podstawowe rozumienie tekstu. Weryfikacją tego rozumienia jest umiejętność przełożenia perykopy na język ojczysty (warunek ten dotyczy także współczesnych Żydów i Greków). Wymóg ten dotyczy nie tylko tych, którzy nie znają bardzo dobrze języków biblijnych, ale także biegłych w tych językach, którzy powinni w ten sposób porównać własny przekład z innymi tłumaczeniami, a zwłaszcza z najbardziej rozpowszechnionymi i z uznawanymi za najbardziej autorytatywne. Interpretacje tekstu zależą od niedokładności występujących nawet w tłumaczeniach przygotowywanych dla komentarzy naukowych. W tym punkcie analizy należy zauważyć rozbieżności między przekładami w najważniejszych wydaniach Biblii i w najbardziej uznanych komentarzach¹³⁷.

3.2.2. Wyodrębnienie cech charakterystycznych tekstu

Porównanie synoptyczne to zestawienie perykopy z innymi podobnymi tekstami, tzw. porównanie między paralelnymi tekstami Ewangelii lub między narracjami dzieła deuteronomistycznego a kronikarskiego. Zadaniem tego porównania nie jest określenie relacji diachronicznych (który tekst od jakiego zależał), ale dostrzeżenie cech specyficznych każdego tekstu (np. czy i jakie mają znaczenie różnice między formami czasownikowymi wprowadzającymi po raz pierwszy Jezusa w opowiadanie o Jego publicznej działalności)¹³⁸.

¹³⁶ Zmiany o znaczeniu chrystologicznym w Ewangeliach, np. brak tytułu Syn Boży w Mk 1,1 jest okazją do postawienia pytania o relację między chrystologią a strukturą Ewangelii; opuszczenie wyrażenia „ani Syn” w Mk 13,32 świadczy o dążeniu do wyeliminowania interpretacji negującej w Jezusie naturę Boską (dokładnie jednego z jej atrybutów – wszechwiedza); z powodu chrystologicznego – Jezus jest zrodzony z Ojca Przedwiecznego, a nie z ojca ziemskiego – zastępowanie imionami Józef i Maryja lub opuszczanie wyrażenia rodzice, występującego w Łk 2,27.41.43.

¹³⁷ Obszernie na temat konieczności tego etapu analizy synchronicznej w W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento...*, s. 58–73.

¹³⁸ Por. J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative. An Introductory Guide*, Leiderdorp 1999, s. 198: „The purpose of this *lateral reading* [kursywa J. P. F.] and comparing is to bring the picture we have of a particular Gospel more and more into focus. It would, however, be a colossal blunder to play off one text against the other, for instance out of a desire to know «who exactly is the one actual, historical Jesus». [...] Each writer wants to be heard and judged on his own merits; each story has its own internal truth. Thus, the New Testament offers in its four Gospels a spectacular polyphony in which each voice contributes its own accents and themes”.

Struktura perykopy zależy od zmian pojedynczych elementów odgrywających rolę przy określaniu jej granic: zmiany podmiotów głównych czynności, zmiany miejsca akcji, określeń chronologicznych oraz zmiany tematów. Wyodrębnienie struktury nie jest celem samym w sobie (jak to bywa w analizie strukturalistycznej), ale pomaga dostrzec organizację perykopy, a zwłaszcza jej dynamikę narracyjną i logikę retoryczną. Tekst jest czymś więcej niż sumą składających się na niego słów, wyrażeń i zdań. Ważne jest dostrzeżenie w tym miejscu powiązania tych elementów na trzech poziomach: tematycznego (semantycznego) postępu, jedności tematycznej i włączenia w określoną wyraźną całość¹³⁹. Struktura tak pojmowana organizuje analizę szczegółową poszczególnych elementów tekstu.

3.2.3. Analiza pojedynczych elementów

Tekst jest przedmiotem analizy lingwistycznej, analizy kompozycji oraz semantycznej (znaczenie w porządku hierarchicznym tekstu). W analizie lingwistycznej należy uwzględnić specyfikę morfologii biblijnej oraz składnię, zwłaszcza kategorie charakteryzujące styl danego autora. Kategorie biblijne różnią się bowiem nie tylko od form „klasycznych”; różnice zachodzą także między tekstami biblijnymi, a nawet samymi Ewangeliami. W analizie kompozycji chodzi o precyzyjne wyróżnienie tych związków, które nie są obligatoryjne, nie wynikają z reguł gramatycznych, a które posiadają określoną funkcję w związku z hierarchicznym porządkiem semantycznym. Analiza semantyczna bada ten porządek. Ważne są dwie perspektywy: intertekstualna (znaczenie wyrazów oraz ich grup powiązanych składniowo i kompozycyjnie w różnych tekstach) oraz intratekstualna (zakres znaczeniowy tych jednostek w jednym tekście lub u jednego autora)¹⁴⁰.

Porównując z podejściem diachronicznym, w analizie synchronicznej ma miejsce przesunięcie z kontekstu historycznego do literackiego. W badaniach literackich przyjmuje się, że znaczenie i funkcja poszczególnych jednostek tekstu nie pochodzi z samych słowników i gramatyk, ale przede wszystkim z relacji do innych elementów tekstu, rozpoczynając od znajdujących się najbliżej, poprzez kolejne znajdujące się dalej, a skończywszy na możliwie najszerszym kontekście, stanowiącym spójną i linearnie rozwijającą się całość literacką i teologiczną. Takimi kręgami otaczającymi badaną jednostkę tekstu są w egzegezie biblijnej (Ewangelii): grupa wyrazów powiązana składniowo, zdanie, perykopa, sekcja, część Ewangelii, cała księga, inne Ewangelie, Nowy Testament, Stary Testament. Badanie relacji do innych tekstów – niekanoniczna literatura chrześcijańska (patrystyczna), niekanoniczna literatura żydowska (Qumran, apokryfy, rabini; literatura pogańska...) – ma funkcję

¹³⁹ W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna...*, s. 105, 106.

¹⁴⁰ Por. A. Wilkoń, *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, Kraków 2002, s. 17–22.

pomocniczą, uzupełniającą i podporządkowaną zasadzie, że teksty biblijne są również i przede wszystkim świadectwem komunikacji Boskiego Autora.

Egzegeza biblijna nie jest interpretacją abstrahującą od historii. Uwzględnia ją jednak w wymiarze rzeczywistym, a nie zredukowanym do pewnego rodzaju agnostycznego kompromisu epistemologicznego z innymi naukami literackimi i historycznymi. Przestrzeń działania jednego i tego samego Boga oraz przyjęcia przez ludzi tego działania jest bowiem właściwym kontekstem Pism Świętych Izraela i Kościoła. Obydwa Testamenty są świadectwem Bożego działania w objawieniu oraz świadectwem odpowiedzi ludzi (Izraela i Kościoła) na to Boże działanie.

3.2.4. Synteza rezultatów

Podstawowym celem egzegezy synchronicznej jest wskazanie znaczenia analizowanej perykopy zarówno w najbliższym kontekście, w którym jest ona umieszczona, jak i w księdze, w której występuje. Ostateczne konkluzje na podstawie analizy szczegółowej powinny prowadzić do określenia tego, co konkretnie badany tekst wnosi do rozumienia Biblii. Innymi słowy, jeśli nie byłoby tego tekstu, jakiej treści byłby pozbawiony czytelnik Biblii. Brak takiej determinacji, ogólnikowość wniosków, powtórzenie treści wynikających z interpretacji innych tekstów zazwyczaj oznacza, że egzegeza danego tekstu nie przybliżyła się w zauważalnym stopniu do swojego celu.

Egzegeza biblijna powinna być zawsze ukierunkowana na właściwy przedmiot egzegezy biblijnej (dialog między Bogiem a człowiekiem) oraz podporządkowana jej głównemu celowi (poznanie osoby Jezusa). Utrata tej perspektywy oznacza zazwyczaj zatrzymanie się na zagadnieniach marginalnych dla zrozumienia znaczenia tekstu biblijnego. Erudycja (filologiczna, geograficzna, historyczna, hermeneutyczna, itp.) jest koniecznym założeniem poprawnej egzegezy, ale ona sama nie może się utożsamiać z egzegezą biblijną ani być jej celem.

3.3. Podsumowanie metodologii analizy

Przedmiotem interpretacji są teksty o chrzcie Jezusa w ostatecznej postaci. Analizowane są w miejscu i kontekście, w których się znajdują. Poza przedmiotem interpretacji znajdują się kwestie, które są związane z procesem kompozycji tekstów, czy to dotyczące historyczności relacjonowanych wydarzeń i pochodzenia tradycji, czy to obejmujące zagadnienia wpływu środowisk i uwarunkowań na kolejne etapy redakcji ewangelicznych narracji. Nie chodzi o odpowiedzi na pytania: co się faktycznie wydarzyło, jak było, jakie problemy wyrażają teksty? Nie jest badana relacja między chrztem przyjętym przez Jezusa a chrztem chrześcijan.

Prowadzona egzegeza dąży do określenia znaczenia każdego elementu (pojawienia się Jezusa nad Jordanem, przyjęcia chrztu od Jana, Jego wyjścia z wody

i widzenia, oraz takich wydarzeń, jak otwarcie nieba, zstąpienie Ducha Świętego i pojawienie się głosu z nieba). Zmierza ona do odkrycia znaczenia wynikającego z ich połączenia w jednej narracji; chodzi o określenie funkcji poszczególnych elementów w kolejnych, coraz szerszych kręgach kontekstu literackiego: od najmniejszych wyodrębnionych jednostek aż po całość perykopy. Celem jest zdefiniowanie sensu, który pochodzi zarówno z najbliższego kontekstu, jak i z całej Ewangelii.

Wybór przedmiotu nie jest arbitralny, ale uzasadniają go zarówno racje natury teologicznej – znaczenie czterech relacji kanonicznych o chrzcie Jezusa dla chrystologii, jak i o charakterze literackim – funkcja w czterech Ewangeliach¹⁴¹. Analiza perykop ewangelicznych podąża za kolejnością ustaloną w kanonie: Mateusz, Marek, Łukasz i Jan¹⁴². Dotychczasowy stan badań, jak to wykazano w niniejszym wprowadzeniu, pozostawia wolną przestrzeń dla tego rodzaju studium.

¹⁴¹ We wstępie do stosunkowo krótkiego studium perykop chrzcielnych podobnie ujęto jego cel: „Lasciando da parte i molteplici problemi che pone all’esegeta questo racconto evangelico, il nostro scopo è di porre in evidenza la prospettiva propria ad ogni evangelista in questo racconto, cioè qual’è l’ottica particolare teologica d’ognuno di essi”. Por. P. Zarrella, *Il battesimo di Gesù nei sinottici (Mc. 1,9-14[sic!]; Mt. 3,13-17; Lc. 3,21-22)*, ScC 97,1 (1969) s. 4.

¹⁴² Inna kolejność – Marek, Łukasz, Mateusz i Jan – wyznacza analizę perykop w zwiężłym studium porównawczym teologii chrztu Jezusa według czterech Ewangelii w C. Scordato, *Il battesimo nel Nuovo Testamento...*, s. 225–246.

Rozdział 1.

CHRZEST JEZUSA W EWANGELII MATEUSZA (3,13-17)

O prymacie Mateusza wśród czterech Ewangelii świadczą liczne cytaty i aluzje u teologów w pierwszych wiekach¹, miejsce w najstarszych wykazach ksiąg Nowego Testamentu² i kodeksach biblijnych, zainteresowanie komentatorów³ oraz liczba jej perykop w liturgii, znacznie większa niż fragmentów pochodzących z innych Ewangelii. Interpretacja jej tekstów często zastępowała komentarze do tekstów paralelnych. Jej wpływ wyrażał się również w tym, że na ich specyficzne treści w innych Ewangeliach nakładano znaczenie wyprowadzane z pierwszej Ewangelii. Z chwilą gdy większość egzegetów uznała pierwszeństwo ostatecznej redakcji Marka przed definitywną kompozycją Mateusza, relacja w pewnym sensie się odwróciła, co szczególnie ilustruje przykład opowiadania o chrzcie Jezusa w Jordanie. Na tekście Marka koncentruje się większość opracowań poświęconych temu opowiadaniu, zwłaszcza tych, w których jest stosowana metoda historyczno-kry-

¹ Na temat historii oddziaływania tej Ewangelii w II wieku zob. É. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Mathieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Leuven 1986 (réimpression anastatique); W.-D. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, Tübingen 1987.

² Pierwszy, jeszcze niekompletny wykaz pism Nowego Testamentu znajduje się w rękopisie tzw. Fragmentu Muratoriego. Zachowana część tekstu, którego powstanie datuje się na drugą połowę II wieku, rozpoczyna się od wzmianki „trzeciej księgi Ewangelii”, przypisanej Łukaszowi, „lekarzowi i towarzyszowi Pawła”. Czwarta księga Ewangelii pochodzi według tego świadectwa od Jana, „jednego z uczniów”. Następnie wymienione są Dzieje Apostolskie, listy Pawła i pozostałe pisma Nowego Testamentu, wyraźnie odróżnione od innych tekstów. Nie wymienia on Listu do Hebrajczyków, Listu Jakuba, Listów Piotra i prawdopodobnie Trzeciego Listu Jana. Z zachowanego początku wynika, że listę otwierały Ewangelie Mateusza i Marka. Orygenes (185–254 r.) twierdzi, że pierwszą Ewangelię napisał Mateusz – za Euzebiusza, *Historią Kościoła*, 6.25.3–6, [w:] Euzebjusz z Cezarei, *Historia kościelna. O Męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 280, 281 (POK 3) – następnie Marek, Łukasz, a „ostatni ze wszystkich” Jan. Świadectwa pochodzące z IV wieku wykazują pełną zgodność w porządkowaniu Ewangelii, które są umieszczane na początku spisów ksiąg Nowego Testamentu. Listę Synodu w Laodycei (363 r.), w którym brakuje tylko Apokalipsy Jana, otwierają cztery Ewangelie w porządku: Mateusz, Marek, Łukasz i Jan. W tej samej kolejności wyliczone są Ewangelie w Liście Atanazego (367 r.), który wymienia po raz pierwszy wszystkie księgi Nowego Testamentu.

³ Dowodem na to jest nie tylko liczba dzieł poświęconych Mateuszowi, ale większa liczba zmian wprowadzanych przez kopistów pod wpływem komentarzy w tekstach Mateusza niż w paralelach Marka. Typową ilustracją wzajemnego wpływu teologii i Ewangelii, większego dla Mateusza niż Marka jest to, że greccy kopiści opuszczali bardzo często οὐδὲ ὁ υἱὸς w 24,36 (greckie: ϩ⁴⁵ A C N P Q; starołaciński k), natomiast rzadziej w Mk 13,32 (mają dłuższą lekcję greckie rękopisy: A C).

tyczna, a jej ostatnim etapem analizy jest krytyka redakcji. Tego rodzaju egzegeza nie obejmuje tekstu Mateusza jako definitywnej całości. Wychodzi bowiem od wyróżnienia zmian redakcyjnych i na nich się koncentruje, zmierzając do określenia okoliczności ich powstawania (*Sitz im Leben* redaktora i historycznych adresatów) oraz dążąc do odkrycia założeń i celów redakcyjnych. Przy takim podejściu do tekstu Mateusza, przedmiotem interpretacji jest raczej to, co znajduje się „na zewnątrz niego”, niż to, co „wewnątrz niego”. Na materiale, który redaktor od Marka przejął bez zmian albo tylko nieznacznie zmodyfikował, nie skupia się zainteresowanie egzegezy, która przypisuje mu znaczenie pochodzące z drugiej Ewangelii⁴.

1.1. GRANICE PERYKOPY

W świadectwach pierwszych wieków granice perykopy są zgodnie wyznaczone. Na szerszym tle narracji jej kontury rysują się wyraźniej niż granice paralelnej perykopy Marka w jej kontekście. Stąd przy interpretacji tekstu Mateusza nieraz się zdarza, że nie uwzględnia się dostatecznie roli wzajemnych powiązań z najbliższymi perykopami i jego miejsca w strukturze Ewangelii, interpretując ją w oderwaniu od bliskiego kontekstu, który jest dany i pewny, a przypisując, zamiast niego, większe znaczenie środowisku historycznemu, które tylko hipotetycznie może być zrekonstruowane.

1.1.1. Tradycyjne wyróżnienie

W najstarszych kodeksach podział na mniejsze jednostki wyznaczają przerwy między wyrazami. Podziały pojawiają się także w obrębie perykop. W Kodeksie Synajskim (Ⲙ) przerwy wskazują na podział perykopy na trzy mniejsze jednostki: wprowadzenie ze sprzeciwem Jana (3,13-14), odpowiedź Jezusa (3,15) oraz wydarzenie po przyjęciu przez Niego chrztu od Jana (3,16-17)⁵. W Kodeksie Watykańskim (B) wyraźna przerwa występuje między ΠΥΡΙΑΣΒΕΤΩ a ΤΟΤΕΠΑΡΑΓΕΙΝΕΤΑΙ. Można dostrzec również przerwę między frazą ΤΟΤΕΑΦΙHCINAYTON a formą ΒΑΠΤΙCΘΕΙC. W ten sposób wyróżniono dwie równe części: pojawienie się Jezusa i Jego dialog z Janem (3,13-15) oraz wydarze-

⁴ W Ewangelii Marka brak dialogu między Janem a Jezusem, a słowa głosu z nieba są przytoczone w trzeciej osobie liczby pojedynczej, dlatego większa część krytyki redakcji jest poświęcona tym dwóm zmienionym fragmentom perykopy z niekorzyścią dla interpretacji jej reszty. Por. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1954, s. 27: „Die Eigentümlichkeit des Berichtes bei Mk. liegt in den Versen 14.15”. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973, s. 27: „V.13 und 16f entsprechen dem Markusbericht [...]” – wersety 13.16.17 komentuje razem w zaledwie dziesięciu liniach.

⁵ Por. *Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*, vol. IV: *Novum Testamentum cum Barnaba et Pastore*, ed. C. von Tischendorf, St. Petersburg 1862, ad loc.

nia następujące po przyjęciu chrztu (3,16-17). Ostatnia linia, która zawiera tylko frazę ΕΝΩΕΥΔΟΚΗCΑ, składa się z jedenastu, a nie z piętnastu czy szesnastu liter, występujących regularnie w liniach tego kodeksu. Tekst narracji kuszenia rozpoczyna się od nowej linii⁶. W Kodeksie Aleksandryjskim (A) zachowany tekst Ewangelii Mateusza rozpoczyna się dopiero od 25,6. W Kodeksie Ephraemi Syri Rescriptus (C) podziały między perykopami zaznaczają zakończenia w niepełnych liniach, które regularnie liczą około 40 liter. Z tej dyspozycji wynikają granice perykopy (od 3,13 do 3,17). Zauważyć można jej podział na dwie części (3,13-15 i 3,16-17)⁷. W Kodeksie Bezy (D) zachowała się grecka kolumna tylko drugiej części, z której wynika, że perykopa chrztu jest odróżniona od opowiadania o kuszeniu Jezusa. Układ w pierwszej części można wywieść z kolumny łacińskiej. Fraza „tunc dimisit eum” znajduje się w jednej linii z „et baptizatus est ihs”⁸. Oznacza to, że w tekście greckim pierwsza część kończyła się linią zawierającą zwrot: πληρωσαι πασαν δικαιοσύνην, a druga część prawdopodobnie rozpoczynała się od przysłówka: τότε ἀφίησιν αὐτόν καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς, który w Ewangelii Mateusza ma nie tylko znaczenie czasowe „wówczas”, ale oznacza moment zwrotny, wskazuje na działanie decydujące dla dalszego rozwoju narracji (2,7.16; 4,10.11; 8,26; 9,6.29; 12,13.44, etc.).

Wszystkie nowożytnie wydania Biblii są zgodne w delimitacji perykopy. Niektóre z nich, podobnie jak Kodeks Bezy, dzielą ją na dwie części po słowach Jezusa o konieczności wypełniania wszelkiej sprawiedliwości⁹.

1.1.2. Ramy narracyjne opowiadania

Zarówno starożytne rękopisy, jak i nowożytnie wydania wyraźnie oddzielają relację o chrzcie Jezusa od opisu działalności Jana Chrzciciela i od perykopy o kuszeniu na pustyni. W Ewangelii Mateusza narracja nie jest tak ożywiona, jak dzieje się to w pierwszych perykopach Marka, które szybko przechodzą z jednej sceny do drugiej, wzmiankują odległe od siebie miejsca, wprowadzają nowych protagonistów, przedstawiają różne działania, a wszystko to dzieje się w relatywnie

⁶ Por. *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum*, In Civitate Vaticana 1968, s. 3.

⁷ Por. *Codex Ephraemi Syri Rescriptus sive Fragmenta Utriusque Testamenti e Codice Graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum saeculi eruit atque eididit Constantinus Tischendorf*, Lipsiae 1845, ad loc.

⁸ Por. *Bezae Codex Cantabrigiensis. Being an Exact Copy, in Ordinary Type, of the Celebrated Uncial Graeco-Latin Manuscript of the Four Gospels and Acts of the Apostles Written Early in the Sixth Century, and Presented to the University of Cambridge by Theodore Beza, A.D. 1581. Edited with Critical Introduction, Annotations, and Facsimiles*, ed. F. H. Scrivener, Cambridge–Deighton–London 1864, s. 6, 7.

⁹ *La Bible Ancien et Nouveau Testament. Traduit de l'hébreu et du grec en français courant*, Paris 1982; *La Bible*, Paris–Montréal 2001.

krótkim tekście¹⁰. Narracja Mateusza jest bardziej rozciągnięta i jakby statyczna, przejście z jednej sceny (chrzest Jezusa) do następnej (Jego pobyt na pustyni) jest zaznaczone wyraźną zmianą miejsca i akcji. W tej Ewangelii relacja o chrzcie Jezusa może wyglądać na samoistną, odizolowaną jednostkę literacką, dokładnie oddzieloną od większej całości¹¹. Przed przystąpieniem do szczegółowej analizy trzeba przeprowadzić pewną korektę tej percepcji tekstu Mateusza. Z jednej strony zmiany czasu, miejsca, osób i ich działań wskazują na wyraźne granice perykopy, z drugiej zaś te same wyznaczniki granic perykopy odsłaniają sieć jej powiązań z najbliższym kontekstem¹².

Wyróżnienie chronologiczne. Zaimek τότε zaznacza początek nowego wydarzenia, ale też bezpośrednio nawiązuje do czasu wskazanego we wcześniejszym tekście i do opisanych w nim okoliczności i warunków. Sens zaimka nie jest jednoznaczny. Przywołany czas może bowiem obejmować całą opisaną działalność Jana (3,5-12), począwszy od pierwszego τότε (2,5), które pojawia się po Ewangelii Dzieciństwa¹³. Możliwe jest też inne, bardziej precyzyjne znaczenie zaimka, które polega na umieszczeniu pojawienia się Jezusa w dokładnym momencie działalności Chrzciciela, a mianowicie bezpośrednio po ostatniej wzmiankowanej czynności Jana, czyli zaraz po ogłoszeniu przez niego nadejścia mocniejszego i zapowiedzi udzielania chrztu w Duchu Świętym (3,11-12). Na to drugie znaczenie wskazuje podobna funkcja zaimka w najbliższym kontekście. Pojawia się on w tej samej perykopie chrztu oraz na początku następnego opowiadania. W obydwu wzmiankach umieszcza on wydarzenia w precyzyjnie określonym momencie. Jan ustępuje Jezusowi „wtedy” (τότε), gdy usłyszał od Jezusa o konieczności chrztu (3,15). Jezus zostaje wyprowadzony przez Ducha na pustynię nie w jakimkolwiek momencie przeszłości, ale „wtedy” (τότε) (4,1), kiedy zstąpił i przyszedł na Niego Duch oraz rozległ się nad Nim głos z niebios (3,16-16). Umieszczając w określonym momencie działalności Chrzciciela pojawienie się Jezusa, zaimek τότε Jego wystąpienie wiąże wprost z zapowiedzią Jana. To ścisłe następstwo chronologiczne ma znaczenie dla dostrzeżenia przyczyny sprzeciwu Jana wobec zamiaru Jezusa

¹⁰ W Ewangelii Marka pierwsze perykopy aż do tekstu o pobycie Jezusa na pustyni zawierają 213 wyrazów, zaś w Ewangelii Mateusza paralelne perykopy liczą 519 wyrazów.

¹¹ Por. G. G. Gamba, *Vangelo di San Matteo. Una proposta di lettura*, Roma 1998: „Mt 3,13-17 è brano che va considerato come una unità a sé stante (kursywą zaznacza G. G. G.)”.

¹² Wyróżnienie kryterium tematycznego prowadzi do rozerwania jedności literackiej perykopy. Konfrontacja Jezusa z mesjanizmem eschatologicznym (3,5-15) i z mesjanizmem doczesnym (4,1-11) stanowi ramy dla mesjańskiej inwestytury Jezusa (3,16-17) – twierdzi J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2: *Lecture continue*, Bruxelles 1974, s. 51. Nie można mówić o relacji między Janem a Jezusem paralelnie do opozycji między Janem a faryzeuszami i saduceuszami. Jezus nie odrzuca koncepcji Jana o królestwie niebios i przyjściu Mesjasza, tak jak Jan odrzuca opinie faryzeuszów i saduceuszów o ich więzi z Abrahamem. Pace J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2..., s. 58.

¹³ Takie znaczenie ma w Ewangelii wyrażenie paralelne: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (Mk 1,9).

przyjęcia od niego chrztu. Podobne znaczenie dla interpretacji tego, co następuje po zaimku τότε, ma jego obecność na początku następnej relacji, ponieważ pierwsze słowa kusiciela: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (4,3) nawiązują do tego, co zostało ogłoszone o Jezusie przez głos z niebios: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός (3,17)¹⁴.

Wyróżnienie topograficzne. Oznaczenia miejsca w perykopie nawiązują do wzmianek topograficznych w jej kontekście. Topografia pojawienia się Jezusa, ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην (3,13), odpowiada wcześniejszej informacji o miejscu udzielania chrztu przez Jana: ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ (3,5). Określenia topograficzne są dokładniejsze w Mateuszowym opisie działalności Chrzciciela niż w paralelnym tekście Marka. Pustynia jako miejsce jego działalności jest określona przez przydawkę dopełniaczową: ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας (3,1), podczas gdy Marek umieszcza działalność Jana bardziej ogólnie: ἐν τῇ ἐρήμῳ (1,4). Mateuszowe doprecyzowanie osłabia paralelizm między prorocstwem Izajasza o głosie wołającym na pustyni (Iz 40,3 cytowany w Mt 3,3) a jego wypełnieniem związanym z miejscem działalności Jana. Marek natomiast uwydatnia ten paralelizm (Mk 1,3-4).

Z Mateuszowym ograniczeniem miejsca działalności Jana do Pustyni Judzkiej wiąże się inna różnica względem Marka. Na Pustyni Judzkiej zlokalizowane jest tylko głoszenie Chrzciciela: παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας (3,1). Na tej geograficznej pustyni nie można umieścić chrzczenia wodą, tak jak to przedstawia Marek: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ (Mk 1,4). W Ewangelii Marka pustynia jest miejscem niezamieszkałym, biblijnym pustkowiem, oddalonym od siedzib ludzkich, przestrzeni dotychczasowego życia. Podsumowując, topograficzne ramy działalności Jana są podwójne: wezwanie do nawrócenia umieszczone jest na Pustyni Judzkiej, a udzielanie chrztu w rzece Jordan. Rozróżnieniu między pustynią a rzeką odpowiadają ramy topograficzne pojawienia się Jezusa. Na tle paraleli Marka, gdzie brak jakiegokolwiek wzmianki celu drogi Jezusa, u Mateusza zwraca uwagę podwójna specyfikacja miejsca Jego pierwszego wystąpienia: ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην (3,13). Miejscem chrztu Jezusa jest rzeka Jordan, a nie jest wcześniej wzmiankowana Pustynia Judzka.

Mateusz jest precyzyjny i konsekwentny, gdy zamyka scenę chrztu i odsłania następną scenę. Stąd wzmianka o wyprowadzeniu Jezusa na pustynię, ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον (4,1), odpowiada temu odróżnieniu miejsca chrztu Jezusa od pustyni. W Ewangelii Marka „wyrzucenie” Jezusa przez Ducha na pustynię, ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον (Mk 1,12), umieszczone natychmiast po wydarzeniach związanych z przyjęciem przez Niego chrztu od Jana, kłóci się z wcześniejszą informacją o udzielaniu chrztu przez Jana właśnie na pustyni: βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ (Mk 1,4).

¹⁴ Na tej podstawie można przypuszczać obecność w Q tej deklaracji, a więc prawdopodobnie także relacji o chrzcie Jezusa.

W opowiadaniu o kuszeniu Jezusa zmieniają się miejsca scen kuszenia, w zależności od tego, dokąd jest zabrany Jezus: εἰς τὴν ἔρημον (4,1), εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν [...] ἐπὶ τὸ περὺγιον τοῦ ἱεροῦ (4,5), εἰς ὄρος ὑψηλόν (4,8). Z informacji o miejscu działalności Jana (3,1) wynika, że miejscem pierwszego kuszenia jest Pustynia Judzka. Drugie określenie, ἡ ἀγία πόλις, odnosi się do Jerozolimy, która w ten sposób jest nazywana w Ewangelii Mateusza (27,53)¹⁵. Trzecie określenie nie jest jednoznaczne. W Ewangelii Mateusza pojawia się we wprowadzeniu do sceny przemienienia: παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον [...] καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλόν (17,1). Zwraca uwagę obecność tego samego czasownika, który na początku drugiego i trzeciego kuszenia przedstawia wyprowadzanie Jezusa.

Obecność osób. Mateuszowa precyzja odnośnie do osób powoduje pewne zawężenie perspektywy, gdy wymienia się trzy grupy ludzi przychodzących do Jana: Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (3,5). Obecność trzeciego elementu dokładnie zgadza się z położeniem Pustyni Judzkiej między Judeą a okolicami Jordanu. Wymienienie trzech, a nie dwóch grup, nie łączy się tak wyraźnie z toposem znanym z tekstów prorockich, jak w paralelnym tekście Marka, który przedstawia typowych adresatów wezwań prorockich: ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται (Mk 1,5; por. Iz 5,3; 22,21; 40,9; Mi 2,11; 3,4 *et passim*). Wzmianka o faryzeuszach i saduceuszach jako adresatach mowy Jana jeszcze bardziej oddala scenę jego działalności od motywów biblijnej geografii zbawienia, ale wprowadza do narracji ewangelicznej, ponieważ te dwie kategorie osób reprezentują głównych antagonistów działalności Jezusa w Ewangelii Mateusza¹⁶.

Narracja o chrzcie koncentruje się na Jezusie, ale większa jest rola innych osób w poznawaniu tożsamości głównego protagonisty. Aktywność Jezusa i Jana jest zaakcentowana przez powtórzenie ich imion (ὁ Ἰησοῦς w 3,13.15.16; ὁ Ἰωάννης w 3,13.14) oraz dialog między nimi (3,14-15). Każda z trzech fraz dialogu – opór Jana wobec zamiaru Jezusa przyjęcia chrztu od niego, odpowiedź Jezusa i ustąpienie Jana – ukazuje autorytet przyjmującego chrzest nad udzielającym go. Przewaga objawia się jeszcze przed chrztem Jezusa. W pierwszej części Markowej relacji chrztu, a mianowicie między przyjściem nad Jordan a wyjściem z wody, Jezus nie jest porównywany z Janem, a Jego wyjątkowość odsłania się dopiero podczas wy-

¹⁵ Oznacza ją również w tekstach prorockich Starego (Iz 48,2; 52,1; Dn 3,28) i Nowego Testamentu (Ap 11,2; 21,2.10; 22,19).

¹⁶ Kombinacja tych grup jest typową charakterystyką Mateusza: pięciokrotnie są wzmiankowane w konstrukcji koordynacji (3,7; 16,1.6.11.12), a raz są odróżnione (22,34). Przedstawiciele tych dwóch grup są najczęściej obecni w Ewangelii Mateusza, obojętnie czy są wzmiankowani razem z innymi grupami, czy występują osobno. Porównanie między Ewangeliimi daje następujące liczby wzmianek: dla faryzeuszów w Mt – 29 razy, Mk – 12, Łk – 27, J – 20, a dla saduceuszów w Mt – 7 razy, Mk – 1, Łk – 1, J – 0. Por. A. Fuchs, *Intention und Adressaten der Busspredigt des Täufers bei Mt 3,7-10*, [w:] *Jesus in der Verkündigung der Kirche. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt AI*, Hrsg. A. Fuchs, Linz 1976, s. 66.

chodzenia z wody. Objawienie to jest zarezerwowane tylko dla Niego. Natomiast w Mateuszowej relacji tożsamość Jezusa jest rozpoznana przez samego Jana od pierwszej chwili Jego pojawienia się nad Jordanem. Otwarcie niebios jako obiektywne wydarzenie, chociaż skierowane do Niego, może być poznawane także przez innych obecnych. Ich obecność implikują ostatnie słowa perykopy. Deklaracja głosu z niebios, sformułowana w trzeciej osobie liczby pojedynczej, może sugerować, że jej adresatem może być Jan lub nawet wszyscy obecni nad Jordanem. W rozwoju całej narracji osoby te nie są przedstawione jako adresaci tych wydarzeń¹⁷.

Na przejście do nowej sceny wskazuje zmiana osób: Jan nie jest więcej wzmiankowany, a za to pojawiają się diabeł i aniołowie. Pierwsze zdanie – ὁ Ἰησοῦς ἀνῆχθη εἰς τὴν ἔρημον (4,1) – łączy relację o chrzcie z narracją o kuszeniu, ponieważ przedstawia dalszy ciąg działania Ducha na Jezusa. Innym stałym elementem jest centralna pozycja Jezusa i Jego przewaga nad nowymi postaciami. Inicjatywę przejmuje wprowadzie kusiciel: każde kuszenie rozpoczyna się od jego działania, lecz jego bezpośrednim przedmiotem i adresatem jest Jezus, na którego wskazują dopełnienia czasowników ruchu i czasowników mówienia. Odpowiedzi Jezusa uwydatniają nieskuteczność powtarzanego działania kusiciela i akcentują Jego przewagę nad diabłem. Podobne znaczenie mają dwa końcowe zdania perykopy: informacja o odstąpieniu diabła kojarzy się z ustąpieniem Jana (τότε ἀφίησιν αὐτόν w 3,15; 4,11), a wzmianka o przystąpieniu aniołów i ich służbie – z pojawieniem się kusiciela (καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων w 4,3 oraz καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον w 4,11).

Wyróżnienie działań. Perykopie jest nadawany tytuł „Chrzest Jezusa”. Choć występuje w niej wiele form czasownikowych, to jednak czasownik βαπτίζειν nie pojawia się ani razu jako czasownik główny, a przyjęcie chrztu przez Jezusa nie jest przedstawione jako główne wydarzenie. Tytuł nadawany perykopie jest uzasadniony obecnością tego wątku w całości relacji. Wzmianka o „byciu ochrzczone” powtarza się trzy razy. Najpierw przyjęcie chrztu od Jana jest przedstawione jako cel pojawienia się Jezusa nad Jordanem: τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ (3,13). Informacja o zamiarze Jezusa ukazuje powód reakcji Jana, który z kolei mówi o swojej potrzebie „bycia ochrzczone” przez Jezusa: ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, a jego pytanie retoryczne wyraża sprzeciw wobec tego zamiaru: καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; (3,14). Opór ten jest okazją do wyjaśnienia racji przyjścia Jezusa: πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (3,15). Oświadczenie to znajduje się dokładnie w środku narracji: przed nią i po niej tekst liczy dokładnie po 48 wyrazów. Przelamując opór Jana, słowa Jezusa stanowią jej punkt zwrotny. Trzecia wzmianka o „byciu ochrzczone” pojawia się w konstrukcji podporządkowanej serii czterech zdań nadrzędnych o wydarzeniach oddanych przez czasowniki w trybie oznajmującym: βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς [...] ἀνέβη [...] ἠνεώχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τοῦ

¹⁷ Zobacz poniżej s. 138 na temat charakteru głosu z nieba jako autorefleksji Boga.

θεοῦ [...] καὶ ἰδοὺ φωνὴ¹⁸ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα (3,16-17). Przyjęcie chrztu przez Jezusa determinuje dynamikę całej narracji: jest celem pojawienia się Jezusa, zamiar ten prowadzi do sprzeciwu i wyznania Jana o relacji między nim a Jezusem, protest Chrzciciela wywołuje słowa o konieczności wypełniania sprawiedliwości, one z kolei przełamują jego opór, od przyjęcia chrztu przez Jezusa ma miejsce seria działań pochodzących od Boga, a odnoszących się wprost do Jezusa. W centrum relacji nie znajduje się zatem chrzest udzielany przez Jana, ale znaczenie chrztu przyjętego przez Jezusa. Mateuszowa koncentracja na znaczeniu przyjęcia chrztu przez Jezusa wynika z wcześniejszej prezentacji działalności Jana.

Udzielanie chrztu przez Jana nie jest pierwszym, najbardziej charakterystycznym rysem jego działalności. Widać to choćby w stosowaniu tytułu w formie rzeczownikowej ὁ βαπτιστής (3,1; 11,11.12; 14,2.8; 16,14; 17,13) przy nieobecności w Ewangelii Mateusza formy czasownikowej ὁ βαπτίζων (Mk 1,4; 6,14.24). W tej Ewangelii nad chrztem dominuje kerygmat. Pojawia się wprawdzie informacja o przyjmowaniu chrztu i wyznawaniu grzechów przez ludzi (3,6), ale umieszczona jest między dwiema częściami opisu kerygmatycznej działalności, w których na pierwszym planie znajduje się wezwanie do nawrócenia (3,1-2) oraz ostrzeżenie zaadresowane do faryzeuszów i saduceuszów (3,7-10). Przestroga jest skierowana do nich jeszcze przed przyjęciem chrztu w Jordanie i wyznaniem grzechów. Mowa o nadejściu chrzczącego w Duchu Świętym i w ogniu (3,11-12), które kontynuuje to ostrzeżenie, nie ma pozytywnego charakteru obietnicy odpuszczenia grzechów, znanej z Marka, która jest składana wyznającym grzechy przy chrzcie wodą (Mk 1,7-8). Jej wymowa w kontekście Mateusza jest negatywna, ponieważ przedstawia się jako groźba w przypadku braku nawrócenia¹⁹. Podporządkowanie chrztu w wodzie nawróceniu Jan deklaruje wprost: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν (3,11). Z tej funkcji chrztu wynika sprzeciw wobec zamiaru Jezusa przyjęcia chrztu od Jana. Widać to także w zestawieniu dwóch reakcji Jana wobec zamiaru przyjęcia chrztu od niego.

Wobec faryzeuszów i saduceuszów:

τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν [...] ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς [...]

Wobec Jezusa:

τότε παραγίνεται [...] πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ [...] διεκώλυεν αὐτὸν λέγων·

¹⁸ Można przyjąć tutaj elipsę czasownika ἐγένετο (por. Mk 1,11; Łk 3,22).

¹⁹ Porównując z Mateuszem, pisze G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London–New York 1962, s. 32: „Contrary to what is generally asserted, Mark’s account of John’s teaching is not wholly negative. John is not presented as a prophet of doom [...]. Mark’s vagueness of statement, both as to the negative and positive aspects of the Messiah’s ministry, is replaced by emphatic declarations in Matthew”.

groźba i wezwanie do nawrócenia
 ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι
 εἰς μετάνοιαν,
 ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
 ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ
 ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸ
 ς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ
 πυρί·

[zamiast groźby i wezwania]
 ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι,
 καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με;

Gdy pojawiają się faryzeusze i saduceusze, aby przyjąć chrzest, Jan im głosi ukierunkowanie tego chrztu na nawrócenie i konsekwencje w przypadku braku nawrócenia. Gdy pojawia się Jezus z tym samym zamiarem, uzasadnia swój sprzeciw słowami odpowiadającymi wcześniej wyrażonemu przekonaniu o nieodpowiedniości własnej osoby i potrzebie przyjęcia chrztu od Jezusa.

1.1.3. Narracyjna funkcja granic

Wiele elementów stanowi o narracyjnej kompletności opowiadania o chrzcie Jezusa w Ewangelii Mateusza. Z jednej strony łatwo je wyróżnić w najbliższym kontekście, a z drugiej strony na powiązania z nim wskazują liczne oznaczenia czasu, miejsca, osób i głównych ich działań.

Ważną rolę odgrywa powtarzający się zaimek „wówczas” (τότε). Na początku perykopy umieszcza on pojawienie się Jezusa w określonym momencie działalności Jana (3,13). Nie chodzi o to, że wydarzenia związane z przyjęciem chrztu przez Jezusa miały miejsce w szeroko ujmowanym okresie tej działalności, ale że wydarzyły się wtedy, kiedy Jan zapowiedział faryzeuszom i saduceuszom nadzieję udzielającego chrztu w Duchu Świętym (3,7-12). Następne dwa przypadki użycia tego zaimka odnoszą wydarzenia bezpośrednio do tego, co je poprzedza (3,15; 4,1).

Określenia topograficzne mają pełniejsze znaczenie w najbliższym kontekście. Wzmianka o pochodzeniu Jezusa – ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας (3,13) – odróżnia Go od wszystkich innych wychodzących do Jana, określonych przez trzy nazwy topograficzne: Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου (3,5), a jednocześnie antycypuje Jego powrót do Galilei (4,12). Powrót ten wyznacza zakończenie wprowadzenia do publicznej działalności, na które składa się opis działalności Jana (3,1-12), relacja o chrzcie Jezusa (3,13-17) i kuszeniu (4,1-11). Określenie miejsca, w którym pojawia się Jezus – ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην (3,13) – wprowadza Go w przestrzeń chrzcielnej aktywności Jana, skierowanej do innych ludzi: ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ (3,5), harmonizując z wyrażonym *explicite* w tekście zamiarem przyjęcia chrztu od Jana: τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ (3,13). Dzięki powtórzeniu informacji o tym, że miejscem, dokąd udają

się ludzie, jest Jordan, następna informacja o przemieszczeniu Jezusa – ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον (4,1) – koresponduje z odróżnieniem miejsca udzielania chrztu od Pustyni Judzkiej (3,1)²⁰. Dwie mniejsze wzmianki o miejscu – ἀπὸ τοῦ ὕδατος (3,16), ἐκ τῶν οὐρανῶν (3,17) – umieszczają widzenie Jezusa na ziemi, co odróżnia relację Mateusza, tak jak również paralelne opowiadania synoptyczne, od wizji apokaliptycznych, których adresaci są odrywani od miejsca przebywania innych ludzi i zabierani w przestrzeń ponadziemską.

Wybijającym się elementem narracji Mateusza jest wzmianka o reakcji Jana na pojawienie się Jezusa zamierzającego przyjąć chrzest od niego. Ta dominanta współbrzmi z charakterystycznym dla Mateusza celem relacji o chrzcie, jakim jest uzasadnienie chrztu Jezusa w Jordanie.

1.2. KRYTYKA TEKSTU

Najważniejsze krytyczne wydania przedstawiają perykopę bez znaczących rozbieżności między liczącymi się kodeksami. Prezentują wprawdzie dużą liczbę wariantów tekstowych, ale nie mają one wpływu na odtworzenie postaci oryginalnej tych sformułowań, które byłyby istotne dla podstawowego rozumienia tekstu i odgrywałyby decydującą rolę dla jego interpretacji. Zmiany wprowadzane przez kopistów są interesujące z innego powodu: warianty tekstowe świadczą o trudnościach zarówno w przekazie specyficznych dla wersji Mateusza szczegółów, jak i w interpretacji pewnych fragmentów tekstu. Warianty w greckich manuskryptach odzwierciedlają się także w rozbieżnościach między starożytnymi tłumaczeniami, zwłaszcza między świadectwami starołacińskich i syryjskich przekładów. Jeden z wariantów nie znajduje potwierdzenia w greckich rękopisach, ale warto go przytoczyć ze względu na jego starożytność i rozpowszechnienie w różnych typach świadectw. Odstępstwa do tekstu standardowego zaznaczono małymi literami nad tekstem.

- 13 Τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς
ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην
τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.
- 14 ὁ δὲ (Ἰωάννης^a) διεκώλυεν αὐτὸν λέγων·
ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι,
καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με;
- 15 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν (πρὸς αὐτόν^b)·
ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπειν ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην.
τότε ἀφίησιν αὐτόν. ^c

²⁰ Marek wydaje się utożsamiać te dwa obszary: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ [...] καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ (Mk 1,4-5).

16 βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος·
καὶ ἰδοὺ ἤνεψέθησαν (αὐτῷ^d) οἱ οὐρανοί,
καὶ εἶδεν (τὸ^e) πνεῦμα (τοῦ^e) θεοῦ
(καταβαλῖνον^f) ὡσεὶ περιστερὰν (καὶ^g) ἐρχόμενον (ἐπ^h) αὐτόν·
17 καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα·
(οὗτός ἐστινⁱ) ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

a. Dwa najstarsze kodeksy pomijają imię Ἰωάννης (κ*, B). To opuszczenie może być uzasadnione jego pojawieniem się w poprzednim zdaniu, w którym po imieniu występuje zaimek osobowy, również odnoszący się do Jana. Powtórzenie imienia mogło kopistom wydawać się zbędne w krótkim odstepie tekstu, w którym wiadomo, że do Jezusa może zwrócić się tylko Jan. Analogiczne przypadki opuszczenia imienia zdarzają się w ważnych kodeksach Ewangelii Mateusza, gdy imię lub rzeczownik pojawia się krótko wcześniej w tekście, a dla jego jasności nie ma potrzeby, aby je powtarzać²¹. Powtórzenie imienia kładzie jednak akcent na porównanie między dwoma nazwanymi osobami, między Janem a Jezusem, uwydatnia pytanie o sens przyjęcia chrztu przez Jezusa w świetle dotychczas ukazanego celu działalnośći chrzcielnej Jana.

b. Niektóre rękopisy zamiast wyrażenia przyimkowego mają typowy z *verbum dicendi* dativus αὐτῷ (B 118 124 788)²². Przeciw przyjętej lekcji przemawia brak tego związku frazeologicznego w Ewangelii Mateusza²³. Po cudownym ucieszeniu burzy występuje jednak podobna konstrukcja we wprowadzeniu narracyjnym do ożywionej wymiany pytań wśród uczniów na temat tożsamości Jezusa: ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους (4,41). Ta scena oraz kontekst użycia w perykopie chrztu odpowiada występowaniu tej samej konstrukcji w kontrowersjach Łukasza. Wyrażenie πρὸς αὐτόν po czasownikach mówienia razem z *participium* czasownika ἀποκρίνεσθαι służy zazwyczaj wprowadzaniu przeciwstawnych opinii (Łk 5,22.31; 6,3; 7,40; 8,21; 14,3; 20,3; 24,18; J 8,33; Dz 4,19; 5,8).

c. Po informacji o ustąpieniu Jana wobec odpowiedzi Jezusa dwa starołacińskie manuskrypty (a g¹) wprowadzają rozszerzenie zawierające opis wydarzeń poprzedzających wyjście Jezusa z wody: *Et cum baptizaretur Iesus* (a om. *Iesus*), *lumen magnum fulgebat* (a: *lumen ingens circumfulsit*) *de aqua, ita ut timerant omnes qui congregati erant* (a: *advenerant*). Rozszerzenie to nie ogranicza się do świadków *Vetus Latina*, ale jego paralele od II wieku pojawiają się w zróżnicowa-

²¹ Imię własne jest opuszczone w 14,16 (Ἰησοῦς przez κ* D sy^s c^p oraz inne manuskrypty), a rzeczownik pospolity – w 27,11 (ὁ ἡγεμών przez W Θ sy^s).

²² W Ewangelii Mateusza występuje często związek frazeologiczny ἀποκριθεὶς + λέγω + dativus zaimka (11,4; 12,39.48; 13,11; 15,3.15.28, etc.). Por. W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I: *Introduction and Commentary on Matthew I–VII*, Edinburgh 1988, s. 324, przyp. 60.

²³ B. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium*, Göttingen 1898, s. 71.

nych postaciach w tradycji, w ten czy inny sposób, związanej z harmonizującymi lekcjami Ewangelii²⁴. Wariant ten zawiera motyw światła-ognia, który jest charakterystyczny dla biblijnych przekazów o objawieniach i widzeniach, ponieważ kombinacja wzmianki ognia i wichru/powiewu odpowiada widzeniom prorockim (1 Krl 19,2; Ez 1,4)²⁵. Rozszerzenie może ponadto stanowić próbę powiązania chrztu Jezusa w Jordanie z motywami teologii Mateusza: chrzest Jezusa przedstawia początek realizacji chrztu w Duchu Świętym i w ogniu (3,11). Ewangelia ta zawiera liczne odwołania i aluzje zarówno do zapowiedzi kary dla grzeszników w obrazach ognia i wiatru (ducha) palącego, jak i do obietnic zbawienia, które są wyrażane przez symbolikę światła (Mt 2,2; 3,1-12; 4,14; 5,22; 7,19; 13,40.42.50; 17,2; 18,8.9; 25,41 por. Iz 9,1; 33,11; Jl 2,18-20; Ml 3,19; Ps 11,6; Tb 13,13). Wzmianka o świetle przed zstąpieniem Ducha kojarzy się także z obrazem zesłania Ducha Świętego pod postacią języków ognia (Dz 2,3). Przeciwno tym hipotezom przemawiają dwa argumenty: w rozszerzeniu pojawia się motyw światła, natomiast we wskazanych tekstach mowa jest o ogniu; Jan zapowiada osobę, która będzie chrzczyła Duchem Świętym i ogniem, a w rozszerzeniu Jezus jest adresatem chrztu, któremu towarzyszy światło²⁶.

d. Krótszą lekcję, bez zaimka, podają najstarsze kodeksy (Ⲉ*, B) razem z rękopisami *Vetus Syra*. Nie przekonuje interpretacja pojawienia się dłuższego wariantu, pod wpływem paralelnego opisu Marka z widzeniem przez Jezusa rozdierania niebios²⁷. Taka zmiana wyklucza Jana, który jest implikowanym adresatem głosu z niebios. Bardziej prawdopodobne jest zamierzone skrócenie lekcji. Po pierwsze, skrócenie upodabnia brzmienie całej frazy do tekstu z wizji Ezechiela, w którym nie ma zaimka: καὶ ἠροίχθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδον ὀράσεις θεοῦ (Ez 1,1)²⁸. Po drugie, opuszczenie dopełnienia mogło być wyrazem dążenia do zobiektywizowania całego wydarzenia, które nie byłoby przeznaczone wyłącznie dla Jezusa²⁹.

²⁴ Justyn: πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, (*Dialog z Tryfonem* 88,3,8); Isho'dad: *wmhd' 'yk dshr dylsrwn nwhr' 'zyz' 'zgl* („A natychmiast, jak Diatessaron poświadcza, potężne światło zabłysło” – *The Commentaries of Isho'dad of Merv*, vol. II: *Matthew and Marc in Syriac*, ed. M. D. Gibson, Cambridge 1911, s. 45); Epifaniusz: εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα (*Panarion*. XXX, xiii, 7); OrSib 7,82-85; Pseudo-Cyprian, *Tractatus de rebaptismate*, *Syryjska liturgia Sewerusa*. Wskazane teksty przytacza B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart²2002, s. 8, 9.

²⁵ Por. W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I..., s. 330.

²⁶ Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste. La tradition sur Jean-Baptiste. Le baptême de Jésus. Jésus et Jean-Baptiste. Histoire de Jean-Baptiste*, Paris 1928, s. 221, 222.

²⁷ Pace W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I..., s. 328, przyp. 67.

²⁸ Warianty pod wpływem paralelnych sformułowań w Starym Testamencie często występują zwłaszcza w Ewangelii Mateusza – na przykład harmonizacja w Mt 2,18 z Jr 31,15.

²⁹ Por. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 25, 26: „[...] man wollte Erscheinung des Geistes möglichst «objektiv» darstellen, so also, daß nicht Jesus allein der Schauende ist”.

Po trzecie, z kontynuacji opisu wizji wynika, iż niebiosa otwierają się dla zstąpienia Ducha Bożego, a nie dla Jezusa³⁰. Kopistom opuszczającym zaimek, aby w tym sensie skorygować logikę narracji, umknęła możliwość rozumienia „otwierania dla”, które implikują teksty o otwarciu nieba dla otrzymujących stamtąd dary Boga (Pwt 28,12; Ml 3,10). Z tych powodu obecność lub brak zaimka nie są obojętne dla znaczenia tej frazy³¹.

e. Brak rodzajników w tych samych kodeksach (⌘*, B) zgadza się ze spotykanym w LXX semityzmem (Rdz 1,2; 41,38; Lb 24,2; 1 Sm 10,10; 19,9.20.23; 2 Krn 24:20; Ez 11,24; Dn 4,8.9.18; 5,11.14). W tych przypadkach obydwie człony powinny być traktowane jako zdeterminowane (podobne wahania tradycji manuskryptów w Hbr 9,3)³². Brak rodzajników przed rzeczownikiem i przydawką dopełniaczową (ἐν πνεύματι θεοῦ w 12,28) odpowiada użyciu konstrukcji „syn Boga” w liczbie pojedynczej – θεοῦ υἱός (14,33; 27,43.54; por. Dn 3,92; Mdr 2,18) oraz w mnogiej – υἱοὶ θεοῦ (5,9; por. Oz 2,1; Ps 28,1; 88,7; Mdr 5,5). Opuszczenie rodzajników może być zamierzoną harmonizacją, przybliżającą tekst do pierwszej biblijnej wzmianki Ducha (= wiatru) Boga, unoszącego się nad wodami (Rdz 1,2)³³. Ważnym argumentem za identycznością znaczenia obydwu lekcji jest to, że nie pojawia się wariant, który przedstawiałby wyrażenie tylko z jednym z dwóch rodzajników³⁴.

f. Zamiast *participium neutrum* pojawia się lekcja z rodzajem męskim καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (D it vg^{mss} [sy^h]). Prawdopodobnie powstała ona pod wpływem zwrotu przedstawiającego zstąpienia anioła z nieba w wizjach apokaliptycznych (Ap 10,1; 18,1; 20,1).

g. Brak spójnika ma znaczenie dla interpretacji porównania³⁵. Krótsza lekcja pozwala odnieść porównanie do przyjścia Ducha na Jezusa, a nie do zstępowania. Gdy porównanie jest interpretowane przysłówkowo i odnosi się do ostatniego etapu schodzenia Ducha, wówczas bliższe jest paralelnemu sformułowaniu Marka,

³⁰ B. M. Metzger, *A Textual Commentary* ..., s. 9 nie wyjaśnia, dlaczego kopiści mieliby uważać tę informację za zbędną. Porównując ze zwrotami zawierającymi to dopełnienie, łatwo zauważyć, że odnoszą się one zazwyczaj do otwierania bramy, zaś osoba wskazana przez zaimek wchodzi lub ma wejść do przestrzeni otwartej „dla niej” (2 Krl 15,16 [dopełnienie w LXX]; Jdt 10,8.9; 1 Mch 5,48; 11,2-3; Ps 118,19; Pnp 5,2.6; Mt 25,11; Łk 13,25; Dz 12,10).

³¹ Pace T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 1922, s. 144, 145.

³² Por. D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids 1996, s. 250, 251.

³³ Por. W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I..., s. 330; pace J. Nolland, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2005, s. 150.

³⁴ „What is important to note is that the MSS *uniformly* [kursywa D. B. W.] either have both articles or lack both articles. With or without the articles, the translation and sense are the same”. (D. B. Wallace, *Greek Grammar*..., s. 240).

³⁵ Pace B. M. Metzger, *A Textual Commentary*..., s. 9.

gdzie zestawienie z gołębicą oznacza, że Duch zstąpił tylko do (lub w kierunku) jednej osoby, a nie ogarnął wszystkich obecnych nad Jordanem. Przyjęcie lekcji ze spójnikiem wyklucza przyjście Ducha na Jezusa z terminu porównania, tak że porównanie łączy się z samym zstępowaniem, nie wykluczając jego funkcji przymiotnikowej³⁶.

h. Wyrażenie przyimkowe εἰς αὐτόν (D*) pochodzi z paraleli synoptycznej (Mk 1,11).

i. W tym samym kodeksie oraz w kodeksach *Vetus Syra* (sy^s) znajduje się inny przykład wpływu lekcji paralelnej σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (Mk 1,11; Łk 3,22) lub harmonizacji ze Starym Testamentem: υἱός μου εἶ σὺ (Ps 2,7). Ogranicza się on jednak tylko do pierwszej frazy; w drugiej części deklaracji zaimek względny występuje w trzeciej osobie liczby pojedynczej.

1.3. PRZEKŁAD I UWAGI FILOLOGICZNE

Zaproponowane tłumaczenie opiera się na standardowym tekście greckim. Celem przekładu jest możliwie najwierniejsze oddanie syntaksy oryginału, nawet z pewnym uszczerbkiem dla polskiej składni i stylu. Uwagi umieszczone poniżej komentują tylko te specyficzne elementy w semantyce, morfologii, syntaksie i interpunkcji tekstu greckiego, których nie może oddać w tym przekładzie albo są różnie tłumaczone we współczesnych wydaniach Biblii.

- 13 Wówczas pojawia się Jezus z Galilei
nad Jordanem, u Jana, aby być ochrzczonym przez niego.
- 14 Jan zaś powstrzymywał Go, mówiąc:
Ja potrzebuję, aby przez Ciebie być ochrzczonym,
a Ty przychodzisz do mnie?
- 15 Odpowiedziawszy zaś, Jezus rzekł do niego:
Ustąp teraz, tak bowiem odpowiednie jest dla nas,
aby wypełnić całą sprawiedliwość.
Wówczas Mu ustąpił.
- 16 Kiedy został ochrzczony, natychmiast wstąpił z wody.
I oto zostały otwarte dla Niego niebiosa
i zobaczył Ducha Boga
zstępującego jakby gołębicę i przychodzącego na Niego.
- 17 I oto głos z nieba mówiący:
Ten jest Synem moim, umiłowanym, w którym upodobałem [sobie].

³⁶ Por. R. H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982, s. 52.

– „Wówczas”. Zaimek, który wskazuje na czas pojawienia się Jezusa, jest typowym określeniem chronologicznym w perykopach Mateusza (w Mt występuje 89 razy, Mk – 6, Łk – 15, J – 10). Chociaż wzmianka o wychodzeniu ludzi do Jana jest zdeterminowana również przez zaimek τότε, nie jest ona tak uwydatniona, jak pojawienie się Jezusa. Forma *imperfectum*, ἐξεπορεύετο (3,5), odnosi się do dłuższej trwającej sytuacji³⁷, podczas gdy pojawienie się Jezusa – to wydarzenie mające miejsce w określonym momencie przeszłości, którego ważność podkreśla forma gramatyczna orzeczenia.

– „Pojawia się”. Forma czasownikowa παραγίνεται występuje tutaj w funkcji *praesens historicum*. Czasownik ten występuje 37 razy w Nowym Testamencie, z tego trzykrotnie w czasie teraźniejszym na oznaczenia wydarzeń przeszłych (oprócz tej wzmianki jeszcze w 3,1; Mk 14,43) oraz w czasie niedokonanym (J 3,23)³⁸. W narracji Mateusza czas teraźniejszy dla wprowadzenia wypowiedzi w przeszłości przyjmują *verba dicenda*³⁹. Poza czasownikami z tej kategorii, kombinacja czasowników w *praesens historicum* po zaimku τότε zaznacza początek nowej sceny (tutaj oraz w 4,5.11; 9,14; 15,1; 26,36; 27,38) lub radykalny zwrot akcji w scenie (w 3,15: τότε ἀφίησιν αὐτόν oraz w 12,45; 26,45)⁴⁰. Forma ta akcentuje pojawienie się nowych protagonistów i podejmowanie przez nich działań wprowadzających do nowych scen (2,13.19; 3,1; 4,5.8.11.19). W LXX czasownik παραγίνεσθαι tłumaczy najczęściej hebrajskie formy czasownikowe od בא – „przychodzić” (Rdz 14,13; 26,32; 35,9; *passim*). W Ewangelii Marka pierwsze wystąpienie Jezusa jest przedstawione *explicite* jako przyjsie: ἦλθεν Ἰησοῦς⁴¹, któ-

³⁷ Podobnie przedstawia trwającą sytuację czwarta Ewangelia, która posługuje się konstrukcją peryfrastyczną i czasem niedokonanym. Zwraca uwagę to, że odnosi ona czasownik παραγίνεσθαι nie do Jana czy Jezusa (jak Mateusz), ale do ludzi pojawiających się w Aion: ἦν δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνῶν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ, καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο (J 3,23).

³⁸ Często jest traktowany jako równoważny z aorystem – por. D. B. Wallace, *Greek Grammar...*, s. 560; BDR § 321.

³⁹ W ten sposób są uwydatnione te wypowiedzi na tle innych wprowadzonych przez *verba dicendi* w formach czasów przeszłych; dotyczy to zarówno słów Jezusa (4,10.19; 8,4.7.20.22.26; 9,9.28.37; 12,13; etc.), jak i innych postaci (13,51, etc.).

⁴⁰ Znaczenie czasownika i formy czasu teraźniejszego podkreśla M. A. Chevallier, *L'apologie du baptême d'eau à la fin du premier siècle: Introduction secondaire de l'étologie dans les récits du baptême de Jesus*, NTS 32 (1986) s. 533: „[...] παραγίνεσθαι n'est pas un terme banal et le présent lui donne encore plus de force”. Por. także W. Schenk, *Das Präsens Historicum als Makrosyntaktisches Gliederungssignal im Matthäusevangelium*, NTS 22 (1976) s. 465, przyp. 4.

⁴¹ A nie forma czasownikowa ἐγένετο składająca się na frazę chronologiczną καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, dla której paralełą w Ewangelii Mateusza jest zaimek τότε. Pace W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I..., s. 288. W tym miejscu warto zauważyć odwrotną sytuację w scenie z Judaszem w Getsemani. Mateusz mówi o jego przyjsie: ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν (26,47), zaś Marek o pojawieniu się: παραγίνεται (*hapax legomenon* w Mk) Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα (Mk 14,43).

re po raz pierwszy w narracji ukazuje drogę Jezusa (1,9), zapowiedzianą już w jej pierwszych wersach – w formule skrypturystycznej (Mk 1,2-3) i w kerygmacie Jana (1,8). Natomiast czasownik παραγίνεσθαι oznacza przyjście o niespodziewanym charakterze, które oznacza jakiś zwrot w akcji (Mk 14,43; Hbr 9,11)⁴².

– „Jezus”. W pierwszych dwóch rozdziałach imię występuje częściej bez rodzajnika (1,1.16.21.25) niż z rodzajnikiem (1,18; 2,1). Od perykopy o chrzcie w następnych wzmiankach jest przeważnie zdeterminowane przez rodzajnik⁴³. Nowotestamentalną charakterystyką Jezusa nie jest termin „Galilejczyk”⁴⁴.

– „Z Galilei”. Wyrażenie przyimkowe „z Galilei” pełni funkcję dopełnienia czasownika παραγίνεσθαι (2,1: ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα; por. także Dz 13,14), podobnie jak dwa następne wyrażenia przyimkowe⁴⁵. Określenie to nigdy nie występuje jako przydawka imienia „Jezus”, tak jak to dzieje się z analogicznym wyrażeniem, które wskazuje na miejsce pochodzenia: „z Nazaretu” (21,11; por. Mk 1,9; J 1,45).

– „Aby być ochrzczonym przez niego”. Konstrukcja τοῦ + *infinitivus* jest typowa dla Ewangelii Mateusza (2,13; 4,1; 11,1; 13,3; 21,32; 24,45). W tłumaczeniu czasownik „chrzcić” i wyrazy pokrewne („chrzest”, „chrzciciel”) wyrażają specyficzne, teologiczne znaczenie czynności oznaczanych przez terminy pochodne od rdzenia βαπτ–, które nie są tylko materialnym zanurzeniem w wodzie⁴⁶.

– „Powstrzymał Go”. Ten *hapax legomenon* w Nowym Testamencie (w LXX tylko w Jdt 4,7; 12,7)⁴⁷ tutaj występuje jako *imperfectum de conatu*, wskazując na podjęte działanie, które okazuje się nieskuteczne, ponieważ sprzeciw Jana ustaje wobec słów Jezusa o potrzebie wypełniania sprawiedliwości (3,15). W Ewangelii

⁴² Por. T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus...*, s. 121.

⁴³ 128 razy z rodzajnikiem, a 12 razy bez rodzajnika (14,2; 17,8; 20,30; 21,12; 26,69.71.75; 27,17.22; 27,37; 28,5.9; w 21,11 jeden rodzajnik określa zarówno rzeczownik w apozycji, jak i imię).

⁴⁴ Wyrażenie ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας występuje najczęściej jako dopełnienie czasowników ruchu (4,25; 19,1; 27,55. Por. też Mk 3,7; Łk 2,4; 23,5; 23,49; Dz 13,31; w Dz 10,37 oznacza początek działalności Jezusa). Określenie Jezusa jako Galilejczyka, Γαλιλαῖος, pojawia się natomiast wyłącznie z deprecjującą nutą w relacji o zaparciu się Piotra (26,69: καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου). Poza tym jednym przypadkiem termin ten nie jest nigdy odnoszony do Jezusa (Dz 5,37: Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος). Nie ma zatem paraleli nowotestamentalnych do powszechnego używania tych przydawek, nawet w tytułach publikacji naukowych. Por. V. Elizondo, *A God of Incredible Surprises: Jesus of Galilee*, Lanham 2003; S. Freyne, *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus-Story*, London 2004; G. Segalla, *Un libro recente su Gesù ebreo di Galilea*, TeolBre 28,1 (2003) s. 99–106.

⁴⁵ Por. B. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium...*, s. 69: „Es ist kein Grund, das ἀπό anders als die beiden folgenden Präpositionen mit dem Verbum zu verbinden”.

⁴⁶ Por. [I.] H. Marshall, *The Meaning of the Verb 'Baptize', [w:] Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 2002, s. 8, 9.

⁴⁷ Podobna konstrukcja występuje w zdaniu o braku sprzeciwu Dawida wobec postępowania Adoniasza. Zob. 1 Krl 1,6: καὶ οὐκ ἀπεκώλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ οὐδέποτε λέγων. W tym przypadku jednak nie zmienia się postawa Dawida, dlatego użyta jest forma aorystu, a nie czasu niedokonanego.

Mateusza znajdujemy przykłady takiego użycia *imperfectum* w odniesieniu do działań podejmowanych przeciw Jezusowi w procesie przed sanhedrynem: ἐζήτουν ψευδομαρτυρίαν [...] καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων (26,59-60) oraz pod krzyżem: καὶ περιθεὶς καλὰ μω ἐπότιζεν αὐτόν (27,48)⁴⁸. Chociaż czasownik nie pojawia się więcej w żadnym miejscu, w narracji Mateusza podobny sprzeciw powtarza się w reakcji uczniów wobec ludzi przyprowadzających dzieci do Jezusa. Opisuje ją fraza zawierająca czasownik oznaczający zazwyczaj dość gwałtowny, werbalny opór, któremu towarzyszy oburzenie, gniew: οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς (9,13; por. także: 8,26; 12,16; 16,22; 17,18; 20,31). Występując przeciw ich postawie, Jezus określa ją jako przeszkadzanie: μὴ κωλύετε (19,14)⁴⁹, którego przedmiotem jest przychodzenie dzieci do Niego: ἐλθεῖν πρὸς με (19,14), oznaczone przez ten sam zwrot, który pojawia się w sprzeciwie wyrażonym przez Jana.

– „Ja potrzebuję, aby przez Ciebie być ochrzczonym”. Wyrażenie podmiotu przez zaimek ἐγὼ służy emfazie⁵⁰. Inne tego typu frazy mają podmiot domyślny (6,8; 14,16; 26,55). Podobnie obecność wyrażenia przyimkowego ὑπὸ σοῦ nie jest absolutnie konieczna⁵¹, to jednak umieszczenie wyrażenia przed czasownikiem – ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι (3,15) – wskazuje wyraźniej na rolę czynnego podmiotu chrzczenia niż podobne sformułowanie we wcześniejszym wersecie: βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ (3,13)⁵².

⁴⁸ Inne przykłady: Mk 15,23; Łk 9,49; Dz 7,26; 26,11; 27,17 (jeśli nie inchoatywny), Ga 1,13 (ἐπόρθουν, nie ἐδίωκον); Hbr 11,17. Por. D. B. Wallace, *Greek Grammar...*, s. 550; BDR § 326; F. W. Beare, *The Gospel According to Matthew*, Peabody 1981, s. 98.

⁴⁹ Ten *hapax legomenon* w Mt pojawia się kilkakrotnie w kontekście działalności chrzcielnej apostołów (Dz 8,37; 10,47; 11,17). Jego związek z chrztem chrześcijańskim jest jednym z argumentów za redakcyjnym charakterem dialogu między Janem a Jezusem, którego *Sitz im Leben* byłby obrzęd chrztu zawierający ten termin. Por. O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, London 1961, s. 71, 80; W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I..., s. 323. Na płaszczyźnie historycznej takie skojarzenie pozostaje czystą hipotezą. Można natomiast, uwzględniając jedność literacko-teologiczną dwuczęściowego dzieła Łukasowego i pozostając cały czas w jego ramach, uznać za paralelne te sceny, w których Jezus gani przeszkadzających w dostępie do Niego i Boga (czasownik κωλύειν w Łk 9,49-50; 11,52; 18,16). Czasownik ten jednak nie pojawia się w Łukasowej wersji chrztu Jezusa.

⁵⁰ Podobna emfaza w reakcji trzech młodzieńców na żądanie Nabuchodonozora: οὐ χρειαίαν ἔχομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ ῥήματος τούτου ἀποκριθῆναι σοι (Dn 3,16). Przekład ten oddaje wiernie emfazę zawartą w tekście hebrajskim. Obecność podmiotu „my” podkreśla nieugiętość czcicieli Boga Izraela wobec powszechnej uległości mieszkańców królestwa babilońskiego (Dn 3,10-12).

⁵¹ Przykładem tego jest forma bierna bez wskazania czynnego podmiotu chrzczenia: βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς (3,16). Stałą tendencją narracji jest opuszczanie czynnych podmiotów działań ujętych w formie biernej, jeśli ich tożsamość wynika z najbliższego kontekstu; zob: μήποτέ σε παραδῶ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ (5,25). Por. D. B. Wallace, *Greek Grammar ...*, s. 435, 436.

⁵² W ten sposób interpretuje D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, Dallas 2002, s. 55: „The pronouns ἐγὼ, “I,” and καὶ σύ, “and you,” are emphatic and underline John’s protest. The prepositional phrase ὑπὸ

– „A ty przychodzisz do mnie”. Spójnik *καί* ustanawia związek przeciwstawny między zdaniem o przyjściu Jezusa a wyznaniem Jana o jego potrzebie przyjęcia chrztu od Niego.

– „Odpowiedziawszy zaś Jezus rzekł”. Składnia *ἀποκριθεὶς* (plur. *ἀποκριθέντες*) *δέ* + podmiot + *indicativus verbi dicendi* to typowa dla Septuaginty konstrukcja tłumacząca hebrajską frazę *וַיֹּאמֶר* + podmiot + *וַיֵּשֶׁר*⁵³. Nie oznacza ona uprzedniej czynności, ale specyfikuje wypowiedź przynajmniej jako reakcję mówiącego na to, co jest przedmiotem jego szeroko pojętej percepcji.

– „Pozwól teraz”. Krótka fraza jest *hapax legomenon* w Biblii. Formy trybu rozkazującego *ἄφεες*, *ἄφετε* od czasownika *ἀφίεναι* są jednak dość częste w różnych konstrukcjach u Mateusza⁵⁴, ale tylko tutaj występuje w użyciu absolutnym. Najbliższe tej reakcji jest wezwanie skierowane do uczniów: *ἄφετε τὰ παιδία καὶ μὴ κωλύετε αὐτὰ ἔλθειν πρὸς με* (19,14) – nie tylko ze względu na obecność tego samego czasownika w imperatywie, ale także w warstwie semantycznej z wyrazem pokrewnym z *διακωλύειν* i konstrukcją *ἔρχεσθαι πρὸς με* (porównaj także 25,36)⁵⁵. Przysłówek *ἄρτι* występuje siedem razy w Ewangelii Mateusza (nieznany w Mk i Łk, a w J aż 12 razy⁵⁶), oznaczając minimalny wpływ czasu, chwilę bardzo bliską w przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości, w zależności od związku z określonym przyimkiem oraz od czasu gramatycznego czasownika, którego jest okolicznikiem. Bez przyimków odnośnie do przeszłości znaczy „właśnie”, „przed chwilą” (9,18), a do bliskiej przyszłości – „zaraz”, „w tej chwili” (26,53); z przyimkami: *ἕως ἄρτι* – „do teraz” (11,12); *ἀπ’ ἄρτι* – „odtąd”, „od teraz” (23,39; 26,29.64).

– „Tak”. Przysłówek *οὕτως* kryje w sobie pewną dwuznaczność. Jeśli go przetłumaczyć: „w ten sposób” (takie znaczenie ma na przykład w 2,5), odpowiedź oznacza, że Jezus wypełnia całą sprawiedliwość, przyjmując chrzest od Jana. Takie tłumaczenie jest niewłaściwe, ponieważ samo przyjęcie chrztu w Jordanie nie jest zwieńczeniem działalności Jezusa, ale jej inauguracją, początkiem. Należy więc uwzględnić inny sens przysłówka: „w podobny sposób” (takie znaczenie ma on na przykład w 5,12.16). Chrzest Jezusa jest wówczas jednym z koniecznych

σοῦ, “by you,” receives emphasis by being placed before the infinitive (contrast βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ in v 13)”. Podobnie również R. H. Gundry, *Matthew...*, s. 50.

⁵³ W Nowym Testamencie jej występowanie ogranicza się do pism narracyjnych. W Ewangelii Marka jej odpowiednikiem jest konstrukcja *καὶ ἀποκριθεὶς* + podmiot + tryb oznajmujący czasownika (Mk 3,33; 9,5; ;10,51; 11,14.22; 12,35; 14,48).

⁵⁴ Z akuzatywem (15,14), ACI (8,22; 13,30; 19,14; 23,13) i koniunktywem (7,4; 27,49).

⁵⁵ Por. L. Sánchez Navarro, “*Venid a mí*” (*Mt 11,28-30*). *El discipulado, fundamento de la ética en Mateo*, Madrid 2004, s. 65.

⁵⁶ W J 2,10; 5,17; 9,19.25; 13,7.19.33.37; 14,7; 16,12.24.31 oznacza chwilę obecną, która nie identyfikuje się z godziną Jezusa.

działań, którym On się poddaje lub je podejmuje, aby cała sprawiedliwość była wypełniona⁵⁷.

– „Odpowiednie jest dla nas”. Czasownik *πρέπειν* pojawia się tylko tutaj w Ewangeliach (w całej Biblii 17 razy). Konstrukcja peryfrastyczna *εἶναι πρέπειν* (w LXX: 1 Mch 12,11⁵⁸; 3 Mch 7,13, a w Nowym Testamencie oprócz tekstu Mateusza jeszcze w 1 Kor 11,13) znajduje się w podobnym zdaniu wyjaśniającym *ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ* (Hbr 2,10) – pojawia się w nim ten sam spójnik i ten sam czasownik z dopełnieniem zaimkowym w datiwie. Zaimek osobowy nie może odnosić się tylko do Jezusa, ponieważ *pluralis maiestaticus* nie występuje w Ewangeliu Mateusza⁵⁹.

– „Całą sprawiedliwość”. Przysłówki *πάντων* razem z rzeczownikiem w liczbie pojedynczej, występującym bez rodzajnika, może być tłumaczony: „wszelką sprawiedliwość”⁶⁰ albo „całą sprawiedliwość”⁶¹.

– „Kiedy został ochrzczony, natychmiast wstał”. Narrator nie powtarza, kto jest czynnym podmiotem chrzczenia, ponieważ wcześniej o tym poinformował, a w tym punkcie narracji kończy się rola Jana. Większe znaczenie natomiast ma okoliczność następnej czynności. Przysłówek *εὐθύς* odnosi się do wyjścia z wody, a nie do przyjęcia chrztu (w 14,31 jest okolicznikiem imiesłowu: *εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπέλαβετο αὐτοῦ*) ani do otwarcia niebios (w 20,34 modyfikuje drugi czasownik główny: *σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς ἤψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν, καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν*).

– „Z wody”. Wyrażenie przymkowe w brzmieniu Mateuszowym, *ἀπὸ τοῦ ὕδατος* (3,16), nie ukazuje chrztu w Jordanie jako całkowitego zanurzenia w rzece, tak jak mogą na to wskazywać paralelne określenia w Ewangeliu Marka (1,9; *εἰς*

⁵⁷ Por. A. Descamps, *Les justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain–Gembloux 1950, s. 114, 115.

⁵⁸ W tym tekście pojawiają się zwroty bliskoznaczne: *ὡς δέον ἐστὶν καὶ πρέπειν μνημονεύειν ἀδελφῶν*. Pierwszy wskazuje na konieczność, a drugi na stosowność pamiętania o sprzymierzeńcach.

⁵⁹ Por. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen²1966, s. 180.

⁶⁰ Ten przekład m.in. proponują: „we should do everything righteousness requires” (*The Complete Jewish Bible*, ed. D. H. Stern [1998] – cyt. za *Bible Works for Windows 7.0*); „so ist es geziemend für uns, zu erfüllen jede Gerechtigkeit” (*Das Münchner Neue Testament*, Hrsg. J. Hainz, M. Schmidl, J. Sunckel [i in.] [1998] – cyt. za *Bible Works for Windows 7.0*). Parafrazujać pojęcie sprawiedliwości: „This is the proper way to do everything that God requires of us” (*God’s Word to the Nations* [1995] – cyt. z *Bible Works for Windows 7.0*) oraz włoskie przekłady ze zwrotem „adempiere ogni giustizia” (*Nuovissima Versione della Bibbia* [1995–1996]; *La Nuova Diodati* [1991] – cyt. z *Bible Works for Windows 7.0*).

⁶¹ „It is fitting for us to fulfill all righteousness” – przekład ten, po rozróżnieniu tych dwóch możliwości, w D. B. Wallace, *Greek Grammar...*, s. 253. Większość przekładów odpowiada tej możliwości, a niektóre nawet akcentują całkowity charakter sprawiedliwości: „It is right for us to make righteousness complete” (*The English Bible in Basic English* [1949/1964] – cyt. z *Bible Works for Windows 7.0*).

τὸν Ἰορδάνην 1,10: ἐκ τοῦ ὕδατος)⁶². W połączeniu z czasownikiem ἀναβαίνειν oznacza po prostu wstępowanie czy nawet tylko oddalanie się od wody, które jest odwrotne do udawania się w jej stronę⁶³.

– „I oto”. Partykuła ἰδοῦ, kierując uwagę na wydarzenie bezpośrednio po niej przedstawione, podkreśla jego znaczenie wśród innych opowiadanych zdarzeń (podobną rolę pełni w 3,16).

– „Zostały otwarte”. W formie *passivum theologicum* Ewangelista przedstawia czyn, którego domyślnym podmiotem jest Bóg, a który dokonuje się po wystąpieniu Jana Chrzciciela. Wcześniejsze wypowiedzi o Bożym działaniu są umieszczone wyłącznie w ramach wypowiedzi Jana, a nie pojawiają się w częściach narracyjnych. Na początku oznajmia o nadejściu królestwa niebios: ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (3,2), potem ostrzega faryzeuszów i saduceuszów: δύνатаι ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ (3,9). Także inne działania, które Bogu są przypisane za pomocą form pasywnych, odnoszą się do bliskiej przyszłości (3,10: κείται, ἐκκόπτεται, βάλλεται)⁶⁴. Nadzwyczajny charakter wydarzenia pochodzi również z natury samego przedmiotu, na którym dokonuje się to pierwsze działanie Boga.

– „Niebiosa”. Mateusz dość⁶⁵ konsekwentnie rozróżnia między znaczeniem rzeczownika w liczbie mnogiej, który odnosi się do mieszkania Boga, a jego znaczeniem w liczbie pojedynczej, przedstawiającym zarówno część stworzenia, która w określeniach koordynujących z terminem „ziemia” reprezentuje jego całość⁶⁶,

⁶² Pace S. Zodhiates, *Exegetical Commentary on Matthew*, Chattanooga 2006, s. 23.

⁶³ Z czasownikiem ἀναβαίνειν przymimek ten oznacza zazwyczaj oddalanie się od jakiegoś miejsca (1 Krl 12,9; Ezd 4,12; Ez 9,3; zwłaszcza Jr 27,44[LXX]: ἰδοῦ ὡςπερ λέων ἀναβήσεται ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου; porównaj z wzmianką wychodzenia z rzeki w Joz 4,19: ὁ λαὸς ἀνέβη ἐκ τοῦ Ἰορδάνου, podobnie w Rdz 41,2-3.18-19, albo wynurzania się z głębin morskich w Dn 7,3; Ap 13,1, chociaż w przypadku Filipa i urzędnika etiopskiego również posiada to słabsze znaczenie: ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος [Dz 8,39]). Por. W. C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, Edinburgh³1912, s. 29; B. M. Newman, P. C. Stine, *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew*, London–New York–Stuttgart 1988, s. 77.

⁶⁴ Pojawiają się w błogosławieństwach: παρακληθήσονται, χορτασθήσονται, ἐλεηθήσονται, κληθήσονται (5,4-9).

⁶⁵ W 22,30 występuje liczba pojedyncza: ἀλλ' ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ εἰσιν, podczas gdy w paraleli Marka regularna mnoga: ἀλλ' εἰσιν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mk 12,25). Pod wpływem tej lekcji lub innych u Mateusza (18,10; 24,36) wprowadzili ją niektórzy kopiści i tłumacze wersji Mateusza (Q r¹ sa^{mss} mae). Zazwyczaj występuje liczba mnoga na określenie miejsca przebywania Boga: ὁ μισθὸς ὑμῶν πολλὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς (5,12); ὁ πατὴρ ὑμῶν [μου] ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (5,16.45; 6,1.9; 7,11; 10,32.33; 12,50; 16,17; 18,10.14.19); οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς (18,10); ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς (19,21). Oznacza moce niebieskie: αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν (24,29); οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν (24,36).

⁶⁶ 5,18: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ; 6,10: ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς; 6,19-20: μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς [...] θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ; 11,23: μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως ἄδου καταβήσῃ; 11,25: κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς; 18,18: ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ; 21:25: ὁ βάπτισμα

jak i przestrzeń widoczną nad ziemią, sklepienie niebieskie⁶⁷. Rozdarcie niebios w najbardziej transcendentalnym znaczeniu może być dziełem tylko samego Boga.

– „Zobaczył”. Nie ma żadnego powodu, aby sądzić, że podmiotem tego orzeczenia jest Jan. Imię Jezusa pojawia się w konstrukcji podporządkowanej frazie o wyjściu z wody, dopełnienie dalsze kolejnego czasownika, „dla Niego”, odnosi się również do Jezusa, który w ten sposób jest jedynym adresatem widzenia zstępującego Ducha Boga.

– „Jakby”. Partykuła, która w języku polskim ma słabszą funkcję porównującą niż spójnik „jak”, oddaje dokładnie występującą w tekście greckim Mateusza *ὡσεὶ*, zamiast paralelnego *ὡς* (Mk 1,10; Łk 3,22). Pierwszy spójnik wprowadzający porównanie tylko jeszcze jeden raz pojawia się w Ewangelii Mateusza (9,36), natomiast drugi występuje w niej aż trzydzieści razy. Większość komentatorów traktuje je jako synonimiczne, a przekłady zazwyczaj nie oddają różnicy między nimi. Na ich równoznaczność mogłoby wskazywać występowanie drugiego terminu w paralelach pozostałych synoptyków⁶⁸. Gdy zestawimy dokładnie wszystkie wzmianki w Ewangelii Mateusza, wówczas ujawni się niewielka, choć znacząca różnica między tymi dwoma spójnikami. Ujawnia się ona w krótkim odstepie tekstu. Przed wysłaniem apostołów znajduje się informacja o percepcji Jezusa: *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσकुλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα* (9,36). Przez to porównanie Ewangelista wyjaśnia przyczynę litości Jezusa dla tłumów. Porównanie tłumów z owcami pozbawionymi pasterza pozostaje ledwie zarysowane, a w następującej mowie Jezusa nie jest ani wprost przywołane, ani pośrednio rozwinięte⁶⁹. Większe znaczenie ma drugie porównanie, które rozwija się w trzech paralelnych zestawieniach: *ἰδοὺ ἐγὼ*

τὸ Ἰωάννου [...] ἐξ οὐρανοῦ ἢ ἐξ ἀνθρώπων; [...] ἂν εἴπωμεν ἐξ οὐρανοῦ; 24,35: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται; 28,18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. Liczba pojedyncza występuje też dla podkreślenia powszechności skutków przysięgi: jak zobowiązanie dotyczy przysięgającego na przybytek – *ὁ ὁμόσας ἐν τῷ ναῷ* (23,21), tak wiąże przysięgającego na niebo – *ὁ ὁμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ* (23,22).

⁶⁷ 6,26; 8,20; 13,32: τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ; 14,19: ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν; 16,1: σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; 16,2[.3]: πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός; 24,30: καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, [...] καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ; 26,64: ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου [...] ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ; 28,2: ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ. Przykładem tego rozróżnienia między niebem widzianym z ziemi a niewidzialnymi niebiosami jest zdanie, w którym występują obydwa określenia: *οἱ ἀστέραι πεσοῦνται ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται* (24,29). Podobnie jak u Marka pierwszy termin oznacza widzialny firmament z gwiazdami, drugi zaś niewidzialny świat.

⁶⁸ Zestaw bardzo podobne porównania w tekstach, które nie są paralelami synoptycznymi: *καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν* (Mk 9,26) oraz *ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί* (Mt 28,4).

⁶⁹ Zaraz pojawia się inny obraz, który już należy do mowy Jezusa, przedstawiający kontrast między wielkością żniwa i niewielką liczbą robotników, którego celem jest podkreślenie konieczności prośby o ich wysłanie na żniwo (9,37-38).

ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστέραί (10,16). Otwiera ono długą mowę, która wykorzystuje znaczenia potrójnej metafory (10,17-42). Podobnie dzieje się w innych wzmiankach tego spójnika, którego obecność zawsze wskazuje na to, co dokładnie dzieje się lub wygląda „jak” (ὡς)⁷⁰. W obydwu wzmiankach Mateusza spójnik ὡςεί wprowadza do zestawienia, które dotyczy relacji tylko między niektórymi cechami terminów porównania, czyli jego zakres pozostaje bardzo ograniczony⁷¹. Innymi słowy, chodzi o to, że tylko niektóre właściwości Ducha lub niektóre własności jego zstąpienia odpowiadają obrazowi gołębic. Na pewno ono nie oznacza, że symbolem Ducha jest gołębic. Pozostaje jeszcze do zdefiniowania funkcja składniowa tego porównania. Podobnie jak w paralelnej konstrukcji Marka może ono mieć znaczenie przymiotnikowe lub przysłówkowe. Zaproponowany przekład zachowuje tę dwuznaczność porównania⁷². Definicja znaczenia musi opierać się na analizie przeprowadzonej zarówno w najbliższym kontekście, jak i w szerszych ramach, zaczynając od Ewangelii Mateusza, a kończąc na całej biblijnej tradycji zstępowania Ducha Bożego i innych rodzajów zstępowania osób i rzeczy od Boga.

– „Przychodzącego na Niego”. Czasownik ἔρχεσθαι przedstawia sam moment zejścia Ducha na Jezusa. Chociaż Mateusz zaznacza, że przedmiotem widzenia Jezusa jest zstępujący Duch, to jednak ostatni obraz nie jest tak dynamiczny, jak u paralelnych synoptyków, którzy cały ruch, aż do samego zstąpienia do (Mk 1,10) lub na Jezusa (Łk 3,22) oddają za pomocą jednego czasownika καταβαίνειν. Porównanie zstępowania Ducha z gołębicą odróżnia Jego ruch od opadania właściwego przedmiotom nieożywionym (Lb 11,19), determinuje go jako ukierunkowany (Rdz 15,11)⁷³. Oddając osiągnięcie celu przez czasownik ἔρχεσθαι, intencjonalny

⁷⁰ Większość wymienionych miejsc ma takie maksymalizujące znaczenie (1,24; 5,48; 6,25.10.12.16.29; 7,29 [2x]; 8,13; 10,25; 12,13; 13,43; 14,5; 15,28; 17,20; 18,3-4; 18,33; 19,19; 20,14; 21,26; 22,30.39; 24,38; 26,19; 26,39 [2 x]; 26,55; 27,65; 28,4.15). W kilku przypadkach porównanie na pierwszy rzut oka może się wydawać bardziej ograniczone: Ἴδου ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων· γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστέραί (10,16 [3 x]) – trzykrotne porównanie akcentuje jego wymowę; ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἰμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς (17,2); ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιῶν (28,3) – w przemienieniu i przy grobie szczegóły są porównywane w stopniu najwyższym do bardzo jasnych czy białych obiektów.

⁷¹ Por. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart 1963, s. 92: „[...] ὡςεί drückt aus, daß die Vergleichung nur in beschränktem Maß gelte”.

⁷² Zdecydowanie za przysłówkowym znaczeniem porównania jest B. M. Newman, P. C. Stine, *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew...*, s. 77.

⁷³ Może oznaczać biernie spadanie: καὶ χάλαζα μεγάλη ὡς ταλαντιαία καταβαίνει ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους (Ap 16,21). To znaczenie jest bliskoznaczne użyciu czasownika πίπτειν, który oznacza upadanie w sensie nie tylko nagłej, ale też niezamierzonej zmiany pozycji, spadnięcia. Można przytoczyć dwa przykłady tego rodzaju upadku na kogoś lub na coś, oznaczonego przez ten czasownik z przymikiem ἐπί: ἔπεσον ἐπὶ τὰ πετρῶδη (13,5); ἐκείνοι οἱ δεκαοκτὼ ἐφ' οὓς ἔπεσε ὁ πύργος (Łk 13,4).

i podmiotowy charakter ruchu wyraża mocniej Mateusz niż Marek i Łukasz, którzy mówią tylko o zstąpieniu Ducha na Jezusa. Duch w sposób zamierzony przychodzi na Niego, a nie tylko zstępuje jak gołębicą.

– „I oto”. Partykuła wprowadzająca pełni taką samą funkcję jak w zdaniu o otwarciu niebios. We wprowadzeniu narracyjnym nie występuje czasownik ἐγένετο, który znajduje się w paraleli Marka (Mk 1,11). Mateuszowa elipsa powtarza się w analogicznej interwencji Bożego głosu podczas przemienienia (17,5: καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα)⁷⁴. Całe zdanie nominalne ma charakter wykrzyknikowego mianownika (*nominative of exclamation*), który uwydatnia oznaczaną przez niego treść⁷⁵. Adresat głosu w obydwu przypadkach nie jest wprost wskazany.

– W odróżnieniu od formy „z nieba” (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) wyrażenie „z niebios” (ἐκ τῶν οὐρανῶν), czyli z rzeczownikiem w liczbie mnogiej, występuje bardzo rzadko w LXX (Ps 148,1; 1 Tes 1,10 i paralela synoptyczna do chrztu w Mk 1,11). Charakterystyka ta odpowiada nazwie odnoszonej wyłącznie do miejsca przebywania Boga.

– Rodzajnik przed przymiotnikiem nie oznacza, że chodzi tutaj o drugi tytuł w znaczeniu „mój Syn, Umilowany”⁷⁶ czy jak oddają przekłady *Vetus Syra*: „mój Syn, mój umilowany” (Mt 3,17). Jeśli przymiotnik występuje po rzeczowniku, jeden rodzajnik może określać zarówno rzeczownik, jak i jego przydawkę przymiotnikową⁷⁷.

– „Upodobałem [sobie]”. W polskim tłumaczeniu czas przeszły dokonany może wyrażać stan lub czynność, którą rozpoczęto w przeszłości, a jej skutki trwają w teraźniejszości. Forma czasownika εὐδόκησα, czyli tryb oznajmujący aorystu, nie jest tak określona, jak odpowiednik w polskim tłumaczeniu, dlatego tę formę różnie klasyfikowano. Znamię czasu przeszłego może wskazywać na to, że początek upodobania Boga w Jezusie miał miejsce w przeszłości (aoryst inchoatywny)⁷⁸.

⁷⁴ Wyrzutnię tego samego czasownika można zauważyć w opisie wizji Piotra w Jafie: καὶ φωνὴ πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν (Dz 10,5 ale bez ἰδοῦ). W Ewangelii Mateusza elipsa form czasownikowych: δώσει według Wj 21,23-24 (LXX) w zdaniu: ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ (5,38); ἐλθάτω według ὅπως ἔλθῃ ἐφ’ ἡμᾶς πᾶν αἴμα δίκαιον ἐκχυνόμενον ἐπὶ τῆς γῆς (23,35), w zdaniu: τὸ αἴμα αὐτοῦ ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν (27,25). Por. BDR § 480.

⁷⁵ Por. H. E. Dana, J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York 1941, s. 70: „When it is desired to stress a thought with great distinctness, the nominative is used without a verb. The function of designation, serving ordinarily to helper the verb, thus stands alone and thereby receives greater emphasis [...]. The nominative is the pointing case, and its pointer capacity is strengthened when unencumbered by a verb”. Podobnie interpretuje tę elipsę R. H. Gundry, *Matthew...*, s. 52.

⁷⁶ Por. E. C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax*, Michigan 1979, s. 56.

⁷⁷ Por. G. D. Kilpatrick, *The Order of Some Noun and Adjective Phrases in the New Testament*, NovT 5 (1962) s. 112, 113; E. Schweizer, υἱός. D. *New Testament*, [w:] TDNT VIII, s. 367; G. Schrenk, εὐδοκέω, [w:] TDNT II, s. 740.

⁷⁸ Por. W. L. Lane, *The Gospel According to Mark. The English Text with Introduction, Exposition*

Uprzedniość formy tego czasownika może oznaczać uznanie całego dotychczasowego życia Jezusa na ziemi lub Jego preegzystencji (aoryst sumaryczny lub globalny)⁷⁹. Aoryst może oznaczać w jak najbardziej ogólnym sensie czynność lub stan, bez ich odniesienia do czasu (aoryst gnomiczny)⁸⁰, bez precyzowania ich aspektu jako dokonanego lub niedokonanego, przerwane lub trwającego, etc. W LXX czasowniki w aoryście odpowiadają często hebrajskiej koniugacji perfektem (*qatal*) czasowników oznaczających stan, które nie zawierają żadnego odniesienia do jakiegoś punktu w czasie. W tym sensie charakter czasowy wypowiedzi Boga o Izaaku, skierowanej do jego ojca (Rdz 22,2), odpowiada ściśle deklaracji o Jezusie. Chociaż w starożytnych wersjach przy charakterystyce syna Abrahama występują formy czasów przeszłych⁸¹, to jednak nowożytnie tłumaczenia oddają ją w czasie teraźniejszym: „Weź twego syna jedynego, którego miłujesz, Izaaka”⁸².

1.4. PORÓWNANIE SYNOPTYCZNE

Porównujący perykopę Mateusza z tekstem Marka zwracają uwagę na obecność dialogu między Janem a Jezusem, zaś mniejsze znaczenie przypisują innym istotnym różnicom⁸³. Nasza analiza koncentruje się na wszystkich cechach specyficznych tekstu Mateusza i jego powiązaniach z bliższym i dalszym kontekstem, które są przedstawiane poniżej na tle tekstu Marka. Szczególne znaczenie ma zestawienie z jednej strony związków między tą perykopą a dwoma pierwszymi rozdziałami, stanowiącymi tak zwaną Ewangelię Dzieciństwa⁸⁴.

and Notes, Grand Rapids 1974, s. 58: „[...] implies a past choice for the performance of a particular function in history”.

⁷⁹ Por. J. H. Moulton, W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. II: *Accidence and Word-formation with an Appendix on Semitism in the New Testament*, Edinburgh 1990, s. 458; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967, s. 32; A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego na podstawie M. Zerwick, Graecitas biblica, PIB Roma*, Kielce 2001 s. 78, 79. W tym drugim sensie w J 17,24: ὅτι ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου (por. J 17,5). W sensie preegzystencji występuje w hymnie: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (Kol 1,18). Por. B. W. Bacon, *The Gospel of Mark. Its Composition and Date*, New Haven 1925, s. 252.

⁸⁰ Por. A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York³ 1919, s. 837.

⁸¹ Rdz 22,2: אֱלֹהֵי אִשְׁרָאֵל/TM = ὁ θεὸς ἡγαπησας/LXX = תַּחַת הַיָּד /Tg. Neof. = אֱלֹהֵי אִשְׁרָאֵל/Tg. Onq. Ponadto zob.: Iz 42,1: אֱלֹהֵי אִשְׁרָאֵל/TM – προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου/LXX; Iz 43,10: אֱלֹהֵי אִשְׁרָאֵל/TH – ὁ ἐξελεξάμην/LXX. Por. B. M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford 1990, s. 278.

⁸² Podobnie Wulgata: „quem diligis”.

⁸³ Tego rodzaju komentarz podaje m.in. W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London 1957, s. 26: „Matthew (3. 13–17) follows closely the Marcan story, but inserts an account of John's reluctance to baptize Jesus”.

⁸⁴ Z perspektywy diachronicznej takie porównanie jest zbyteczne. Jeśli Mateusz najpierw zredagował Ewangelię na planie Marka, jak głosi dziś wielu egzegetów, rozpoczynając od działalności Jana

1.4.1. Porównanie kontekstów

Przy porównaniu kontekstów synoptycznych perykopy o chrzcie zaraz uwiadczenia się odrębny charakter Ewangelii Marka, w której brak jakichkolwiek tekstów paralelnych do Ewangelii Dzieciństwa. Mateusz i Łukasz są bliźsi sobie dzięki wspólnemu materiałowi w opisie działalności Jana oraz w narracji kuszenia. Bliskość ta nie usuwa jednak różnic znaczących dla interpretacji tekstu Mateusza o chrzcie Jezusa.

Miejsce w planie Ewangelii. Teksty poprzedzające Mateuszową perykopę o chrzcie są o wiele obszerniejsze i zróżnicowane w warstwie treści i formy. W Ewangelii Marka przed perykopą o chrzcie znajduje się krótki tekst, który obejmuje zaledwie osiem wersetów. W tym wstępie na pierwszym planie znajdują się relacje między osobami. Pierwsze zdanie zawiera najpełniejsze określenie tożsamości protagonisty całej Ewangelii: Jezus Chrystus, Syn Boga (Mk 1,1). Następne wersety (Mk 1,2-3) zawierają słowa Boga, skierowane do Jezusa, o Bożym zwiastunie działającym w relacji do Niego oraz o głosie wołającym na pustyni. Opis działalności Jana (Mk 1,4-8) ukazuje wypełnienie misji Jana, ujawnia najważniejsze informacje o sytuacji adresatów jego działalności (są grzesznikami, a więc potrzebują naprawy ich relacji do Boga) oraz odsłania przyszłą rolę Jezusa wobec adresatów działalności Jana (będzie chrzczył w Duchu Świętym, naprawiając ich ułomną relację do Boga).

Zanim Mateusz wprowadza na scenę Jana Chrzciciela, a później koncentruje się na osobie Jezusa, czytelnik otrzymuje obszerną, rozciągniętą na dwa rozdziały relację nie tylko o wydarzeniach związanych z narodzeniem Jezusa, ale także o planie Bożego zbawienia, zapoczątkowanym tym narodzeniem. W ten sposób można mówić o rodzaju prologu, którego kluczowe treści, przekazane czytelnikowi, są podobne do tych zawartych w analogicznych tekstach wstępnych Ewangelii Marka i Jana⁸⁵. Relacja pierwszych dwóch rozdziałów nie jest odseparowana od narracji

i chrztu Jezusa, to przy interpretacji tych perykop i następnych nie ma potrzeby, aby odwoływać się do tekstu, który nie został jeszcze zredagowany. Jeśli uwzględniamy tekst w postaci finalnej, sytuacja się zmienia. Jeśli nawet w Mt 3–28 nie ma żadnych odwołań ani nawet pośrednich aluzji do Ewangelii Dzieciństwa (por. R. E. Brown, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993, s. 48, 49; na s. 50 przeciwny traktowaniu jej jako późniejszego dodatku Ewangelisty, ale napisanej od początku), to pierwsze rozdziały w jego zamierzeniu wprowadzają do całej Ewangelii i przez to powinny kierować jej lekturą. W podejściu synchronicznym należy więc uwzględnić ich funkcję integralnej części Ewangelii.

⁸⁵ Zob. M. D. Hooker, *Beginnings and Endings*, [w:] *The Written Gospel*, ed. M. Bockmuehl, D. A. Hagner, Cambridge–New York–Melbourne 2005, s. 191: „Remarkably, we find that there is a close correlation between the key information provided by Matthew and that which we are offered in Mark and John. In Matthew, also, God’s purpose as it is revealed in scripture is fulfilled, but this theme is set out in Matthew’s own distinctive way; first, in the genealogy [...] and secondly, in the frequent editorial comments that what was happening was taking place in order ‘to fulfil what the Lord had spoken by the prophet’ (1.22; 2.5, 15, 17, 23)”.

o chrzcie Jezusa, ale wyraźnie powiązana przez wyrażenie chronologiczne: ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις (3,1)⁸⁶. Nie jest to jedyny argument, który przemawia za jednością teologiczną i literacką tych tekstów. Wskazują na nią liczne elementy treściowe i formalne, pozwalające traktować Ewangelię Dzieciństwa, opis działalności Jana oraz relacje wydarzeń poprzedzających początek publicznej działalności Jezusa, a mianowicie narracje o Jego chrzcie i kuszeniu na pustyni, jako rodzaj prologu do Ewangelii⁸⁷.

Ewangelia Dzieciństwa i działalność Jana. W sześćdziesięciu wersetach brak kilku znaczących fragmentów, które występują w ośmiu wersetach Marka, inne zaś pojawiają się w zmienionej kształcie lub kolejności, niektóre z nich są umieszczone w innym kontekście, który wpływa na ich inne znaczenie. Elementy te są wymienione poniżej w kolejności pojawiania się w tekście Marka:

1. W całej Ewangelii Mateusza brak podwójnego, tytułowego określenia Jezusa Ἰησοῦς χριστὸς υἱὸς θεοῦ (Mk 1,1; J 20,31), chociaż jest mu najbliższe pytanie arcykapłana: εἰ σὺ εἶ ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (26,63). W pierwszych dwóch rozdziałach występują liczne i różnorodne określenia tożsamości Jezusa. Najczęściej pojawia się rzeczownik παιδίον (2,8.9.11.13[2x].14.20[2x].21), a potem, użyte bez dodatkowych określeń: υἱός (1,21.23.25) i Ἰησοῦς (1,21.25; 2,1). Trzy razy υἱός występuje z przydawką dopełniaczową: υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ (1,1), υἱὸς Δαυὶδ (1,20). Częstotliwość tych określeń odpowiada koncentracji opowiadania na zdarzeniach związanych z pochodzeniem i narodzinami Jezusa oraz z nadaniem Mu imienia. W chrystologii Mateusza, a konkretnie w objawieniu relacji Jezusa do Boga, bardzo znaczące jest pojawianie się terminu παιδίον. Z tą samą częstotliwością występuje w opowiadaniach o Izmaelu (Rdz 21,12.14.15.16[2x].17[2x].18.19.20) i o Mojżeszu (Wj 2,3.6[2x].7.8.9[2x].10). Jego powtarzanie w krótkich odstępach akcentuje zagrożenie życia dzieci oraz pewną problematyczność ich synostwa. Zresztą obydwa aspekty są ściśle powiązane w tych narracjach. Kiedy Mateusz posługuje się nim w Ewangelii Dzieciństwa, również opowiada o zagrożeniu życia dziecka (2,8.9.11) oraz unika przedstawiania Jezusa jako syna Józefa

⁸⁶ Wyrażenie chronologiczne, które określa czas wystąpienia Jana, można rozumieć jako nawiązanie do okresu zamieszkania Jezusa w Nazarecie; wówczas orzeczenie κατέκησεν (2,23) jest aorystem ingresywnym w sensie „zaczął mieszkać”. Por. G. Häfner, «Jene Tage» (Mt 3,1) und der Umfang des mathäischen «Prologs»: ein Beitrag zur Frage nach der Struktur des Mt-Ev, BZ.NF 37 (1993) s. 52.

⁸⁷ Por. P. Rolland, *De la genèse à la fin du monde. Plan de l'Évangile de Matthieu*, BTB 2 (1972) s. 159–161. Oprócz tych, którzy uważają za bezcelowe poszukiwanie jakiegoś planu Ewangelii, który byłby pomocny dla jej interpretacji, wśród egzegetów można wyróżnić następujące propozycje odnośnie do zakresu prologu: Ewangelia Dzieciństwa 1–2; 1,1–4,11 (z tym, że niektórzy wyróżniają 3,1–4,11 z prologu jako niezależną część, stanowiącą przejście do opowiadania o publicznej działalności Jezusa, które rozpoczyna się od wzmianki o aresztowaniu Jana Chrzciciela); 1,1–4,17; 1,1–4,22. Najwięcej egzegetów opowiada się za strukturą, w której prolog obejmuje teksty w 1,1–4,17. Proponowane wyróżnienia pokazują, że zdecydowanie przeważa wśród nich łączne traktowanie Ewangelii Dzieciństwa oraz opisu działalności Jana razem z wystąpieniem Jezusa nad Jordanem.

(2,13[2x].14.20[2x].21)⁸⁸. Tytuły przypisujące Mu królewską godność występują na początku opowiadania o przybyciu magów ze Wchodu. Jeden pojawia się w ich pytaniu: ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (2,2), a drugi w odpowiedzi arcykapłanów i skrybów ο ἡγούμενος (2,6). Złożenia imienia z tytułem Χριστός występują wyłącznie w częściach narracyjnych: najbardziej rozbudowane na początku: Ἰησοῦς Χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ υἱὸς Ἀβραάμ (1,1), a potem krótsze: Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος χριστός (1,16), ὁ Χριστός (1,17; 2,4⁸⁹), ὁ Ἰησοῦς Χριστός (1,18). Do tej kategorii należy również tytuł Ναζωραῖος (2,23). Odróżniają się od tych określeń tytuły przytoczone przez narratora w cytatach z proroków: Ἐμμανουήλ (1,23), razem z tłumaczeniem narratora: μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (1,23) oraz ὁ υἱός μου (2,15). Ich wspólną cechą jest przedstawienie Jezusa w bardzo ścisłej relacji osobowej do Boga: dla tytułu „Emanuel”, który nosi narodzony z Dziewicy, Ewangelista daje zaraz tłumaczenie: „Bóg z nami”; pobyt w Egipcie umożliwia wypełnienie proroctwa o wezwaniu stamtąd tego, o którym Pan mówi „syn mój”. Obydwa cytaty posiadają jednakowe wprowadzenie. Chociaż we wszystkich Mateuszowych wprowadzeniach do cytatów biblijnych już samo *passivum theologicum* wskazuje na to, że Bóg jest autorem przytoczonych słów, to jednak tylko w tych dwóch, cytowanych przez narratora, podmiot czynny wypowiedzi jest wyraźnie wskazany jako Pan: ἵνα πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος (1,22; 2,15)⁹⁰. Na podstawie tych tekstów można powiedzieć, że objawienie Boskiej tożsamości Jezusa jest *explicite* przypisane Bogu już w Ewangelii Dzieciństwa⁹¹. Nigdzie jednak Jezus nie jest adresatem Bożej wypowiedzi, tak jak to ma miejsce na początku Ewangelii Marka (Mk 1,2-3). W Ewangelii Dzieciństwa obydwie wypowiedzi nie mają wyraźnie wyodrębnionego adresata poza ich podmiotem, czyli przedstawiają się jako rodzaj autorefleksji Boga o Synu⁹². W ten sposób Mateusz

⁸⁸ Por. R. Pesch, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1–2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate*, Bib 48 (1967) s. 413.

⁸⁹ Pytanie Heroda jest przytoczone w mowie zależnej.

⁹⁰ W Ewangelii Mateusza wprowadzenia do cytatów są bardzo zróżnicowane. Formuła wprowadzająca za każdym razem zależy zarówno od przytoczonej treści, jak i odpowiada ich kontekstowi. Por. R. Pesch, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog...*, s. 397; L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo, Teologia e Egesesi*, I, Roma 1976, s. 43; J. Miler, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile de Mathieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, Roma 1999, s. 20, 21, przyp. 27. Podobne formuły, które wprost wskazują na Boski podmiot czynny, pojawiają się tylko w słowach Jezusa, skierowanych do Jego głównych przeciwników: do saduceuszów – οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων (22,31-32) i do faryzeuszów – πῶς οὖν Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον λέγων εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου (22,43-44). Łączy je obietnica zwycięstwa nad śmiercią i przeciwnikami, która jest wzmocniona eksplicitnym powołaniem się na Boże pochodzenie przytaczanych słów.

⁹¹ A nie dopiero w słowach Jezusa skierowanych do Piotra po wyznaniu, że Jezus jest Synem Boga (16,16-17).

⁹² Nie ma wyrażenia ὑπὸ κυρίου we wprowadzeniu do słów (w 12,17), które mogą być przypisane

pierwsze trzy zdania, które przedstawiają wprost Jezusa jako Syna Boga, przypisuje samemu Bogu. Stanowią one akt Jego własnej refleksji, myśli, która jako taka jest objawiona odbiorcy Ewangelii.

2. Najbardziej znacząca zmiana dotyczy zapowiedzi Boga o wysłaniu zwiastuna przed obliczem Jezusa (Mk 1,2). W Ewangelii Mateusza pojawia się ona dopiero w nauczaniu Jezusa na temat misji Jana (11,10; por. Łk 7,27), dlatego wystąpienie Jana – ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής (3,1) – nie jest przedstawione tak, jak u Marka, to znaczy jako wypełnienie zapowiedzi Boga złożonej Jezusowi o wysłaniu przed Nim zwiastuna Boga⁹³. Nie cytując też części proroctwa o zwiastunie przygotowującym drogę adresata Bożej zapowiedzi, Mateusz nie odnosi działalności Jana do przyszłej działalności Jezusa.

3. Zmienia się też funkcja drugiej, Izajaszowej części cytatu (Mk 1,3), która mówi o głosie wołającego na pustyni. W tekście Marka stanowi ona dalszy ciąg mowy Boga, tak że głos identyfikuje się ze zwiastunem, a jego wołanie o przygotowanie drogi Pana – z misją wyposażenia drogi Jezusa. To zestawienie implikuje pełną identyfikację Jezusa z Panem. W tekście Mateusza wołanie o przygotowanie drogi Pana – ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου (3,3) – jest zorientowane na podmiot, który we wcześniejszych wzmiankach terminu κύριος (1,20.22.24; 2,13.15.19) jest wyraźnie odróżniony od Jezusa. Dopiero następne wzmianki tego rzeczownika odnoszą się pośrednio (4,7.10) i bezpośrednio (7,21.22) do Jezusa. W Mateuszowym opisie działalności Jana droga Pana, do której przygotowania wzywa głos na pustyni, nie utożsamia się tak wyraźnie z drogą Jezusa, jak to ma miejsce w paralelnym tekście Marka. Głoszenie bliskości królestwa niebios i wezwanie do nawrócenia – interpretowane w świetle proroctwa Izajasza – nie mają tak wyraźnego ukierunkowania na osobę i działalność Jezusa, jak orędzie Jana o chrzcie nawrócenia na odpuszczenie grzechów, które od początku jest zorientowane na przygotowanie drogi Jezusa. Mateuszowa orientacja jest bardziej teocentryczna niż chrystocentryczna, chociaż te dwa wymiary są zintegrowane również w tej Ewangelii. Pierwsze wzmianki o nawróceniu (3,2: μετανοεῖτε; 3,8: ποιήσατε οὖν

sane wprost Bogu: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου [...] (12,18-21). Zaimki osobowe w pierwszej osobie liczby pojedynczej odnoszą się do Boga. Jezus nie jest jednak nazwany ὁ υἱός μου, ale ὁ παῖς μου. Por. R. Pesch, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog...*, s. 408.

⁹³ Od początku Mateusz nie przedstawia Jana jako przygotowującego drogę Pana, ale jako wzywającego do jej przygotowania. Pace G. Yamasaki, *John the Baptist in Life and Death. Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*, Sheffield 1998, s. 97, 98: „Jesus' statement in v. 15b does not pertain only to himself; he says that it is fitting for both himself and John to fulfil the entirety of the divine will for them. From the way in which Jesus and John have been presented in the narrative to this point, it is clear that Jesus' primary role within the divine will is to be the Messiah (cf. 1.1, 16, 17, 18; 2.4) and John's primary role within the divine will is to be the way-preparer of the Messiah”. Ograniczona reakcja odpowiada ograniczonej wiedzy Jana o przyszłym chrzczącym w Duchu Świętym i ogniu, która wynika z przynależności do innego porządku wielkości (11,11–13).

καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας; 3,11: βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν) nie są powiązane same z siebie z działalnością osoby przychodzącej po Janie, ale to powiązanie wynika z najbliższego ich kontekstu (3,2: bliskość królestwa po Ewangelii Dzieciństwa; 3,8: nadchodzący gniew Boga; 3,11: zapowiedź przychodzącego po Kanie). Nawrócenie jest związane z Janem jako podmiotem wezwań do zmiany życia oraz ma wyrazić się w działaniach ludzi, którzy Jezusa jeszcze nie poznali. Według tak przedstawionego orędzia Jana nawrócenie w pewnym sensie jest możliwe bez względu na przyjście Jezusa⁹⁴.

4. W pierwszej wzmiance imię Ἰωάννης występuje z tytułem rzeczownikowym ὁ βαπτιστής, a w zdaniu występuje tylko jedna kwalifikacja jego działalności, wyrażona przez imiesłów κηρύσσων (3,1). W paraleli Marka występują dwie podrzędne formy *participium*: βαπτίζων i κηρύσσων, które składają się z czasownikiem głównym ἐγένετο na konstrukcję peryfrastyczną, którą można oddać przez przekład: „pojawił się Jan na pustyni, który chrzczył i głosił” (Mk 1,4). Od samego początku opisu Marek przedstawia paralelnie działalność chrzcielną Jana i jego działalność kerygmatyczną. Natomiast u Mateusza akcent jest położony na treść głoszenia, a udzielanie chrztu schodzi na dalszy plan, za działalność kerygmatyczną. To podporządkowanie działalności chrzcielnej kerygmatowi ujawnia się najbardziej wtedy, kiedy przychodzą faryzeusze i saduceusze, których Jan ostrzega przez konsekwencjami braku nawrócenia, zaś w zapowiedzi o przyjściu mocniejszego rozróżnia między pozytywnymi a negatywnymi rezultatami czasu tego nadejścia, w zależności od przyjętego bądź odrzuconego wezwania do nawrócenia. W kerygmacie dominują groźby nad obietnicami, a odpuszczenie grzechów nie jest wcale wzmiankowane jako cel głoszonego przez Jana chrztu. To pominięcie odpuszczenia grzechów ujawnia się na tle innego przedstawienia przez Mateusza wychodzenia ludzi do Jana.

⁹⁴ Nie oznacza to sprzeczności między Mateuszem a Markiem. W Ewangelii Mateusza Jezus odwołuje się do nawrócenia wymaganego przez proroków (12,41), a które łączyło się z zewnętrznymi aktami pokuty (11,21. Por. Iz 58,5; Jr 6,26; Dn 9,3; Jon 3,6). Nagana pod adresem galilejskich miejscowości, które się nie nawróciły pomimo cudów Jezusa (11,20), następuje bezpośrednio po przywołaniu działalności Jana Chrzciela (11,2-19). Obydwie formy wezwania do nawrócenia nie są sobie przeciwstawione, ale się wzajemnie uzupełniają, jak to pokazują słowa Jezusa o odrzuceniu Jana i Jezusa (11,18-19). Chrystocentryczna orientacja nawrócenia, charakterystyczna dla Ewangelii Marka, wyraża powiązanie pierwszego Jezusowego wezwania do nawrócenia (4,17) z powołaniem pierwszych uczniów, przynoszącym radykalną zmianę w ich życiu (4,18-22). W Ewangelii Marka profil chrystocentryczny można zauważyć w kontekście trzeciej i ostatniej wzmianki o nawróceniu, ponieważ bezpośrednio po sumarycznym opisie działalności apostołów wzywających do nawrócenia i dokonujących znaków (Mk 6,12-13) następuje relacja o opiniach ludzi na temat Jezusa (Mk 6,14-16). Absolutnie nie można przedstawiać nawrócenia jako warunku przyjęcia chrztu w Jordanie. Pace H. Cabanis, *L'évolution de l'idée du baptême depuis Jean-Baptiste jusqu'à saint Paul*, Cahors 1900, s. 14: „Le baptême ne prépare pas la repentance, il la suit [...]. Le baptême n'est pas le cause de la repentance, il n'est que la conséquence, le symbole vivant si on préfère par lequel l'homme ayant pris conscience de son péché et des sentiments mauvais de son coeur le déclare publiquement et prend le solennel engagement de se repentir”.

5. Opis Marka oznacza tylko jedną cechę przyjmujących chrzest: wszyscy są grzesznikami. Nie przypisuje im innych czynności poza wyjściem, przyjęciem chrztu i wyznaniem grzechów (Mk 1,5). Nie są przedstawione ich motywacje wyjścia na pustynię ani przekonania związane z przyjmowaniem chrztu. Jedyną wewnętrzną kwalifikacją tych osób jest wyznanie grzechów. Mateuszowy obraz jest o wiele bardziej szczegółowy i zróżnicowany. Oprócz wzmianki wyznania grzechów (3,6) są ujawnione inne działania i postawy. Ogólne wezwanie z początku μετανοείτε (3,2) znajduje uzasadnienie w mowie Jana. Najpierw pojawia się zarzut o usiłowanie ucieczki przed nadchodzącym gniewem (3,7), a następnie podwójne wezwanie: pozytywne (ποιήσατε) – do przyniesienia owoców godnych nawrócenia (3,8) oraz negatywne (μη δόξητε) – do odrzucenia przekonania o znaczeniu ich więzi z Abrahamem (3,9). W dalszej części mowy te negatywne cechy są uwydatnione przez dwa obrazy: pierwszy – drzewa pozbawionego owoców i wrzuconego do ognia (3,10); drugi – plew spalonych w ogniu nieugaszonym (3,12). Mateuszową relację wyraźnie odróżnia od Marka szczegółowa charakterystyka przychodzących do Jana, która ujawnia ich motywacje, ich myślenie, aktualny brak nawrócenia. Ewangelista wprost nie mówi, skąd Jan czerpie taką wiedzę. Na źródło nadzwyczajnego poznania wskazuje pośrednio wprowadzenie do cytatu z Izajasza: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεις διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος (3,3; tak samo w 11,10)⁹⁵. Słowa Boga charakteryzują osobę, na co wskazuje składnia zgody i *passivum theologicum* (οὗτος – ῥηθεις), a przez nią dopiero jej działalność⁹⁶. Działalność Jana, w tym nadzwyczajne poznawanie jej adresatów przez niego, wywodzi się z tego, kim jest, jakimi niezwykłymi zdolnościami jest obdarzony i jaką wyjątkową wiedzę posiada. Na tę zależność działalności od tożsamości wskazuje formuła λέγω γὰρ ὑμῖν (3,9), która wyraża świadomość, że jego własne słowa mają walor słów Boga (5,18.20.22.28.32.34.39.44; 6,2, etc.)⁹⁷. Temu roszczeniu odpowiada niesłychana treść w ten sposób wprowadzonego zdania: δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων

⁹⁵ Jest ono znaczące na tle paraleli synoptycznych. W tekście Marka cytat ten należy do mowy skierowanej do Jezusa (Mk 3,3). U Łukasza charakteryzuje nie tyle osobę, ile jego działalność, a zwłaszcza jej cele (i rezultaty): καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων [...] ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου [...] πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας; καὶ ὕψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (Łk 3,4). W czwartej Ewangelii należy do samookreślenia Jana: ἐγὼ φωνῆ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (J 1,23), a więc określa jego prorocką tożsamość, dlatego nie powinno dziwić, że również w tej Ewangelii Jan rozpoznaje Jezusa przychodzącego do Niego.

⁹⁶ W innych miejscach występują formy w rodzaju nijakim – zob. 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 22,31; 24,15; 27,9.

⁹⁷ Nauczanie prorockie jest wprowadzane przez formułę λέγει κύριος i inne podobne, zaś słowa Jana świadczą o jego wyjątkowej pozycji wśród proroków, co w tej samej mowie dwukrotnie potwierdza Jezus, posługując się tą samą formułą: τί ἐξήλαθε ἰδεῖν; προφήτην; καὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου (11,9), ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐκ ἐγγύερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μεῖζον Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· (11,11).

ἐγείραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. Słowa o wszechmocy Bożej nie są wcale abstrakcyjne, nie brzmią teoretycznie, ponieważ na konkretne urzeczywistnienie tej wszechmocy wskazuje bliskość Bożego działania, którą wyraża przysłówek ἥδη umieszczony w pozycji emfaticznej, bo na początku następnego zdania (3,10). Jan objawia swoją wiedzę o Bogu i czasie Jego działania.

6. Markowy opis tego, jak się Jan ubierał i żywił, umieszcza w centrum jego aktywność, ponieważ Jan jest znowu podmiotem gramatycznym zdania (pierwszy raz w Mk 1,4). Pełni więc funkcję łącznika między chrzczeniem a głoszeniem; obydwa działania Jana umieszczone są w kontekście pustyni⁹⁸. Po przedstawieniu wychodzenia ludzi do Jana i przyjmowania przez nich chrztu może być rozwinięta druga część jego działalności, a mianowicie zaprezentowana treść kerygmatu Jana i zidentyfikowany chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów. Motywacje ludzi wychodzących na pustynię nie mają znaczenia dla prezentacji działalności Jana w Ewangelii Marka⁹⁹. Mateuszowa charakterystyka Jana ma inną składnię i jest umieszczona w innym miejscu. Ewangelista znowu akcentuje w opisie nie tyle działanie Jana, ile charakteryzuje samą osobę: αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης (3,4); wskazuje na posiadany przez niego ubiór, jako znak rozpoznawczy człowieka Bożego i Eliasza, oraz na jego jedyny pokarm (podmiot gramatyczny drugiego zdania), jako symbol surowego życia¹⁰⁰. Na związek tej charakterystyki z postawą ludzi wskazuje jej miejsce bezpośrednio przed opisem wychodzenia ludzi¹⁰¹. Wyjaś-

⁹⁸ Por. G. Yamasaki, *John the Baptist...*, s. 84: „[...] the significance of these words does not lie solely within the confines of this passages. The narrator does present this description of John's diet to fill out this introduction of John by depicting him as a person who practised subsistence living in the wilderness”. Autor analizuje tekst Mateusza, ale jego interpretacja pasuje bardziej do fragmentu paralelnego w Ewangelii Marka.

⁹⁹ Nie można jednak powiedzieć, że temat ten nie odgrywa żadnej roli w Ewangelii. W konfrontacji z Jezusem, członkowie sanhedrynu są świadomi tego, że cały lud uważał Jana za proroka (Mk 11,32).

¹⁰⁰ Por. A. Niccacci, *Sfondo antico-testamentario di Giovanni Battista (Mc 1,1-8)*, [w:] *Entrarono a Cafarna: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 95, 96. Marek przedstawia aktywność Jana, która odpowiadała jego życiu na pustyni, to znaczy opisuje, jak się Jan ubierał i posilał (obydwie formy czasownikowe). Opis ten nie ogranicza ubioru i pokarmu Jana wyłącznie do wymienionych elementów. Mateusz nie uwydatnia czynności, ale charakterystyczne rzeczy, do których ograniczał się ubiór i pożywienie Jana. Por. J. A. Kelhoffer, *Locusts and Wild Honey' (Mk 1.6c and Mt. 3.4c): The Status Quaestionis Concerning the Diet of John the Baptist*, CBR 2 (2003) s. 107: „Through a subtle rewriting of Mk 1.6c, Mt. 3.4c claims that John's food consisted *exclusively* [kursywa J. A. K.] of locusts and wild honey”. Nie można jednak zgodzić się z autorem (tamże, s. 107), że włączona z Q informacja o tym, że Jan nic nie jadł ani nie pił, stoi w sprzeczności ze wzmianką o pokarmie Jana, pochodzącą z materiału zawartego u Marka. Słów Jezusa o Janie – ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων (11,18) – nie należy interpretować w sensie absolutnym, ale w antytezie do zdania o Jezusie – ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων (11,19; podobnie w Rz 14,3,6; 1 Kor 8,8).

¹⁰¹ Pace G. Yamasaki, *John the Baptist...*, s. 85: „This response resumes the narrative following the parenthetical commentary by the narrator. Therefore, the response of the people is not prompted

nia ona przyciąganie ludzi do Jana, dla których wielką rolę odgrywał jego ubiór i pokarm, charakteryzujący go jako proroka i Eliasza, jak wynika z mowy Jezusa o Chrzcielu (11,7-19). Od krytyki ukrytych motywacji ludzi rozpoczyna się mowa skierowana do faryzeuszów i saduceuszów.

7. W Ewangelii Marka na początku krótkiej mowy Jana znajduje się zapowiedź przyjścia po nim mocniejszego (Mk 1,7). Jego przybycie oznacza wypełnienie misji Jana jako zwiastuna Boga, wysłanego przed Jezusem dla wyposażenia Jego drogi (Mk 1,2). Paralelny fragment mowy u Mateusza wychodzi od działalności Jana: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω (3,11). Nie ma też odrębnej, wyraźnej zapowiedzi przyjścia kogoś innego, chociaż implikuje je forma imiesłowowa podmiotu zdania: ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν (3,11)¹⁰². Czasownik ten u Mateusza nie jest uprzywilejowanym czasownikiem opisującym przemieszczanie się Jezusa podczas Jego ziemskiej działalności, tak jak dzieje się to u Marka. W pierwszych rozdziałach podmiotami tego rodzaju ruchu są różni protagoniści (2,2.8.9.11.23; 3,7.16). Wyraźnie ustalone znaczenie chrystologiczne ma natomiast forma imiesłowu w liczbie pojedynczej (11,3; 21,9; 23,39)¹⁰³, ale w tym użyciu nad doczesnymi, ziemskimi parametrami przyjścia dominują jego współrzędne eschatologiczne¹⁰⁴. Zdanie, które znajduje się na końcu mowy Jana, podtrzymuje takie rozumienie, które wprowadziła seria gróźb pod adresem dwóch grup przychodzących do Jana.

8. W Ewangelii Marka pojawia się zaimek osobowy „wy”, który użyty dwukrotnie odnosi się do tych, którzy wychodzą do Jana i przyjmują chrzest, wyznając przy tym swoje grzechy, a mianowicie do całej krainy judzkiej i wszystkich mieszkańców Jerozolimy (Mk 1,5). Adresaci tej zapowiedzi nie są podmiotami żadnych innych obiektywnych działań ani żadne działania nie są im przypisane ani w narracji, ani w wypowiedzi Jana. Występują oni jako całość, którą kwalifikują ich wspólne

by John's clothing and diet, but by this message: 'Repent, for the Kingdom of Heaven has draw near' (v. 2)". Opisowi ubioru i pożywienia Jana odpowiada dokładnie informacja o wychodzeniu ludzi. Zachowana jest ścisła symetria, polegająca na tej samej liczbie wyrazów (po 27) między charakterystyką Jana (3,4) a następną sceną z ludźmi (3,5-6). Tego rodzaju symetria wiele razy powtarza się w Ewangelii Mateusza. Tutaj następuje bezpośrednio po podobnym zestawieniu dwóch równych części: opisu wystąpienia Jana (3,1-2) z jego biblijną interpretacją (3,3) – liczą one po 24 wyrazy. Powiązane są one przez spójnik przyłączający γάρ, który wyraża wyjaśnienie zdania poprzedzającego. Natomiast między zdaniami opisującymi Jana a przedstawiającymi wychodzenie ludzi do niego koordynacja wyrażona jest przez zaimek czasowy, który nawiązuje do tego, co wcześniej zostało przedstawione (podobnie w 2,7; 2,16; z odniesieniem do Jana w 11,20).

¹⁰² Poza kontekstem słowa Jana mogłyby się odnosić do przyjścia samego Jahwe, Jan byłby Jego prekursorem. Por. J. H. Hughes, *John the Baptist: the Forerunner of God Himself*, NovT 14 (1972) s. 195–199.

¹⁰³ W liczbie mnogiej opisuje także pojawienie się negatywnych bohaterów narracji (3,7).

¹⁰⁴ Por. S. Cipriani, *Tratti «apocalittici» nella predicazione e negli atteggiamenti di Giovanni Battista?*, [w:] *Initium sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, ed. R. Fabris, Bologna 2000, s. 231: „A un primo accostamento dei testi, si ha l'impressione che l'urgenza escatologica sia più marcata nel racconto di Matteo”.

działania, a zwłaszcza to wymienione na końcu, to znaczy wyznanie grzechów. Jan głosi im bliskie przyjście mocniejszego i zapowiada chrzczenie w Duchu Świętym. Ten chrzest identyfikuje się ze chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów. W opisie działalności Jana dwa razy pojawia się czasownik κηρύσσειν, którego dopełnieniem bliższym (Mk 1,4), a potem treścią mowy wprowadzonej przez ten czasownik (Mk 1,7-8) jest chrzest odróżniony od chrztu udzielanego przez Jana. Zapowiedź Jana o przyjściu mocniejszego i chrzczeniu w Duchu Świętym ma pozytywny wydźwięk, nie jest przedstawiona jako ostrzeżenie czy groźba, ale jako obietnica, której treścią jest usunięcie tego, co wyznanie przy chrzcie w Jordanie odsłoniło: odpuszczenie grzechów. Wymowa orędzia Jana zmienia się w Ewangelii Mateusza¹⁰⁵. Ewangelista dwa razy przytacza w mowie niezależnej słowa Jana. Pierwsze orędzie – wezwanie do nawrócenia i oznajmienie zbliżenia się królestwa niebieskiego – nie ma zdefiniowanego adresata. Adresat drugiej mowy jest zdeterminowany i odróżniony od wcześniej wymienionych mieszkańców trzech regionów, którzy wyznali swoje grzechy. Ta druga mowa jest skierowana do faryzeuszów i saduceuszów: ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων [...] εἶπεν αὐτοῖς (3,7)¹⁰⁶. Stanowi ona jedną całość, ponieważ adresaci się nie zmieniają¹⁰⁷. Przedstawieni są oni zdecydowanie negatywnie nie tyle z powodu grzechów, ile ze względu na złe motywacje, które skłoniły ich do przyjścia do chrztu Jana. W zapowiedzi Jana adresatami chrzczenia w Duchu Świętym i ogniu są nie tylko wyznający swoje grzechy, ale także ci, którzy się jeszcze nie nawrócili. Zapowiedź o chrzcie w Duchu i ogniu, która jest umieszczona bezpośrednio po ostrzeżeniach pod adresem faryzeuszów i saduceuszów, nie tylko jest obietnicą dla grzeszników

¹⁰⁵ Dlatego zbyt ogólnie, bez rozróżnienia Mk i Mt wypowiada się J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen-Vluyn 1972, s. 38, 39: „Der Täufer formuliert keine positive Aussage über die Zukunft!“. W pewnym, ograniczonym sensie odnosi się to zdanie do mowy Jana u Mateusza, ale na pewno nie do jego mowy u Marka.

¹⁰⁶ Mateusz (21,32) i Łukasz (7,29-30) odróżniają tych, którzy przyjęli działalność Jana w całej rozciągłości (w Mt – celnicy i nierządnicze uwierzyli Janowi; w Łk – cały lud i celnicy zostali ochrzczeni przez Jana), od przywódców ludu (w Mt – arcykapłani i starsi ludu nie uwierzyli Janowi; w Łk – faryzeusze i uczeni w Prawie nie zostali ochrzczeni przez Jana). U tych dwóch synoptyków odrzucenie działalności Jana przez część jej adresatów zostaje publicznie napiętnowane przez Jezusa we wskazanych dwóch tekstach, ponieważ adresaci tej działalności są już rozróżnieni w Mateuszowym i Łukasowym opisie tej działalności. W Ewangelii Marka obraz jej adresatów jest jednorodny w opisie – wszyscy zostają ochrzczeni, wyznają grzechy i słyszą słowa o chrzcie w Duchu Świętym, dlatego u Marka Jezus nie oskarża otwarcie przywódców ludu o jej odrzucenie, a nieprzyjęcie Jana odsłania się pośrednio na różne sposoby. W każdym razie oskarżenia o złe motywacje według Mateusza są skierowane do faryzeuszów i saduceuszów, a nie do wszystkich przychodzących do Jana. Pace T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus...*, s. 135: „Nach v. 5f. ist nicht zu denken, daß nur Phariseer und Sadducäer die Rede hörten, und aus dem Verlauf die Rede, besonders aus v. 11 ergibt sich, das Joh. einen weiteren Hörerkreis im Auge hat“.

¹⁰⁷ Zazwyczaj są wyróżniane dwie części jakby chodziło o dwie odrębne mowy: 3,7-10 i 3,11-12; w ten sposób dzieli B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Louvain 1967, s. 59, 60.

wyznających grzechy, ale staje się również groźbą dla tych, którzy jeszcze się nie nawracają. Umieszczenie zapowiedzi o tym przyszłym chrzcie między ostrzeżeniem o wrzuceniu w ogień drzewa (3,10), które nie przynosi owoców, a zapowiedzi spalenia plew w ogniu nieugaszonym (3,12) decyduje o znaczeniu drugiej kwalifikacji przyszłego chrztu w zapowiedzi βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί (3,10). Rzeczownik πῦρ w trzech wzmiankach ma to samo znaczenie. Zestawienie ἁγίῳ καὶ πυρί nie ma znaczenia hendiadys, który porównuje z ogniem pojawienie się lub działanie Ducha Świętego¹⁰⁸. W tekstach biblijnych i judaizmu zarówno ogień, jak i Duch są przedstawiani w postaci płynnej, dlatego ta podwójna charakterystyka przyszłego chrztu odpowiada charakterowi chrztu udzielanego wodą¹⁰⁹.

Nie jest jednoznaczna sama w sobie konstrukcja βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. Sekwencja czasownik oraz kwalifikacja oznaczonej przez niego czynności za pomocą wyrażenia przyimkowego z dwoma rzeczownikami połączonymi przez spójnik łączny może oznaczać działania ujmowane na dwa różne sposoby¹¹⁰:

a. Może ona oznaczać jedno działanie posiadające dwie cechy (tak jest w przypadku dwóch odwołań jednego aktu przysięgi w 23,20.21.22). Za jednością działania przemawia jedność adresata (ὁμᾶς) oraz użycie tylko jednego przyimka (ἐν)¹¹¹. Jan obiecuje więc jeden chrzest w Duchu i ogniu. Odmiennych jego skutków doświadczą zajmujący przeciwstawne postawy wobec wezwań do nawrócenia: nawracający się zostaną oczyszczeni przez Ducha i ogień, a odrzucający nawrócenie będą w Duchu i w tym samym ogniu unicestwieni¹¹². Ogień może symbolizować nie tylko zniszczenie (Am 7,4; por. Iz 1,25; 31,9; 1 Kor 3,13.15;

¹⁰⁸ Na przykład św. Jan Chryzostom, *Homilie na świętego Mateusza*, XI,4, tłum. J. Krystyniacki, A. Baron, Kraków 2001, s. 139: „Przez dodanie słowa *i ogniem* oznacza siłę i niemożliwość kontrolowania działania łaski”. Wyjaśnienia patrystyczne symboliki ducha i ognia oddalają się od obrazów ducha Bożego i ognia, które przynoszą starotestamentalne obietnice i groźby (Iz 44,3-5; Ez 36,25-38; Jl 3,1-5). Analogicznie do sensu groźby ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ (2 Tes 2,8) na hendiadys wskazuje W. Bieder, *Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966, s. 41: „[...] der Messias «wird taufen mit Feueratem»”; podobnie interpretują: W. F. Albright, C. S. Mann, *Matthew*, Garden City–New York 1971, s. 26, 27; S. Légasse, *Naissance du baptême*, Paris 1993, s. 39.

¹⁰⁹ Por. J. D. G. Dunn, *Spirit-and-Fire Baptism*, NovT 14 (1972) s. 87; J. Nolland, ‘In Such a Manner it is Fitting for Us to Fulfil all Righteousness’: *Reflections on the Place of Baptism in the Gospel of Matthew*, [w:] *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, ed., S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 70, 71; [I.] H. Marshall, *The Meaning of the Verb ‘Baptize’*..., s. 16.

¹¹⁰ Dwie możliwości rozumienia konstrukcji analizuje J. A. Sint, *Die Eschatologie des Täufers. Die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, [w:] *Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher Sicht*, Hrsg. K. Schubert, Wien–Freiburg–Basel 1964, s. 71, 72.

¹¹¹ Por. J. D. G. Dunn, *Spirit-and-Fire Baptism*, NovT 14 (1972) s. 83, 84; T. Costin, *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Roma 2006, s. 75, 76.

¹¹² Por. J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London 1970, s. 11.

2 Tes 1,8), ale również mieć pozytywną konotację, odnosząc się do oczyszczenia (oczyszczenie w Ml 3,2-3; zniszczenie w Ml 3,19)¹¹³. Wówczas ogień symbolizuje oczyszczające i wzbudzające zapał działanie Ducha Świętego¹¹⁴.

b. Fraza βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί może jednak oznaczać odrębne działania, które należąc do tej samej kategorii, są tak samo nazwane (6,2.5)¹¹⁵. Jan wówczas zapowiada chrzczenie w Duchu oraz chrzczenie w ogniu. To drugie rozumienie potwierdza obraz zbierającego plony i palącego chwasty po ich rozdzielaniu. Cały ten obraz przedstawia przyszłe, podwójne chrzczenie, które ma dokonać się na adresatach działalności Jana. Akcent jest położony na paralelnie, wyraźnie rozróżnione, a nawet zdecydowanie przeciwstawione rezultaty czyszczenia klepiska. Zestawiony z działalnością chrzcielną obraz ten oznacza, że pozytywnego skutku przyszłego chrzczenia w Duchu Świętym doświadczą ci, którzy zaczną¹¹⁶ przynosić owoce nawrócenia¹¹⁷, natomiast negatywne konsekwencje chrzczenia w ogniu osiągną tych adresatów mowy Jana, którzy nie usłuchają wezwań do nawrócenia i do zmiany myślenia o ich więzi z Abrahamem¹¹⁸. To rozróżnienie podwójnego działania, w którym akcent jest położony na chrzczenie w ogniu, bardziej odpowiada orędziu Jana (3,7.10.12; por. też Łk 3,7.9.12)¹¹⁹.

Podsumowanie o wpływie kontekstu poprzedzającego. W Ewangelii Marka działalność chrzcielna Jana jest przedstawiona jako spełniona (aoryst ἐβάπτισα). Użycie tej formy jest uzasadnione tym, że chrzest wodą przyniósł wyznanie grzechów, które, chociaż nie oznaczało nawrócenia, to jednak uzasadniało drugą działalność Jana, a mianowicie głoszenie przyszłego chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów, identycznego ze chrztem w Duchu Świętym. Z tego powodu Marek w opisie

¹¹³ Por. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament...*, s. 38.

¹¹⁴ Identyfikacja Ducha Świętego z ogniem, podana przez Jana Chryzostoma, była przyjmowana do ubiegłego wieku głównie przez katolickich komentatorów. Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris³ 1927, s. 53; P. Gaechter, *Das Matthäus-Evangelium*, Innsbruck–Wien–München 1964, s. 97.

¹¹⁵ W ten sposób interpretuje Orygenes. Na jej źródła patrystyczne wskazuje J. D. G. Dunn, *Spirit-and-Fire Baptism...*, s. 81.

¹¹⁶ Aoryst ποιήσατε może być tłumaczony jako inchoatywny – por. BDR § 337.1. Można też przekładać: „[przynajmniej raz przynieście] owoc nawrócenia”, czyli w sposób odpowiadający ironicznemu tonowi oskarżenia, który rozbrzmiewa w mowie Jana już od pytania: τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς (por. G. Yamasaki, *John the Baptist...*, s. 88).

¹¹⁷ Adresaci przychodzącego po Janie dzielą się na dwie grupy: „Es teilt sich vielmehr das Volk (ἡμᾶς) in solche, welche der Nachfolger des Joh. mit hl. Geist begaben, und solche, die er im Feuer des Gerichts vernichten wird” (T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus...*, s. 140).

¹¹⁸ Skutek ten jest wyrażony przez obraz palącego gniewu Boga. W Ewangelii Mateusza unicestwienie przedstawiają obrazy wrzucenia do ognia ([εἰς] τὸ πῦρ), zarówno w sensie eschatologicznym (5,22; 7,19; 13,40.42.50; 18,8.9; 25,41), jak i w znaczeniu doczesnym (17,15). Por. S. Légasse, *L'autre «baptême»* (Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26.31-33), [w:] *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden, vol. I, Leuven 1992, s. 261.

¹¹⁹ Por. J. D. G. Dunn, *Spirit-and-Fire Baptism...*, s. 83.

sumarycznym (Mk 1,4) udzielanie chrztu na pustyni wymienia przed głoszeniem chrztu nawrócenia. W rozwinięciu tego opisu ukazuje on przyjmowanie chrztu jako połączone z wyznawaniem grzechów, które odsłaniając ułomną relację ludzi do Boga, uzasadnia zapowiedź naprawy tej relacji dzięki chrzczeniu w Duchu Świętym. W tej sekwencji nawrócenie należy do przyszłości, a konkretnie ma być cechą przyszedłego chrztu.

W Ewangelii Mateusza wezwanie do nawrócenia należy już do działalności Jana, nawet jest mocniej zaakcentowane niż działalność chrzcielna Jana. W świetle tego wezwania ujawnia się brak nawrócenia. Mowa do faryzeuszów i saduceuszów świadczy o zdecydowanie negatywnej postawie jej adresatów, a więc o odrzuceniu Janowego wezwania do nawrócenia. Tej mrocznej strony adresatów treści chrztu i kerygmatu Jana nie ma w paralelnym opisie Marka. Z tego powodu, według Mateusza, działalność Jana nie jest przedstawiona jako spełniona: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, a czas terażniejszy w tym zdaniu oznacza, że chrzczenie w wodzie cały czas trwa, ponieważ osiągnięcie jego celu, którym jest nawrócenie, znajduje się ciągle przed przyjmującymi chrzest. Zachętą do nawrócenia są obietnice i groźby zawarte w zapowiedzi o tym, który będzie chrzczył w Duchu Świętym i ogniu. Jego przyjście nie jest odrębnym wydarzeniem w zapowiedzi Jana. Forma imiesłowu przymiotnikowego określa bowiem podmiot przyszedłego chrztu. Na pierwszym planie znajduje się to działanie „Przychodzącego”, które przynosi zarówno wypełnienie obietnicy dla nawracających się, jak i spełnienie groźby dla tych, którzy nie przynoszą owoców nawrócenia.

W porównaniu synoptycznym na wyróżnienie zasługują elementy z Ewangelii Dzieciństwa, które mogą mieć znaczenie dla interpretacji perykopy o chrzcie. Wymienione są one w porządku występowania w tekście Mateusza:

1. Tytuł Χριστός pojawia się jeszcze pięć razy w Ewangelii Dzieciństwa (1,1.17.18.20; 2,4). Jego korelatem jest określenie υἱός Δαυίδ na jej początku, które wprowadza do genealogii, oraz tytuł Ναζωραῖος na jej zakończenie, który pełni funkcję łącznika z narracją o Jego ziemskiej działalności.

2. Duch Święty pojawia się od początku ziemskiej historii Jezusa: εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου (1,18); γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἑστίν ἁγίου (1,20).

3. Anioł Pana (ἄγγελος κυρίου) zwiastuje narodziny Jezusa, Jego tożsamość i cel Jego misji, wzywa Józefa do ucieczki przed Herodem i do powrotu z Egiptu (1,20.24; 2,13.19). Tytuł ten do rozpoczęcia działalności Jezusa i uwięzienia Jana nie jest odnoszony do Chrzciciela.

4. U Mateusza odpuszczenie grzechów nie jest zapowiedziane przez Jana (3,2), ale przez anioła Pana, który wyjaśnia Józefowi znaczenie imienia mającego się narodzić Jezusa: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (1,21).

5. Głoszenie królestwa niebios jest poprzedzone przez objawienie królewskiej godności Jezusa, którą rozpoznają mędrcy ze Wschodu, oddając pokłon Jezusowi i składając dary, zaś Herod odbiera ją jako zagrożenie dla swojej władzy. Na-

maszczenie powiązane jest z konsekracją królewską, dlatego król jest nazywany pomazańcem (Ps 2,1-2)¹²⁰.

6. Wzmianki o wypełnieniu Pism (1,22-23; 2,15.17.23) antycypują wypełnienie całej sprawiedliwości.

7. Głos z niebios identyfikuje się z Bogiem przemawiającym do ludzi. W Ewangelii Mateusza nie jest to pierwsza wypowiedź Boga (2,15).

8. Związek między Ewangelią Dzieciństwa a działalnością Jana jest uwydatniony przez wprowadzenie chronologiczne do jego działalności (3,1), które nadaje wystąpieniu Chrzciciela znaczenie analogiczne do wydarzeń z pierwszych dwóch rozdziałów, chociaż między tymi wydarzeniami upłynął faktycznie długi czas¹²¹.

Kuszenia na pustyni. Z perykopą o chrzcie za pomocą zaimka τότε połączona jest informacja o wyprowadzeniu Jezusa przez Ducha na pustynię, aby był kuszony przez diabła. Następstwo chronologiczne wydarzeń związanych ze chrztem i kuszenia nie jest tak ściśle, jak to ma miejsce w paraleli Marka, gdzie występują: zaimek εὐθὺς i czasownik ἐκβάλλειν. Okres czterdziestodniowego pobytu Mateusz i Łukasz wypełniają postem Jezusa, a kuszenie umieszczają na jego zakończenie, podczas gdy zwięzła relacja Marka pozostawia wątpliwość co do tego, czy czterdzieści dni określa ogólnie sam pobyt Jezusa czy również czas trwania kuszenia Go przez szatana. Mateusz i Łukasz umieszczają samo kuszenie pod koniec pobytu na pustyni. Rozbudowane trzy sceny kuszenia Jezusa przez diabła mają podobną strukturę: poczynania kusiciela, których celem lub przedmiotem jest Jezus; słowa kusiciela zorientowane na wywołanie działań będących prerogatywą Boga; odmowa Jezusa ujęta w formie słów Pisma. Wspólna treść potrójnego kuszenia polega na tym, że za każdym razem kusiciel dąży do zorientowania działania Jezusa nie na Boga, ale do podporządkowania tego działania własnym żądaniom.

W rozbudowanej narracji Mateusza o kuszeniu związku z perykopą o chrzcie ujawniają się o wiele wyraźniej i w szerszym zakresie niż w krótkim opowiadaniu Marka.

1. Jezus pozostaje aktywny. W scenie chrztu to właśnie Jego zdanie o konieczności wypełniania całej sprawiedliwości usuwa sprzeciw Jana, umożliwiając Jezusowi przyjęcie od niego chrztu. Rola Jezusa jest uwydatniona w następnej relacji. Podmiotem gramatycznym zdania o wyprowadzeniu na pustynię jest Jezus, podczas gdy w Ewangelii Marka Duch, który wyrzuca Go na pustynię (Mk 1,12), zaś Jezus

¹²⁰ W Ewangelii Mateusza królestwo Chrystusa nie rozpoczyna się dopiero z chrztem Jezusa w Jordanie, ale z Jego narodzeniem w Betlejem. Pace M. Duthel, *Le baptême de Jésus (Eléments d'interprétation)*, SBFLA 6 (1955-1956) s. 94: „Le baptême de Jésus au Jordain inaugure le règne du Christ [...]”.

¹²¹ Por. M. Quesnel, *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique*, Paris 1991, s. 189: „La prédication de Jean Baptiste (Mt 3,1-12) est rattachée aux scènes précédentes par l'expression «en ces jours-là» qui l'intègre curieusement à la série des événements annonciateurs, alors qu'elle eut lieu historiquement une trentaine d'années plus tard”.

pozostaje bierny podczas pobytu na pustyni (Mk 1,13). W Mateuszowej narracji inicjatywa należy najpierw do Ducha, który wyprowadza Go na pustynię, a potem do diabła, który występuje na początku każdego kuszenia, to jednak Jezus jest przedstawiony jako działający zarówno w żądaniach kusiciela, jak i – co najbardziej oczywiste – przez zdecydowane odpowiedzi dawane kusicielowi. Aktywna postawa Jezusa w scenie chrztu i w kuszeniu przybliży w pewnym sensie rolę Jana do funkcji kusiciela. Informacja o odstąpieniu diabła przywołuje zdanie o ustąpieniu Jana (τότε ἀφίησιν αὐτόν w 3,15; 4,11).

2. Czasownik ἀνήχθη odpowiada znaczeniu orzeczenia ἐξεπορεύετο (3,5), które przedstawia wychodzenie ludzi ze swoich miejsc. W obydwu przypadkach chodzi o wyjście na pustynię. Jednak wyraźnie jest powiedziane tylko o Jezusie, że został wyprowadzony przez Ducha na pustynię. Jego działanie na Jezusie jest analogiczne do zbawczego działania Boga, który wyprowadza Go z Egiptu (2,15)¹²². Typologia obejmuje więc wezwanie z Egiptu syna Bożego (Izraela), wyprowadzenie ludu na pustynię oraz czterdziestoletni pobyt, zaznaczony przez kuszenia. Podanie celu wyprowadzenia wskazuje na powtarzające się sytuacje, w których Izraelici oskarżają Mojżesza o wyprowadzenie ich na pustkowie, na którym są pozbawieni warunków do życia. Ta ich postawa zakwalifikowana jest jako kuszenie Boga. Kuszenie ukazuje przeciwną im postawę Jezusa, który, mimo doświadczenia głodu, pozostaje wierny Bogu¹²³.

3. Osoba i działania Jezusa mają wyraźny profil teocentryczny. Na Jezusa zstępuje τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, a głos z niebios mówi o Jezusie ὁ υἱὸς μου. Ten charakter ujawnia się w kontraście podczas kuszenia: kusiciel powątpiewa o związku Jezusa z Bogiem εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (4,3.6), ale nie wzmiankuje wprost Boga, chociaż w trzecim kuszeniu przypisuje sobie Jego prerogatywy słowami obietnicy złożonej królowi po ogłoszeniu go Jego synem: ταῦτά σοι πάντα δώσω (4,9; por. Ps 2,8: καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσιν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς)¹²⁴. Natomiast Jezus – za każdym razem i coraz mocniej – odwołuje się do absolutnej supremacji roli Boga: ἀλλ’ ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ (4,4), οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου (4,7), κύριον τὸν θεόν

¹²² Zwieńczeniem nowego wyjścia jest realizacja zapowiedzi nowego Izraela, którą implikuje groźba Jana: δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείρει τέκνα τῷ Ἀβραάμ (3,9). Typologia Jozue – Jezus jest wyraźna: „te kamienie” przedstawiają dwanaście pokoleń Izraela (οἱ λίθοι οὗτοι w Joz 4,3.6.7.20.21). Chociaż tekst kanoniczny Mateusza jest grecki, to warto zwrócić też uwagę na grę słów: יָסַח – יָסָ. Por. C. A. Evans, *The Baptism of John in a Typological Context*, [w:] *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 2002, s. 51, 52.

¹²³ Por. G. H. P. Thompson, *Called – Proved – Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke*, JThS 11 (1960) s. 9–11.

¹²⁴ Por. J. Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zürich 1951, s. 64, przyp. 18; E. Lövestam, *Son and Saviour. A Study of Acts 13,32-37. With an Appendix: 'Son of God' in the Synoptic Gospels*, Lund–Copenhagen 1961, s. 100.

σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις (4,10). To pominięcie wyraźnych odniesień do działania Boga ze strony kuszących ujawnia się jeszcze raz w scenie ukrzyżowania, kiedy stojący pod krzyżem żądają od Jezusa: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, καὶ κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ (27,40)¹²⁵. Odpowiedzi Jezusa są uwydatnione w kuszeniu, tak jak punktem kulminacyjnym perykopy chrztu jest deklaracja Boga o Jezusie¹²⁶.

4. Na związek między tożsamością Jezusa a Jego posłuszeństwem woli Boga wskazuje potrójne kuszenie: dwa pierwsze rozpoczynają się od zdania warunkowego dotyczącego tej relacji, a po trzecim następuje służba aniołów, która nie tylko objawia Boską godność Jezusa, ale także i przede wszystkim oznacza Jego zwycięstwo nad kusicielem, polegające na całkowitym posłuszeństwie woli Boga. Interwencja aniołów, która byłaby oczekiwana przy zagrożeniu życia Jezusa jako osoby najbliższej Bogu (4,6; por. 26,53), ale dopiero urzeczywistniona po Jego poddaniu się Bogu aż do końca (4,11; por. 28,2)¹²⁷, objawia wzajemny związek między synowską relacją Jezusa do Boga a Jego całkowitym poddaniem się woli Boga. Aniołowie przystępują i służą Jezusowi, dlatego że jest Synem Boga i w pełni Mu jest poddany¹²⁸.

1.4.2. Specyfika chrztu Jezusa

Przez porównanie z Markiem i Łukaszem, łatwiej dostrzec cechy charakterystyczne narracji Mateusza o chrzcie Jezusa. Markowy opis działalności Jana nie wyodrębnia żadnego jego pojedynczego czynu, ale ukazuje jako paralelne do siebie

¹²⁵ Kuszenia według Mateusza różnią się od rozważań prześladowujących sprawiedliwego, którzy interwencji Boga przypisują walor weryfikacji Bożego synostwa prześladowanego: εἰ γὰρ ἔστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ ἀντιλήμψεται αὐτοῦ (Mdr 2,18). Por. K. Berger, *Zum Problem der Messianität Jesu*, ZThK 71 (1974) s. 11, 12.

¹²⁶ Por. M. Hasitschka, *Der Sohn Gottes – geliebt und geprüft. Zusammenhang von Taufe und Versuchung Jesu bei den Synoptikern*. [w:] *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs*, Hrsg. C. Niemand, Frankfurt am Main 2002, s. 75: „Höhepunkt und Abschluß der Erzählung ist jeweils ein Wort in direkter Rede: die Himmelstimme bei der Taufe und Jesu Antworten in den Versuchungen”.

¹²⁷ Tylko w tych dwóch miejscach w Biblii aniołowie są podmiotem czasownika προσέρχεται.

¹²⁸ Por. I. Broer, *Versuch zur Christologie des ersten Evangeliums*, [w:] *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, vol. II, ed. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden, Leuven 1992, s. 1275: „Zu erwähnen ist hier Mt 3,15, die Antwort Jesu auf das Wort Johannes des Täufers »ich müßte von dir getauft werden, und du kommst zu mir?«: »Laß es nur zu. Denn nur so können wir πληρῶσαι πάντα δικαιούνην«. – Ein Zusammenhang mit dem Gottessohn-Titel dürfte hier durchaus bestehen, da Jesus in Mt 3,17 vom Himmel als Gottes-Sohn proklamiert wird. Wir haben es hier mit den Motiven vom Gehorsam gegen und vom Wissen um den Willen Gottes zu tun. Das gleiche gilt für Mt 26,53f.: Jesus als der Sohn könnte selbstverständlich seinen Vater um Engelhilfe bitten, aber er tut es nicht, weil er den in der Schrift niedergelegten Gotteswillen kennt und ihn zu erfüllen beabsichtigt”.

i rozciągnięte w czasie: z jednej strony – chrzczenie wodą na pustyni i głoszenie chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów, a z drugiej strony – wychodzenie ludzi do niego i przyjmowanie przez nich chrztu w Jordanie. Temu panoramicznemu opisowi odpowiada umieszczenie przyjścia Jezusa nie w jakimś szczególnym momencie działalności Chrzciiciela, lecz ogólnie „w tamtych dniach” (ἐν ἐκεῖναις ταῖς ἡμέραις w Mk 1,9). Paralelny opis Łukasza jest nie tylko obszerniejszy niż relacja Mateusza, ale jest także bardziej zróżnicowany przez wypowiedzi różnych podmiotów. Informacja o aresztowaniu Jana (Łk 3,19-20), po sumarycznej konkluzji opisu (Łk 3,18), odgradza okres jego działalności od czasu chrztu Jezusa.

Mateusz posiada precyzyjny punkt zaczepienia. Zaimek τότε odnosi się do określonego czasu w działalności Jana, do jednego, szczególnego wydarzenia. Takie jedno wydarzenie jest wyodrębnione w Mateuszowym opisie działalności Jana. Można zauważyć w nim dwie kategorie orzeczeń. Wyróżniają się formy czasownikowe, które oznaczają pojedyncze zdarzenia: παραγίνεται (3,1) i εἶπεν (3,7). Pierwsza przedstawia początek działalności jako jego pojawienie się na Pustyni Judzkiej, a druga wprowadza do fragmentu pojedynczej mowy Jana. Na poziomie narracji pozostałe czasowniki mają inną funkcję. Występują one w czasie niedokonanym: pierwsze dwa przedstawiają, jakie Jan „miał” (εἶχεν) odzienie oraz co „było” (ἦν) jego pożywieniem (3,4); następne dwa ukazują, kto „wychodził” (ἐξεπορεύετο) i „był chrzczony” (ἐβαπτίζοντο) w Jordanie (3,5-6). Odnoszą się one do niezmiennych cech Jana i do stałej sytuacji. W narracji tylko jedno orzeczenie przedstawia działanie ograniczone do konkretnego miejsca i czasu. Pojedynczą czynnością jest wypowiedź wprowadzona przez orzeczenie εἶπεν (3,7). Mowa ta jest przytoczona jako zwarta wypowiedź: nie przerywają jej ani żadne pytania czy komentarze jej słuchaczy, ani żadne wprowadzenia narracyjne informujące o zmianie jej adresatów. Porównując z paralelami synoptycznymi, łatwo dostrzec specyfikę początku narracji Mateusza. Jezus przychodzi z Galilei, aby zostać ochrzczonym wtedy, kiedy Jan skierował swoje słowa do faryzeuszów i saduceuszów.

Przyjście Jezusa w Ewangelii Marka (Mk 1,9) jest przedstawione paralelnie do wychodzenia ziemi judzkiej i mieszkańców Jerozolimy do Jana (Mk 1,5), zaś w narracji Mateusza nie ma podobnej symetrii: nazwa geograficzna nie określa Jezusa jako podmiotu, w sensie „Jezus z Galilei”, ale jest dopełnieniem czasownika oznaczającego przyjście Jezusa z tego regionu; chrzest Jezusa w żadnym momencie nie jest oddany przez orzeczenie zdania nadrzędnego – najpierw oznacza go bezokolicznik w konstrukcji celowej: τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ (3,13), a następnie w relacji podporządkowanej nadrzędnej czynności, którą jest Jego wyjście z wody: βαπτισθεὶς δὲ (3,16). Podmiot czynny chrztu jest wskazany przez wyrażenie przyimkowe tylko w pierwszym przypadku, zaś w drugim pozostaje domyślny; miejsce chrztu nie jest bliżej oznaczone ani jako rzeka, ani jako Jordan, lecz tylko implikowane w frazie o wyjściu ochrzczonego z wody: ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος (3,16). Podsumowując, przyjęcie przez Jezusa chrztu od Jana nie jest przedstawione jako

odrębne wydarzenie, ale jest ukazane jako przyczyna innych działań pierwszego planu oraz jako okoliczność wprowadzająca do ważniejszych wydarzeń.

1.4.3. Gramatyczna i semantyczna specyfika narracji

U Mateusza ogólnie wskazane miejsce pochodzenia Jezusa ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας występuje przed trzema innymi wyrażeniami przyimkowymi, które specyfikują coraz dokładniej cel pojawienia się Jezusa: ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, πρὸς τὸν Ἰωάννην, τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. To zestawienie czterech wyrażen przyimkowych (pierwsze dotyczy miejsca pochodzenia, a trzy kolejne – celu pojawienia się) wzmacnia ideę ruchu, przemieszczania się, przybycia, związaną zazwyczaj z czasownikiem παραγίνεσθαι (takie znaczenie ma w Mt 2,1, ale niekoniecznie w Mt 3,1)¹²⁹. Czasownik ἔρχεσθαι pojawia się tylko w wypowiedzi Jana zdumionego z powodu przyjścia Jezusa. Pojawienie się Jezusa nie jest przedstawione jako realizacja zapowiedzi Jana¹³⁰. W Ewangelii Marka występuje w tym miejscu orzeczenie ἦλθεν, które oznacza przyjście Jezusa w sensie zapowiedzianym przez Jana (1,7). W czwartej Ewangelii występuje ten sam czasownik, ale jego imiesłów pełni funkcję przydawki imiesłowowej, która określa Jezusa widzianego przez Jana w chwili Jego przychodzenia: βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν (J 1,29). Łukasz w ogóle nie wzmiankuje przemieszczenia się Jezusa.

W Ewangelii Mateusza akt chrztu oddany jest w *participium aoristi* βαπτισθείς. W tym zdaniu odpowiada on funkcji polskiego imiesłowu przysłówkowego uprzedniego. Chrzt jest czynnością podrzędną w łańcuchu następnymi czynnościami i wydarzeniami, które są wyrażone w trybie oznajmującym. Podobnie przedstawia chrzt Jezusa Łukasz. Jan w ogóle nie wzmiankuje przyjęcia chrztu przez Jezusa. Marek

¹²⁹ Zob. także 1 Mch 4,46; 2 Tm 4,16 (παραγίνομαι [w:] *A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, tr. J. H. Thayer, Edinburgh 1951, ad loc.; H. G. Liddell, R. Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, Oxford⁹1940, ad loc.; *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature Based on Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ed. W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, Chicago 2000, ad loc.).

¹³⁰ Pace L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo...*, 1976, s. 287: „Nel primo Vangelo il battesimo di Gesù è collegato con la predicazione di Giovanni più strettamente di quanto non avvenga in Mc e in Lc. Matteo comincia la sua narrazione con *tote*, «allora», «quindi»: espressamente che l'evangelista usa preferenzialmente (in Mt compare ben 90 volte), nel caso voglia collegare episodi che in Mc o in Lc sono semplicemente giustapposti”. Twierdzenie o ściślejszym związku między perykopą o chrzcie a głoszeniem Jana wychodzi z dwóch błędnych przesłanek: zaimek umieszcza wystąpienie Jezusa w określonym punkcie działalności Jana, a nie łączy je ściślej niż fraza z wyrażeniem przyimkowym – ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (Mk 1,9) – umieszczająca wystąpienie Jezusa w całym okresie działalności Jana, wiążąc ją zarówno z udzielaniem chrztu, jak i głoszeniem chrztu; analiza narracyjna i retoryczna pokazuje, że w żadnej Ewangelii perykopy nie są po prostu ułożone obok siebie, a charakter tego związku nie zależy wcale od użycia tego czy innego terminu, ale od szeregu elementów semantycznych, składniowych, stylistycznych, narracyjnych i retorycznych.

natomiast przedstawia go jako wydarzenie równorzędne z przyjściem Jezusa, Jego widzeniem i pojawieniem się głosu z niebios.

Tylko w Ewangelii Mateusza wyjście z wody jest pierwszym z czterech równorzędnych zdarzeń, które są oddane w trybie oznajmującym aorystu: ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἰδοὺ ἠνεώχθησαν αὐτῶ οἱ οὐρανοί, εἶδεν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαλῖνον. W pozostałych Ewangeliach inicjatywa Jezusa, wyrażająca się w natychmiastowości działania, nie jest podobnie zaakcentowana. Według Marka, wyjście z wody jest podporządkowane wizji Jezusa, a Łukasz i Jan w ogóle go nie wzmiankują. Paralelnym aktem u Łukasza jest modlitwa, podczas której niebo zostało otwarte. Wyodrębnienie przez Mateusza wyjścia z wody wśród innych zdarzeń i określenie go jako natychmiastowego zgadza się z początkowymi wersetami charakteryzującymi Jezusa jako posiadającego inicjatywę, w pełni świadomego znaczenia swoich działań, zmierzającego zdecydowanie do określonego celu¹³¹.

W narracji Mateusza otwarcie niebios jest przedstawione jako obiektywne wydarzenie: καὶ ἰδοὺ ἠνεώχθησαν αὐτῶ οἱ οὐρανοί. Partykuła ἰδοὺ uwydatnia przelomowy i niespodziewany charakter tego wydarzenia (podobnie w 2,9; 4,11; 8,24.32). Pewien subiektywny rys temu zdarzeniu nadaje dopełnienie dalsze αὐτῶ, które jakby skierowuje wydarzenie tylko na jeden podmiot – niebiosa zostały otwarte dla Jezusa, ze względu na Niego. W Ewangelii Marka rozdzierające się niebiosa są przedmiotem widzenia Jezusa, ale tylko druga część wizji – zstępowanie Ducha – ma za cel Jezusa. Mateusz i Łukasz mają ten sam czasownik w stronie biernej (Mt – ἠνεώχθησαν [...] οἱ οὐρανοί; Łk – ἀνεωχθήναι τὸν οὐρανόν). Liczba mnoga rzeczownika odpowiada jego najbardziej transcendentalnemu znaczeniu mieszkania Boga, tak jak używa go również Marek. Mateusza i Łukasza łączy pewna tymczasowość, zmienność cechująca obraz: otwarcie nie jest ostatecznym stanem, tak jak to jest w przypadku rozdzierających się niebios (Mk 1,10: σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς).

W relacji Mateusza i Marka zstąpienie Ducha jest przedmiotem widzenia Jezusa¹³². Mateusza i Łukasza łączy zaś obecność dodatkowego określenia podmiotu zstąpienia: τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ (3,16); τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (3,22), co odróżnia ich od dwóch innych Ewangelistów, wzmiankujących Ducha z samym tylko rodzajnikiem. W Ewangelii Mateusza przydawka dopełniaczowa τοῦ θεοῦ odpowiada temu, co Jan powiedział wcześniej o nieograniczonej mocy Boga: δύναιται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνια τῶ Ἀβραάμ (3,9). Przydawka służy w trzeciej Ewangelii, a zwłaszcza w jej pierwszych rozdziałach, koniecznemu rozróżnieniu

¹³¹ Nieporozumienie odnośnie do znaczenia tej specyfiki Mateusza na tle Marka w: E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 27: „Etwas seltsam ist die Aussage, daß Jesus «sogleich» aus dem Wasser stieg; hier wird der Markustext, der logischer ist, noch nach”.

¹³² Pace D. A. Hagner, *Matthew 1-13...*, s. 57: „Only Matthew explicitly writes that Jesus εἶδεν [τὸ] πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ, «saw the Spirit of God», coming upon him; the other evangelists of course imply this”.

między Duchem Świętym (1,15.35.41.67; 2,25.26 [z rodzajnikiem 2,27]) a duchem ludzkim (1,17.47.80) oraz rozwija od pierwszych rozdziałów ważny w obydwu dziełach Łukasza temat świętości (Łk 1,35[2x].49.70.72; 2,23).

W Ewangelii Mateusza opis zstępowania Ducha Bożego jest najbardziej rozwinięty wśród paraleli synoptycznych. Występują w nim dwie przydawki imiesłowowe, rozdzielone przez porównanie: τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον ὡς ἐπεὶ περιστέρων καὶ ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν. Porównanie odnosi się tylko do pierwszego imiesłowu. W widzeniu Jezusa tylko zstępowanie Ducha Bożego jest podobne do gołębic, natomiast samo przychodzenie Ducha na Niego znajduje się poza zakresem porównania. W tym miejscu Marek, który umieścił wyrażenie porównujące przed jedynym imiesłowem – τὸ πνεῦμα ὡς περιστέρων καταβαῖνον – pozostawił pewną dwuznaczność odnośnie do funkcji przysłówkowej lub przymiotnikowej podobieństwa. Przysłówkowemu rozumieniu porównania odpowiada wyłączenie przez Mateusza z jego zakresu drugiego określenia Ducha jako przychodzącego nad Jezusa. Czwarta Ewangelia jeszcze wyraźniej wyłącza z porównania moment spoczęcia Ducha na Jezusie, gdy referuje słowa Jana, ponieważ odróżnia przemieszczanie się od trwałego stanu spoczywania Ducha na Jezusie: καταβαῖνον [...] καὶ ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν [...] καταβαῖνον καὶ μένον (1,32.33).

W Ewangelii Marka poważną trudność sprawia wyrażenie przyimkowe εἰς αὐτόν, jeśli porównanie jest interpretowane przymiotnikowo: Jezus widzi Ducha jak gołębicę zstępującego do Jego wnętrza¹³³. Nie ma jej przy funkcji przysłówkowej, ponieważ nie Duch jest porównywany do gołębic, ale Jego zstępowanie porównywane z gołębicą uwydatnia, że celem zstąpienia jest tylko Jezus¹³⁴. Z drugiej strony, wyrażenie przyimkowe ἐπ’ αὐτόν (3,16; także Łk 3,22; J 1,32) nie powoduje tej trudności i sprzyja interpretacji przymiotnikowej porównania, to znaczy Duch, który jest podobny do gołębic, zstępuje i przychodzi na Jezusa¹³⁵.

Deklaracja głosu z niebios o Jezusie jest sformułowana w trzeciej osobie liczby pojedynczej, podczas gdy u Marka i Łukasza w drugiej osobie liczby pojedynczej. W czwartej Ewangelii deklaracja pochodzi od Jana, stąd trzecia osoba liczby pojedynczej w jego mowie niezależnej. Pomimo tych różnic zwraca uwagę paralelna składnia we wszystkich Ewangeliiach¹³⁶:

Mt 3,17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα

¹³³ Na przykład jak wchodzi się do domu: καταβαίνειν εἰς τὸν οἶκόν (3 razy w 2 Sm 11,8-10. Por. Jdt 10,2; Jr 18,2.3; 22,1; 36,12)

¹³⁴ Zob. poniżej ekskurs 1, s. 119–125.

¹³⁵ Świadczy o tym wpływ paraleli Mateuszowej na lekcję Markową, uważaną za *difficilior* przy interpretacji przymiotnikowej, która zdecydowanie przeważała w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Por. J. Stępczak, *Chrzest Jezusa w Jordanie. Pismo a Tradycja w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, Poznań 1998, s. 27–29.

¹³⁶ W czwartej Ewangelii nie ma określenia ὁ ἀγαπητός oraz drugiej frazy, ponieważ objawienie miłości Boga do Syna stanowi dopiero treść nauczania Jezusa.

Mk 1,11: σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα
 Łk 3,22: σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα
 J 1,34: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

W każdej wypowiedzi jest położony nacisk na tożsamość osoby oznaczonej przez zaimkę wskazujący lub osobowy. W Ewangeliach synoptycznych wspólne jest określenie Jezusa jako umiłowanego Syna i objawienie uczucia Boga, którego On jest adresatem/przedmiotem.

1.5. STRUKTURA NARRACJI

Podstawowym kryterium określenia struktury narracji są czasowniki główne, którymi w tekście Mateusza są formy trybu oznajmującego, odnoszące się do czynności przypisanych jej protagonistom. Formy czasownikowe, które są podporządkowane czasownikom głównym, tworzą drugi plan narracji. Na osobnym poziomie znajdują się wypowiedzi przytoczone w tej perykopie wyłącznie w mowie niezależnej:

| | Pierwszy plan | Drugi plan | Mowa niezależna |
|-----|--|------------|--|
| | Pojawienie się Jezusa: | | |
| 13 | τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. | | |
| | Sprzeciw Jana: | | |
| 14 | ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτὸν λέγων· | | ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρὸς με; |
| | Odpowiedź Jezusa: | | |
| 15a | ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· | | ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπει ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην. |
| | Ustąpienie Jana: | | |
| 15b | τότε ἀφήσιν αὐτόν | | |
| | Wyjście Jezusa z wody: | | |
| 16a | βαπτισθεὶς | | |
| | δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος· | | |
| | Niebiosa zostają otwarte (przez Boga): | | |
| 16b | καὶ ἰδοὺ ἠνεώχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί, | | |

Widzenie Ducha Boga przez Jezusa:

16c καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ
καταβαλῖνον ὡσεὶ περιστερὰν
καὶ ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν

Pojawienie się głosu z niebios:

17 καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα·
οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός,
ἐν ᾧ εὐδόκησα

We współczesnych propozycjach struktury perykopy wyróżnia się najczęściej dwie części: pojedynczą wymianę zdań o przyjęciu przez Jezusa chrztu od Jana, która poprzedza chrzest (3,13-15), oraz teofanię nad Jezusem, która następuje po chrzcie (3,16-17)¹³⁷. Za taką strukturą wydaje się przemawiać pewna symetryczność tych części. W każdej bowiem znajdują się cztery zdania główne. Podział na dwie części jest uzasadniony, ale analiza struktury pokazuje, że jedność między nimi wyraża się zarówno w koncentracji na działaniach Jezusa, jak i w linearnym oraz symetrycznym rozwoju akcji w obydwu częściach.

1. Koncentracja na Jezusie. Inicjatywa w obydwu częściach należy do Jezusa, zaś działania innych protagonistów są kierowane do Niego. W pierwszej części protagonistami działań są odpowiednio Jezus i Jan, a w drugiej – Jezus i Bóg. W zdaniach nieparzystych obydwu części Jezus jest podmiotem głównych czynności, natomiast w zdaniach parzystych jest przedmiotem lub adresatem działań innych protagonistów. Na Jego obecność wskazują zaimki osobowe i wskazujące. Działania innych podmiotów następują po czynnościach przypisanych Jezusowi: Jezus pojawia się (3,13), Jan przeszkadza (3,14), Jezus odpowiada (3,15a), Jan ustępuje (3,15b), Jezus wychodzi z wody (3,16a), niebiosa zostają otwarte (przez Boga) (3,16c), Jezus (podmiot domyślny) widzi (3,16b), głos z niebios (pojawia się – wyrzutnia orzeczenia) (3,17).

2. Symetryczny i linearny rozwój narracji. W pierwszej części trzy zdania mają po siedemnaście wyrazów; tyle samo wyrazów liczy ostatnie zdanie drugiej części. Każde z nich jest zbudowane z wprowadzenia narracyjnego i cytatu w mowie niezależnej. Nie tylko jednakowa długość łączy zdania w pierwszej części. Dwa środkowe zawierają bowiem wypowiedzi w mowie niezależnej, do których wprowadzenia narracyjne są powiązane spójnikiem δέ, wyrażającym opozycję wobec działań wcześniej wzmiankowanych¹³⁸, natomiast pierwsze i czwarte zdanie, które

¹³⁷ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1970, s. 108.

¹³⁸ Reakcja na pojawienie się Jezusa przybiera formę sprzeciwu: ὁ δὲ Ἰωάννης διεκώλυεν αὐτόν. Na opór Jana odpowiada z kolei Jezus: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν.

w całości mają charakter narracyjny, dzięki powtórnemu zaimkowi τότε, obramowują pierwszą część perykopy, umieszczając ją jako zamkniętą scenę, natomiast druga część pozostaje otwarta. Widać to na przykładzie zdań bez mowy niezależnej w pierwszej części. Mają one nierówną długość, ponieważ ich funkcja jest zróżnicowana. Zwięzłość czwartego zdania, które zawiera tylko trzy krótkie wyrazy, wyraża natychmiastowe i pełne podporządkowanie się Jana słowom Jezusa oraz odpowiada szybkiemu i ostatecznemu¹³⁹ zejściu Chrzciciela z pierwszego planu narracji. Przedostatnie zdanie jest najdłuższym zdaniem narracyjnym (trzydzieści wyrazów), ponieważ przedstawia relację między Jezusem a Duchem Boga, która nie tylko ujawnia się zaraz po zakończonej wizji (4,1), ale daje się poznać podczas Jego ziemskiej działalności (12,18.28.31-32). Porównanie dwóch wypowiedzi w pierwszej części z jedyną wypowiedzią w drugiej części potwierdza to przejście z zamkniętej sceny do otwartego planu. Wypowiedzi Jana i Jezusa są przedstawione jako przejściowe działanie (διεκώλυεν to *imperfectum de conatu*) i dotyczą aktualnej chwili (czas teraźniejszy w pytaniu Jana σὺ ἔρχῃ πρός με; oraz w odpowiedzi Jezusa przysłówki ἄρτι). Deklaracja głosu z niebios objawia natomiast niezmienną godność Jezusa (οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός) i stałe uczucie Boga do Niego (ἐν ᾧ εὐδόκησα), które nie zależą w żaden sposób od okoliczności chwili czy działań innych osób.

1.6. ANALIZA SZCZEGÓŁOWA W KONTEKŚCIE

Wyróżnienie poszczególnych części narracji determinuje etapy szczegółowej analizy jej elementów, rozpoczynając od umieszczenia w określonym momencie działalności Jana przez przedstawiane kolejno wydarzenia: pojawienie się Jezusa, opór Jana, odpowiedź jego rozmówcy, ustąpienie Chrzciciela, wyjście Jezusa z wody, otwarcie niebios dla niego, Jego widzenie Ducha Bożego oraz deklaracja głosu z niebios.

1.6.1. Pojawienie się Jezusa

Na samym początku Ewangelista informuje o czasie i celu pojawienia się Jezusa. Między tymi dwoma danymi znajduje się wzmianka miejsca Jego pochodzenia.

¹³⁹ Jan nie pojawia się więcej na pierwszym planie narracji przedstawiającej działalność Jezusa. Mateusz nie poświęca mu żadnego osobnego epizodu, lecz przedstawia jego reakcję na działalność Jezusa w dwóch konstrukcjach podrzędnie złożonych (11,2). W paraleli Łukasza na pierwszym planie narracji pojawia się on na bardzo krótko, gdy jego uczniowie oznajmniają mu o wydarzeniach związanych z aktywnością Jezusa, a on wysłał dwóch z nich do Jezusa z pytaniem (Łk 7,18-19). Mateuszowy opis męczeństwa Jana nie ma paraleli do wzmianki Marka o chętnym słuchaniu Jana w więzieniu przez Heroda (Mk 6,20b).

– τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας

Przysłówek τότε nie wiąże wystąpienia Jezusa ogólnie z całą działalnością Jana, ale nawiązuje do określonego jej momentu¹⁴⁰. Ostatnim wyróżnionym czynem Chrzciciela jest mowa do faryzeuszów i saduceuszów (3,7-12). Nie jest ona przedstawiona jako przykład obszernej działalności Chrzciciela ani jako jedna z serii mów wygłaszanych przy okazji pojawiania się poszczególnych grup, tak jak je przedstawia paralelny tekst Łukasza (Łk 3,7-14). Umieszczenie wystąpienia Jezusa zaraz po mowie Jana do faryzeuszów i saduceuszów odgrywa ważną rolę w interpretacji rozwoju narracji o Jego chrzcie. Reakcja Jana na pojawienie się faryzeuszów i saduceuszów świadczy o jego zdolności natychmiastowego poznawania ludzi, a konkretnie objawia jego umiejętność rozpoznawania prawdy o relacji ludzi do Boga¹⁴¹. Jan ujawnia sprzeczność między zewnętrzną postawą osób należących do tych dwóch grup a ich wewnętrznym nastawieniem¹⁴².

Mowa Jana odkrywa jego rozumienie dwóch działalności chrzcielnych: chrztu udzielanego dla nawrócenia oraz chrztu przyszłego dla definitywnego oddzielenia tych, którzy zmiierzali do nawrócenia, od tych, którzy je odrzucili¹⁴³. Temu nadzwyczajnemu poznaniu przez Jana ludzi przychodzących do niego odpowiada jego wyjątkowa pozycja: nie powołuje się on na żadne autorytety ani nawet nie

¹⁴⁰ Zbyt ogólnie m.in.: A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, London 1910, s. 30: „Then’ i.e. during the time when John was preaching and baptizing”; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1–16,20*, Würzburg 1985, s. 34, 55: „Mit dem unbestimmten »damals« bezieht sich Mt auf die Zeit des Auftretens Johannes’ des Täufers (3¹) [...]”; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 108: „Przysłówek wtedy [...] wiąże perykopę 3,13-17 z poprzednim kontekstem bardzo luźno”. Właściwie interpretuje jego znaczenie A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1986, s. 70: „Das überleitende »dann« ist unbetont, andererseits aber doch wieder geeignet, die enge Verbindung zum Vorausgehenden sichtbar zu machen”.

¹⁴¹ Umiejętność rozpoznania ludzi przedstawia wprowadzenie narracyjne (3,7a) i pierwsza część mowy (3,7b-10) ze zdecydowanie negatywnym sądem nad konkretną grupą. Zobaczywszy przychodzących do niego faryzeuszów i saduceuszów, zarzuca im uciekanie przed gniewem Boga, odrzuca ich przekonanie o trwałości więzi z Abrahamem, a wzywając ich do przynoszenia owoców nawrócenia, faktycznie imputuje im ich brak i ostrzega przed Bożą karą.

¹⁴² Już na samym początku przeciwstawienie dwóch fraz – we wprowadzeniu narracyjnym ἐρχομένων ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ oraz w mowie φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς – wskazuje na dwulicowość faryzeuszów, piętnowaną później przez Jezusa (12,34; 23,33).

¹⁴³ Druga część mowy jest poświęcona przedstawieniu przyszłego chrztu w Duchu Świętym i ogniu, który nastąpi po chrzcie Jana, udzielanym na nawrócenie (3,10-12). Obraz oczyszczenia nasion po omłóceniu pokazuje, że chrzest też będzie polegał na oddzieleniu. Działanie w Duchu Świętym symbolizuje narzędzie w ręku oczyszczającego, które wymaga siły wiatru. Obrazem chrzczenia w ogniu jest ostatnia czynność oczyszczającego omłot: kiedy zgromadzi ziarna w spichlerzu, czyli nawróconych, spali bezwartościowe odpadki, czyli tych, którzy się nie nawrócili. Por. W. Koch, *Die Taufe im Neuen Testament*, Münster 1921, s. 23: „Der Messias, will also Johannes sagen, kommt für die einen, nämlich für die Bußfertigen, zum Heil (Ausgießung des Geistes und dadurch Reinigung), für die andern, nämlich für die Verstockten, zum Verderben (Zorngericht der Vernichtung)”.

przemawia w imieniu Boga. Wypowiada się w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Zwrot λέγω γὰρ ὑμῖν (3,9) świadczy nie tylko o świadomości własnego autorytetu, ale także o jego poznaniu sytuacji ludzi, jeśli chodzi o ich ostateczną relację do Boga. Tym samym zwrotem posługuje się w podobnym znaczeniu jeszcze tylko Jezus (5,20; 18,10; 23,39). Treść i forma mowy Jana, poprzedzającej bezpośrednio wystąpienie Jezusa, wskazują na to, że tak jak ocenił faryzeuszów i saduceuszów, może rozpoznać również Jego osobę. Do tej zdolności rozpoznawania ludzi przez Jana, wyrażonej w jego mowie do faryzeuszów i saduceuszów, nawiązuje pośrednio zaznaczenie, że Jezus pojawia się bezpośrednio po tej mowie Chrzciciela. W tym sensie przysłówek τότε ma istotne znaczenie dla interpretacji perykopy¹⁴⁴.

Pojawienie się Jezusa nad Jordanem nie inauguruje jeszcze działalności „Przychodzącego” w sensie zapowiedzianym przez Jana, dlatego Jego wystąpienie nie jest oddane przez czasownik ἔρχεσθαι, ale przez czasownik παραγίνεσθαι¹⁴⁵. Warto zauważyć, że to Jan określa pojawienie się Jezusa jako przychodzenie: σὺ ἔρχῃ πρὸς με. Natomiast Ewangelista użyje czasownika właściwie używanego do aktu przyścia Jezusa dopiero po aresztowaniu Jana: καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρά ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναούμ (4,13; w 2,23 podmiotem jest Józef).

Imię Ἰησοῦς występuje sześć razy w Ewangelii Dzieciństwa (1,1.16.18.21.25; 2,1). Nadanie imienia Jezusowi nawiązuje do momentu zwrotnego w historii zbawienia, kiedy Bóg objawia swoje imię, które wskazuje nie tyle na Jego naturę, pojmowaną metafizycznie, jako absolutny akt istnienia, ile na historio-zbawczy związek podmiotu objawienia z jego adresatem. Bóg jest bliski swojemu ludowi pozostającemu w niewoli, tak jak był ściśle złączony z patriarchami. Ta bliskość jest podstawą Jego zbawczego działania (Wj 3,3-17; 6,3). Ewangelia Mateusza odwołuje się do tego wyprowadzenia działania z bytowania. Wyjaśnienie imienia nadanego narodzonemu z Maryi zawiera wskazanie na działanie Boga, którego – według słów Psalmisty – miał wyczekiwać lud Izraela: αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν (1,21; por. Ps 130,8). Imię Ἰησοῦς odpowiada w LXX hebrajskiemu יהוה: „Jahwe jest zbawieniem” jest etymologią ludową tego pierwszego imienia w Biblii hebrajskiej, zawierającego imię Boga¹⁴⁶. Zbaw-

¹⁴⁴ Pace C. Payot, *Le baptême de Jésus dans les évangiles synoptiques*, CaBi 7 (1969) s. 8: „Le récit est introduit par une expression très lâche et sans portée chronologique [...]”.

¹⁴⁵ Por. G. Yamasaki, *John the Baptist...*, s. 97: „He does not attempt to correct John’s understanding that he is the eschatological judge. Instead, he addresses the issue of timing: ‘Allow it now’ [...]. In opposition to John’s belief that he is here to begin his eschatological ministry of administering the baptism of the Holy Spirit and the baptism of fire, Jesus asserts that, *at present time*, the appropriate course of action is for John to baptize him, never denying the possibility that he will administer a baptism of the Holy Spirit and a baptism of fire at some future time”.

¹⁴⁶ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza; rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, I, Częstochowa 2005, s. 94. Złożenie יהוה + ם׳ ma znaczenie: „Jahwe jest pomocą”. Por. *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Hrsg. L. Koehler, W. Baumgartner, B. Hartmann, E. Y. Kutscher, Leiden 1967–1996, s. 379.

cze działanie Jezusa wynika z bliskości Boga do swojego ludu, na co wskazuje imię Ἐμμανουήλ, które otrzymuje natychmiast wyjaśnienie: μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (Mt 1,23)¹⁴⁷. Ewangelia Mateusza akcentuje ten zbawczy charakter działania osoby noszącej to imię¹⁴⁸. Mateusz na pierwszy plan wysuwa z orędzia Jana wezwanie do nawrócenia (3,2.8.11). Ludzie wychodzący ze swoich miejsc zamieszkania przyjmują od niego chrzest w Jordanie, wyznając swoje grzechy (3,8). Wyznanie nad Jordanem opisuje stan ludu, który odpowiada wyjaśnieniu znaczenia imienia „Jezus”. W Ewangelii Mateusza dwie pierwsze wzmianki ἀμαρτία wiążą obydwie teksty: wyjaśnienie imienia (1,21) oraz wyznanie grzechów (3,6)¹⁴⁹. Następne wzmianki mocno akcentują bliskość Boga do ludzi w Jezusie, w którego kompetencji jest działanie zawsze przypisywane tylko samemu Bogu: uwolnienie ludzi od grzechów (Mt 9,3.6).

W interpretacji tekstu Mateusza warto zwrócić uwagę na starotestamentalne tło wyznania grzechów mieszkańców całej Judei: πᾶσα ἡ Ἰουδαία [...] ἔξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν (3,5-6). Czasownik ten pojawia się w LXX jako wyjaśnienie imienia czwartego syna Jakuba i Lei: ἔξομολογήσομαι κυρίῳ διὰ τοῦτο ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰουδα (Rdz 29,35)¹⁵⁰. Chociaż w tym fragmencie czasownik ma znaczenie „wielbić”, to jednak Juda odznacza się w historii Józefa przez to, że uznaje swoją osobistą winę wobec sprawiedliwej Tamar (Rdz 38,26), a w stosunku do Józefa stwierdza, że on i jego bracia nie mogą znaleźć żadnego usprawiedliwienia (Rdz 44,16)¹⁵¹. W pierwszym rozdziale Mateusz wzmiankuje Tamar (1,3) oraz charakteryzuje oblubieńca Maryi jako sprawiedliwego Józefa (1,19)¹⁵². Temat

¹⁴⁷ W Jego osobie i działalności odsłania się związek z Bogiem i relacja Boga do ludu. Jezus jest Emmanuelem, to znaczy tylko w Nim „Bóg jest z nami”, czyli bliskość ludzi do Jezusa jest koniecznym warunkiem bycia blisko Boga. Stąd brak wiary u współczesnych jest bolesny dla Jezusa: ὁ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ' ἡμῶν ἔσομαι; (Mt 17,17). Z tego samego powodu jedność między wierzącymi musi mieć swoją podstawę w ich autentycznej więzi z Jezusem: οὐ γὰρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἑμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν (Mt 18,20). Rozpoznającym w Jezusie Emmanuela przekazane są ostatnie słowa Ewangelii św. Mateusza jako trwała obietnica: καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ἡμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (Mt 28,20).

¹⁴⁸ Pojawia się ono w pierwszym wierszu Ewangelii. Rodowód przypomina o tym, że Bóg może wyprowadzać z sytuacji – po ludzku sądząc – nawet przegranej. Interpretacja znaczenia imienia kontrastuje z dwuznaczną wymową długiej listy imion przodków Jezusa. Wymienione w niej imiona przywołują dzieje poplątane przez osobiste grzechy i nieszczęścia, narodowe upadki i tragedie. Historia wypisana tymi imionami przypomina jednak o Bogu wchodzącym w takie właśnie dzieje. Ta długa litania imion każe pamiętać o Bogu prostującym ludzkie drogi i podnoszącym z upadków.

¹⁴⁹ Na ten związek dwóch tekstów wskazuje też J. A. Gibbs, *Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew's Gospel (Matt 3:13-17)*, CBQ 64 (2002) s. 521.

¹⁵⁰ W Rdz 49,8 ten sam czasownik hebrajski חִפֵּל oddany jest przez czasownik αἰνεῖν.

¹⁵¹ Tylko w tych dwóch miejscach cyklu Józefa występuje po raz pierwszy w Biblii hebrajskiej forma czasownika קָרַב, który w LXX jest oddany przez czasownik δικαιοῦν.

¹⁵² Wymienienie czterech kobiet w części genealogii od Abrahama do Dawida (Tamar, Rachab, Rut, żona Uriasza) uwydatnia rolę sprawiedliwości w historii przodków Jezusa. Por. Z. Pawłowski,

sprawiedliwości zostaje wprost podjęty w odpowiedzi Jezusa na obiekcję Jana Chrzciciela (3,15).

Wyrażenie przyimkowe ἀπό τῆς Γαλιλαίας razem z czasownikiem παραγίνεσθαι pełni funkcję dopełnienia czasownika, a nie przydawki imienia. Podobna konstrukcja występuje krótko wcześniej, w relacji o pojawieniu się Mędrców: ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα (2,1). Brak nazwy miejscowości, z której przybył Jezus, zgadza się z miejscem perykopy w Ewangelii. Nie ma już potrzeby uzupełnienia imienia Ἰησοῦς przez określenie ὁ ἀπὸ Ναζαρεθ τῆς Γαλιλαίας. Na tym poziomie narracji jej adresat został już poinformowany, ponieważ bezpośrednio przed opisem działalności Jana Chrzciciela Ewangelista nie tylko zaznajomił czytelnika z tym szczegółem, ale wyjaśnił jej znaczenie z dwoma odniesieniami: geograficznym, wynikającym z powiązania z nazwą miejscowości, gdzie zamieszkał Józef z Maryją i Jezusem po powrocie z Egiptu, oraz teologicznym, stanowiącym potwierdzenie wypełnienia zapowiedzi proroków (2,23)¹⁵³. Ponadto opuszczenie Nazaretu i zamieszkanie w Kafarnaum Ewangelista przedstawi jako początek misji zapowiedzianej przez Izajasza (4,13-17). W Mateuszowej informacji o przyjściu Jezusa z Galilei dominuje funkcja faktograficznego zlokalizowania pojawienia się Jezusa (podobnie w 4,12) nad typowym dla Marka sensem teologicznym posługiwania się nazwą tego regionu¹⁵⁴. Paralelizm między wystąpieniem Jana a pojawieniem się Jezusa, wyrażony przez użycie tej samej formy παραγίνεται¹⁵⁵, przygotowuje porównanie między osobami, które ujawni się w słowach Chrzciciela, skierowanych do przychodzącego do niego (3,14).

– πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ

Reakcję Jana uzasadnia pewien znaczący szczegół w narracji. Na końcu pierwszego zdania pojawia się nowy element w dotychczasowym opowiadaniu o jego

Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty (Rdz 37–50), VV 6 (2004) s. 51, 52.

¹⁵³ Sytuacja się zmienia, kiedy pojawiają się mieszkańcy Jerozolimy, którzy nie poznawszy jeszcze Jezusa, pytają o Jego tożsamość: τίς ἐστὶν οὗτος; (21,10). Otrzymują oni wtedy odpowiedź od tłumów razem z Nim przybyłych do Jerozolimy: οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρεθ τῆς Γαλιλαίας (21,11). Na ustach tłumów wymowa tego określenia jest neutralna, nie zawiera aluzji do roszczeń mesjańskich Jezusa. Paralelnie do oskarżenia Go przed sanhedrynem, pojawia się pytanie o niebezpieczny dla Piotra związek z osobą, którą charakteryzuje teologiczne określenie: οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου (26,71; por. Mk 14,67 ma typową dla tej Ewangelii przydawkę Ναζαρηνός). W obydwu przypadkach mesjański charakter pochodzenia Jezusa dostrzega czytelnik dzięki bliskiemu kontekstowi, w którym Jezus jest nazwany synem Dawida (21,9) oraz jest skonfrontowany z pytaniem arcykapłana dotyczącym tej samej kwestii (26,63).

¹⁵⁴ Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus*, [w:] *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, ed. I. de la Potterie, Gembloux 1967, s. 192.

¹⁵⁵ Por. R. H. Gundry, *Matthew...*, s. 49.

działalności. Po raz pierwszy jest wskazany cel pojawienia się jakiejś osoby u Jana: τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. Nowość ta polega na wyraźnym przypisaniu przez narratora działalności chrzcielnej (τοῦ βαπτισθῆναι) jej podmiotowi (ὑπ' αὐτοῦ)¹⁵⁶. Zamiar przyjęcia chrztu jest uwypuklony¹⁵⁷. Wyróżnienie celu oznacza, że dla dalszego rozwoju narracji jest ważne znaczenie chrztu, który Jezus ma przyjąć od Jana. Zamiar jego przyjęcia przez Jezusa wywołuje sprzeciw Chrzciciela, a ten opór prowokuje z kolei odpowiedź Jezusa. W ten sposób kształt zakończenia pierwszego zdania wpływa na dalszy ciąg opowiadania o chrzcie Jezusa, przygotowując rozmowę między Janem a Jezusem¹⁵⁸. Narrator wprowadza do opowiadania pewne napięcie, wyraźnie zaznaczając, że Jezus przychodzi, aby być ochrzczonym przez Jana.

1.6.2. Opór Jana

Znaczenia reakcji Jana nie trzeba badać za pomocą analizy diachronicznej, gdyż można je określić na podstawie rozwoju narracji. Zamiar Jezusa, aby przyjąć chrzest w Jordanie, nie wydaje się bowiem odpowiadać ani temu, co Jan wcześniej mówi o znaczeniu swojej działalności chrzcielnej, ani temu, co głosi on na temat działalności przychodzącego po nim.

Niewystarczalność interpretacji diachronicznych dialogu. Dialog między Janem a Jezusem może pochodzić od Mateusza¹⁵⁹ albo z tradycji rozwiniętej niezależnie od Marka¹⁶⁰. W obydwu hipotezach miałyby on być wprowadzony, aby odpowie-

¹⁵⁶ Zdanie ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω (3,11) znajduje się w wypowiedzi protagonisty, a nie w warstwie narracyjnej. W narracji działalność chrzcielna Jana jest przyćmiona przez inne działania. Wzmianki tych działań znajdują się na pierwszym planie, zaś samo udzielanie chrztu jest jakby odsunięte od Jana: tytuł rzeczownikowy ὁ βαπτιστής (3,1), a nie czasownikowy ὁ βαπτίζων (Mk 1,4); podkreślenie znaczenia miejsca chrztu – βαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ (3,7), zamiast roli osoby – ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ (Mk 1,5). Ewangelista bardziej uwydatnia tożsamość i treść jego działalności. Wzmianka osoby jako celu wyjścia – ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτόν (3,5) – wiąże się przez zaimbek τότε z poprzednim zdaniem, które opisuje ubiór i pożywienie, identyfikujące Jana (3,4). Nie ma też mowy o udzielaniu chrztu przez Jana we wprowadzeniu narracyjnym do jego wypowiedzi: ἰδὼν [...] ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ (3,7).

¹⁵⁷ Por. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, [w:] *Überlieferung und Auslegung*, Hrsg. G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Neukirchen-Vluyn 1959, s. 129.

¹⁵⁸ Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 190: „[...] la tournure τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ [...] est une adaptation qui prépare l'interruption”.

¹⁵⁹ Należy go przypisać raczej jemu niż wcześniejszej tradycji, ponieważ całość odpowiada Mateuszowej myśli i terminologii. Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 185–186; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 27.

¹⁶⁰ Należy wówczas mówić o fragmencie niezależnym od tradycji Marka niż o materiale uformowanym po redakcji Ewangelii Marka. Argument za przedmateuszowym pochodzeniem dialogu w G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit...*, s. 178: „V. 14 stammt wesentlich aus vormatthäischer Überlieferung wie das Hapaxlegomenon διακωλύω zeigt und das Fehlen matthäischer Sprachei-

dzień na trudności, które przynosiła wspólnocie chrześcijańskiej tradycja o przyjęciu przez Jezusa chrztu od Jana. Zamiar przyjęcia chrztu wydawał się bowiem kontrastować z zapowiedzią Jana o przyszłym chrzcie w Duchu Świętym, które ma zastąpić jego chrzest wodą¹⁶¹. Sprzeciw Chrzciela miałby rejestrować sprzeczność między przekonaniem wspólnot chrześcijańskich¹⁶² o Jezusie, który uwalniał ludzi od grzechów, sam będąc wolny od nich, a charakterem i skutkiem chrztu w Jordanie, który wymagał wyznania grzechów oraz – jak podtrzymują niektórzy – także przynosił ich odpuszczenie¹⁶³. Przyjęcie chrztu nawrócenia przez osobę, która nie potrzebowała nawrócenia, byłoby nawet aktem hipokryzji¹⁶⁴. Wprowadzenie słów Jana miałyby przeciwdziałać traktowaniu Chrzciela jako postaci mesjańskiej przez tych, którzy później uważali się za jego uczniów¹⁶⁵. Dialog ten jednak nie usuwał wszystkich trudności; na przykład ciągle pozostawała kwestia niezgodności między przekonaniem o obecności w Jezusie Ducha Świętego od poczęcia a informacją o zstąpieniu Ducha na Niego podczas chrztu¹⁶⁶. W naszym przypadku zarówno informacja chronologiczna, która wiąże wystąpienie Jezusa z mową do faryzeuszów i saduceuszów, jak i podkreślenie zamiaru przyjęcia przez Niego chrztu przedstawiają reakcję Jana jako odpowiadającą logice narracji. Protest Jana nie przerywa w żaden sposób toku opowiadania, ale odpowiada jego dotych-

genheiten wahrscheinlich macht. Dagegen ist die Einleitung (V. 13) in der gegenwärtigen Form als redaktioneller Anschluß zu erkennen. – Danach ist deutlich, daß das dem Evangelisten vorgegebene Traditionsstück über die Markusüberlieferung schon hinausgewachsen ist und gegen Markus u.a. das Gespräch zwischen Jesus und dem Täufer (V. 14–15 im wesentlichen) umfaßt”.

¹⁶¹ Por. O. Kuss, *Zur Vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, [w:] *Auslegung und Verkündigung. Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes*, Band. I, Hrsg. O. Kuss, Regensburg 1963, s. 118.

¹⁶² Wcześniejsi komentatorzy – od starożytności aż do połowy XX wieku – uważali, że ta reakcja świadczy o tym, że już sam Jan rozpoznał prawdziwą tożsamość Jezusa. Por. T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus...*, s. 143: „Er hält es für unzulässig, daß Jesus die Taufe, welche einerseits ein Bekenntnis der Sünde einschließt, andererseits die Sündervergebung darbietet [...], über sich ergehen lasse”. Później jednak w reakcji Jana dostrzegano wyłącznie wyraz wiary Mateuszowej wspólnoty-Kościoła w wolność Jezusa od grzechów. Por. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1–16,20...*, s. 35: „Das von Mt gestaltete Zwiesgespräch zwischen dem Täufer und Jesus soll vielleicht die der gläubigen Gemeinde sich aufdrängende Schwierigkeit ausräumen, daß der sündlos-gerechte Jesus sich der Johannaufgabe unterzieht, bei der die Sünden bekannt wurden (3⁶). [...] Vorausgesetzt ist, daß der Täufer Jesus kennt und als den »Kommenden« erkennt; das ist christliche Interpretation”.

¹⁶³ W ten sposób: F. Rienecker, *Das Evangelium nach Matthäus*, Wuppertal⁵ 1969, s. 39: „Und doch läßt Jesus nicht nach, die Taufe der Bekehrung und Sündenergebung zu übernehmen [...]”. Podobnie: P. Roulin, G. Carton, *Le baptême du Christ*, BVC 25 (1959) s. 42; K. Aland, *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, [w:] *Neues Testament und Geschichte: historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament*. [Festschrift für] Oscar Cullmann zum seinem 70. Geburtstag, Hrsg. H. Baltensweiler, B. Reicke, Tübingen 1972, s. 3; J. H. Hughes, *John the Baptist...*, s. 203.

¹⁶⁴ Por. C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London–New York 1947, s. 34.

¹⁶⁵ Por. G. Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958, s. 237, 241.

¹⁶⁶ Por. U. Luck, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich 1993, s. 35.

czasowej działalności. Rozpoznanie przez niego tożsamości Jezusa nie antycypuje deklaracji głosu z niebios o Synu umiłowanym¹⁶⁷. Reakcja Jana na przyjsie Jezusa jest w pewien sposób nawet oczekiwana.

Interpretacja synchroniczna sprzeciwu Jana. Próba przeszkodzenia Jezusowi w przyjęciu chrztu oraz argumentacja Jana odpowiadają wcześniejszym słowom i czynom Chrzciciela, skierowanym do faryzeuszów i saduceuszów. Zwłaszcza zakończenie zaadresowanej do nich mowy pokazuje, że Jan już wie o przyjsiu Jezusa¹⁶⁸. Z drugiej strony opór Jana stanowi okazję dla Jezusa, aby objawić cel swojego przyjsia i przyjęcia chrztu, który integruje się całkowicie z dotychczasową działalnością Jana i stanowi przejście do zapowiedzianego przez niego chrzczenia w Duchu Świątym i ogniu. Aspekty relacji między mową Jana do dwóch ugrupowań żydowskich a jego dialogiem z Jezusem można szczegółowo ująć w następujących punktach:

1. We wprowadzeniu narracyjnym do mowy Jana znajduje się informacja o jej adresatach: ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ (3,7). Jan zauważa, że przychodzą „na jego chrzest”¹⁶⁹. Przedmiotem zainteresowania narratora i treścią percepcji Jana jest ruch faryzeuszów i saduceuszów. Sam zamiar przyjęcia chrztu nie jest wyróżniony, a wyrażenie ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ oznacza miejsce udzielania chrztu¹⁷⁰. To pominięcie celu

¹⁶⁷ Adresatem tych słów nie jest Jan, a więc nie można mówić o tym, że jego reakcja pozbawia historię jedności. Pace U. Luck, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 34: „Dadurch allerdings verliert die Geschichte ihre Einheitlichkeit. Während in den Versen 13.16 + 17 die Taufe Jesu mit der anschließenden Öffnung der Himmel und der Himmelstimme dem Täufer zeigen soll, wer Jesus ist, setzt das Gespräch in den Versen 14 +15 voraus, daß Johannes weiß, wer Jesus ist”. Celem teofanii nie jest objawienie Janowi tożsamości Jezusa, ponieważ nie jest on przedstawiony jako jej adresat. Po wzmiance o ustąpieniu Jana wobec odpowiedzi Jezusa dalszy rozwój narracji sugeruje, że Chrzciciel nie jest obecny podczas teofanii.

¹⁶⁸ Por. J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17-48*, Rome 1976, s. 79: „John knows who Jesus is because he has already prophesied about him”. W paraleli Marka akcent jest położony na adresatach chrztu, natomiast u Mateusza – na bardziej szczegółowym przedstawieniu działalności przychodzącego po Janie.

¹⁶⁹ Paralelne wprowadzenie narracyjne w Ewangelii Łukasza pozbawione jest wzmianki o percepcji Jana: ἔλεγε οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ (Łk 3,7). Przyjsie jest umotywowane zamiarem przyjęcia chrztu od Jana. Obraz adresatów chrztu jest bardziej pozytywny, ponieważ następane pytania o to, co należy czynić (Łk 3,10.12.14), wobec groźby Jana wyrażają szczerą wolę nawrócenia, która nie jest wcale wzmiankowana przez Mateusza.

¹⁷⁰ Pace T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus...*, s. 135: „Der Unterschied des ἐπὶ τὸ βάπτισμα von τὸ βάπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ v. 13, welches die entschiedene Absicht ausdrückt, sich taufen zu lassen, ist unverkennbar”. Chociaż pokrywają się zakresy znaczeniowe obydwu konstrukcji, to jednak ich funkcja narracyjna jest wyraźnie różna w tekście Mateusza. W przypadku faryzeuszów i saduceuszów zaznaczone jest jedynie przyjsie do miejsca udzielania chrztu, zaś w odniesieniu do Jezusa – intencja bycia ochrzczonym przez Jana. Za znaczeniem spacyjnym wyrażenia ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ – G. Yamasaki, *John the Baptist...*, s. 86. Takie rozróżnienie w Ewangelii Mateusza jest uzasadnione, ponieważ samo wyjście ludzi na pustynię nie musiało zawsze wyrażać intencji przyjęcia chrztu od Jana ani tym bardziej

tłumaczy się w dalszej części mowy Jana. Intencją przychodzących nie jest poddanie się chrztowi w Jordanie, któremu towarzyszy wyznanie grzechów, a więc wymaga on rozpoznania prawdy o swoim życiu (3,6). Mowa Jana rozpoczyna się od bardzo negatywnej kwalifikacji tego ruchu, który, nie będąc skierowany na właściwy cel, zasługuje na miano ucieczki: τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; (3,7). Pejoratywny charakter takiej ruchliwości jest uwydatniony przez nazwanie ich potomstwem żmij – γεινήματα ἐχιδνῶν (12,34). W mowach przeciw faryzeuszom obraz ten służyłby podważeniu ich roszczeń do więzi z przodkami¹⁷¹. Motyw ucieczki pojawia się w groźbie Jezusa, która również jest skierowana przeciw faryzeuszom i też jest wyrażona w pytaniu retorycznym: πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γενένης; (23,33). W przypadku Jezusa narrator wyraźnie informuje, że celem pojawienia się Jezusa jest bycie ochrzczonym przez Jana, natomiast pomija wzmiankę o percepcji Jana, której przedmiotem miałby być Jezus. Brak wzmianki o zobaczeniu Jezusa można wyjaśnić tym, że Jan nie wydaje sądu o Nim. Chociaż samo przyjście Jezusa jest kwestionowane przez Jana, to jednak powód kontestacji jest zupełnie inny: przyczyną jego negatywnej reakcji nie jest tyle opinia o Jezusie, ile ocena Jana na temat samego siebie¹⁷².

2. W obydwu wypowiedziach Jana pojawiają się przeciwstawne zdania, które są połączone tym spójnikiem καί¹⁷³:

- 3,8: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας
καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς [...]
- 3,14: ἐγὼ χρεῖαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι,
καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με;

akceptacji całej jego działalności. Jezus najpierw przypomina swoim słuchaczom, że celem ich wyjścia było zobaczenie Jana (11,7: τί ἐξήλατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; oraz w 11,8,9: τί ἐξήλατε ἰδεῖν;), a potem gani ich za wrogość wobec osoby Chrzciciela (11,18). Por. P. Nepper-Christensen, *Die Taufe im Matthäusevangelium. Im Lichte der Traditionen über Johannes den Täufer*, NTS 31 (1985) s. 206, przyp. 37.

¹⁷¹ Inne wyjaśnienie znaczenia tego epitetu w C. S. Keener, 'Brood of Vipers' (*Matthew 3.7; 12.34; 23.33*), JSNT 28 (2005) s. 3–11; Herodot (*Dzieje 3,109*), Klaudiusz Aelian (*De natura animalium 1,24*), Pliniusz Starszy (*Historia naturalna 10,169-170*) i inni autorzy starożytni twierdzili, że żmije pewnych gatunków nie składają jaj, ale ich potomstwo przy narodzinach zabija własne matki.

¹⁷² W tym miejscu można dostrzec znaczenie różnicy między tekstem Mateusza a paralelnym wprowadzeniem narracyjnym w czwartej Ewangelii: βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει (J 1,29a). Treścią wypowiedzi w tym wypadku jest sąd o Jezusie: ἴδε ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (J 1,29b).

¹⁷³ Καὶ *adversativum* występuje też w: 6,26; 10,29; 12,43; 13,17; 26,59-60. Por. BDR § 442. Pace W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I..., s. 204.

Jan nie powstrzymuje faryzeuszów i saduceuszów przed przyjęciem chrztu, dlatego jego mowa nie jest kwalifikowana jako sprzeciw. Ich intencją nie jest jednak przyjęcie chrztu, lecz ucieczka przed gniewem Bożym. Prawdę o nich odsłania dopiero zarzut Jana, a nie wprowadzenie narracyjne do jego mowy. Obydwie części pierwszej wypowiedzi pokazują, że chodzi mu o zmianę, która powinna się dokonać w adresatach jego słów, że zależy mu na ich wewnętrznej przemianie. W przypadku drugiego zdania wzburzenie Jana nie jest powodowane kontrastem, który jest w Jezusie, jakąś sprzecznością w Jego postępowaniu. Opór Jana wywołuje dysonans (καί *adversativum*) między potrzebą Jana przyjęcia chrztu od Jezusa a przyjściem Jezusa do niego.

3. Negatywny charakter nie wynika z samej wypowiedzi. Jan nie wymaga od Jezusa zmiany postawy ani Go nie ocenia, ani nie deklaruje wprost, że nie może Go ochrzcić, chociaż na końcu pojawia się pytanie retoryczne, które wyraża trudność Chrzciiciela. Negatywny ton reakcji Jana bierze się z samej kwalifikacji narratora, który ją ocenia jako usiłowanie przeszkadzania: διεκώλυεν αὐτὸν λέγων. Ewangelista podkreśla w ten sposób jej subiektywną wartość, nadaje jej przejściowy charakter, a to całkowicie różni ją od zdecydowanej i zobiektywizowanej mowy skierowanej wcześniej do faryzeuszów i saduceuszów.

4. Jan nie uzasadnia tego, że potrzebuje chrztu od Jezusa¹⁷⁴. Ten brak uzasadnienia kontrastuje z umotywowaniem jego oskarżeń przeciw faryzeuszom i saduceuszom ich dwulicowością: przychodzą do chrztu, ale uciekają przed gniewem Boga. Chociaż nie ma wyraźnego uzasadnienia dla sprzeciwu Jana wobec zamiaru Jezusa, można go szukać w części tej samej mowy, kiedy Jan zapowiada działalność przychodzącego po nim.

5. Jan nie tylko jest świadomy ograniczonego charakteru swojej roli, ale bardzo mocno podkreśla to ograniczenie, chociaż nie jest przez nikogo wypytywany ani prowokowany, aby sprecyzować znaczenie swojej osoby i misji¹⁷⁵. Ta spontaniczność uwydatnia się na tle pierwszych rozdziałów: odrębny zaimek osobowy w funkcji podmiotu czynnego występuje tutaj po raz pierwszy¹⁷⁶. Reakcja Jana na

¹⁷⁴ Tak jak dzieje się to przy wzmiance potrzeby, na którą zwracają uwagę Jezusowi uczniowie, odejścia ludzi po to, aby zakupili sobie pożywienie, a której odrzucenie Jezus uzasadnia: οὐ χρεία ἔχουσιν ἀπελθεῖν, ὅτε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν (14,16).

¹⁷⁵ Mateuszowa deklaracja relatywizuje jego rolę bardziej zdecydowanie niż w paralelnych wypowiedziach (Mk 1,7-8; Łk 3,16-17; J 1,26-27). W Ewangelii Marka na początku zapowiedzi znajdują się słowa o przyjściu mocniejszego. Chociaż w pozostałych dwóch Ewangeliiach na początku znajduje się samookreślające zdanie z ἐγὼ βαπτίζω, to jednak jest odpowiedzią (Łk 3,16: ἀπεκρίνατο λέγων πᾶσιν ὁ Ἰωάννης; J 1,26: ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάννης λέγων) wobec refleksji koncentrujących się na Mesjaszu, co wyrażają dyskusje między ludźmi (Łk 3,15-16) albo pytania kierowane wprost do niego (J 1,24-25).

¹⁷⁶ Od wypowiedzi Jana – ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω (3,11) – różnią się dwie wzmianki zaimków osobowych w pozycji emfaticznej: καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰουδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμοσῖν Ἰουδα (2,6); ἐπᾶν δὲ εὔρητε, ἀπαγγείλατέ μοι, ὅπως καὶ ἐγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ (2,8). W pierwszym

pojawienie się Jezusa ma charakter bardzo osobisty, który polega na konfrontacji osób: ἐγὼ [...] ὑπὸ σοῦ oraz σὺ [...] πρὸς με¹⁷⁷. Wynika ona z refleksji Jana na temat swojej osoby¹⁷⁸. Porównanie między osobami nie polega na zestawieniu ich działalności, ponieważ w tym momencie Jan w ogóle nie wzmiankuje swojego chrzczenia w Jordanie. Sprzeciw Jana nie rejestruje późniejszych trudności – poświadczonych przez apokryficzne ewangelie semickie – związanych ze znaczeniem przyjęcia przez bezgrzesznego Jezusa chrztu przeznaczonego dla grzeszników. W słowach Jana nie ma najmniejszego śladu antytezy: grzeszny lud – bezgrzeszny Jezus, lecz podejmują kwestię znaczenia relacji osoby Jana do osoby Jezusa¹⁷⁹. Fundamentalna kwestia relacji między Janem a Jezusem nie była poruszona do tychczas w Ewangelii Mateusza, tak jak to ma miejsce w pierwszych perykopach pozostałych Ewangelii, stąd potrzeba jej wyjaśnienia w momencie pojawienia się Jezusa. Do tego wyjaśnienia wprowadza właśnie opór Jana.

Jakiego chrztu potrzebuje Jan? Nie jest jednoznaczny sens wyznania Jana o potrzebie przyjęcia chrztu od Jezusa¹⁸⁰. W każdym razie nie może być nim chrzest nawrócenia, chociażby dlatego, że w Ewangelii Mateusza nie ma żadnej jego wzmianki¹⁸¹ ani tym bardziej żadnego powiązania chrztu w Jordanie z odpuszczeniem grzechów. Jan określa udzielany przez siebie chrzest jako skierowany na nawrócenie: ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν (3,11), nie nazywa go jednak βάπτισμα μετανόιας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mk 1,4; Łk 3,3). Nie oznacza to, że Mateusz odmawia chrztowi udzielanemu przez Jana tego, co przypisują mu pozostali synoptycy. Podobnie Marek i Łukasz nie utożsamiają tego chrztu ze chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów, lecz realizację tego drugiego

przypadku zaimek występuje w apozycji do rozbudowanej apostrofy, a w drugim jest połączony ze spółnikiem καί.

¹⁷⁷ Por. A. Fridrichsen, „Accomplir toute justice“. *La rencontre de Jésus et du Baptiste (Mt 3,15)*, RHPR 7 (1927) s. 245.

¹⁷⁸ Por. W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968, s. 36.

¹⁷⁹ Por. A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971, s. 317: „Denn hier geht es um die Antithese der beiden Täufer, des bloß wegbereitenden und des eschatologischen Täufers (ἐγὼ – σὺ, Johannes – Jesus), damit um die Frage, wer von wem getauft werden muß, nicht aber um die [...] Antithese: sündiges Volk-sünderloser Jesu“.

¹⁸⁰ Nie jest wcale oczywiste, jak sugeruje wielu komentatorów, że Jan potrzebuje od Jezusa chrztu, którego sam udziela innym: będąc przekonany o swojej grzeszności, Jan miałby uważać, że sam potrzebuje chrztu nawrócenia; tak m.in. sądzą: B. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium...*, s. 70: „Darin spricht das Bewusstsein aus, dass er selbst ein sündiger Mensch der Busstaufe bedürfe, und dass Jesus geeignet sei, sie ihm zu ertheilen“; A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew...*, s. 30: „It would be far more fitting that he should confess his sins to Jesus and be baptized by Him, the only Sinless One“. Wyrażenie przez Jana potrzeby przyjęcia chrztu od Jezusa nie implikuje konieczności tego, że jest on świadomy własnej grzeszności.

¹⁸¹ Wyrażenie βάπτισμα μετανόιας tylko w Mk 1,4; Łk 3,3 oraz w Dz 13,24; 19,4.

widzą w działalności Jezusa¹⁸². Syntagma nie pojawia się w opisie działalności Jana w pierwszej Ewangelii. Przytaczając ją dopiero w słowach Jezusa o Jego krwi wylanej εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt 26,28), Mateusz nie odsuwa odpuszczenia grzechów z powodu trudności, jakie budziłoby w jego wspólnocie powiązanie odpuszczenia grzechów ze chrztem przyjmowanym od Jana, ale potwierdza tylko w inny sposób ten sam – uwydatniony przez innych Ewangelistów – ścisły związek odpuszczenia grzechów z dziełem Jezusa¹⁸³. Deklaracja Jana, która wyraża jego potrzebę bycia ochrzczonym przez Jezusa, nie dotyczy aktualnego chrztu wodą, którego on nawet nie wzmiankuje wobec Jezusa, ale odnosi się do działalności Jezusa, do chrztu w Duchu Świętym i ogniu. Innymi słowy, Jan potrzebuje od Jezusa chrztu mesjańskiego¹⁸⁴. Ostatnie słowa Jana, które jego uczniowie przekazują Jezusowi, wyrażają oczekiwanie takiego działania przychodzącego po nim: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; (11,3). Pytanie bowiem wywołuje to, co Jan słyszy na temat działalności Jezusa (11,1). Logikę oporu Jana w narracji o chrzcie Jezusa podaje się w wątpliwość: jeśli Jan rozpoznał Jezusa, to dlaczego nie przerwał swojej działalności chrzcielnej i nie stał się Jego uczniem?¹⁸⁵ Sprzeciw Jana wyraża wolę przyłączenia się do Jezusa i zaprzestania swojej działalności.

¹⁸² Szerokie i szczegółowe uzasadnienie tego fundamentalnego dla naszej monografii twierdzenia znajduje się przy analizie perykop paralelnych Marka i Łukasza z syntagmą βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mk 1,4; Łk 3,3). Zob. poniżej analizę tego zagadnienia w Mk s. 207–213 i Łk s. 302–307.

¹⁸³ Pace C.-H. Sung, *Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzung im Alten und frühen Judentum*, Tübingen 1993, s. 206: „Die mathäische Gemeinde hatte Schwierigkeiten mit dem Ausdruck «Taufe zur Vergebung der Sünden». Matthäus unterdrückt ihn darum bewußt (Mt 3,2) und fügt das Stichwort «Sündenvergebung» erst in den Abendmahlszene ein (Mt 26,28; nicht bei Mk, Lk und Joh). Matthäus glaubt also nicht an die sündenvergebende Wirkung der Johannestaufe”. Na tę samą trudność wskazują: S. Légasse, *L'autre «baptême»...*, s. 259. Poprawną interpretację podaje natomiast T. Costin, *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo...*, s. 63: „È da ritenere che il riferimento sia omissso da Matteo a causa della sua nuova formulazione della proclamazione del Battista al v. 2, in parallelo a quella di Gesù (3,17). Egli non utilizza la parola «perdono», forse perché una caratteristica dell'opera di Gesù, troppo centrale per essere associata ad un altro (1,21; 26,28)”.

¹⁸⁴ Por. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament...*, s. 57: „I need your [kursywa G. R. B.-M.] baptism and You are coming to receive mine”. R. H. Gundry, *Matthew...*, s. 51: „The statement of John «I need to be baptized by you», supports the view that according to Matthew he expected Jesus now to baptize him and others in the Holy Spirit and fire”.

¹⁸⁵ J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 27: „In V. 14 liegt eine Schwierigkeit. Kennt der Täufer Jesus schon? Oder ist gemeint, daß er es unmittelbar aus der Begegnung mit Jesus merkt, wer dieser ist? Und wenn der Täufer um Jesu Würde weiß, warum gibt er seine Taufe nicht auf und wird Jesu Jünger?”. Na te pytania – komentuje dalej J. Schniewind – dawano odpowiedzi, wskazując tutaj na głos wspólnoty, który wyrażał się w słowach Jana – nie mógł on o Jezusie mówić niczego innego, co by nie było również treścią wiary pierwszych chrześcijan, zaś dalsza działalność Jana wynika z tego, że przygotować ona miała również na przyjścia sędziego świata; w świetle tego nie ma sprzeczności między rozpoznanem Jezusa przez Jana przy chrzcie (3,14) a jego późniejszym pytaniem o tożsamość Jezusa (11,2). Por. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 28. Nie ma tutaj – jak słusznie

1.6.3. Odpowiedź Jezusa

Po raz pierwszy w Ewangelii Mateusza są przytoczone słowa Jezusa. Na odpowiedź Jezusa składają się dwie części: wezwanie do poniesienia sprzeciwu wobec zamiaru Jezusa oraz uzasadnienie tego wezwania, zawierające dwa kluczowe terminy w Ewangelii Mateusza: πληρώσαι oraz πᾶσα δικαιοσύνη.

Interpretacje wezwania do wypełniania sprawiedliwości. Wiele konkurujących z sobą wyjaśnień wychodzi od analizy konstrukcji πληρώσαι πᾶσαν δικαιοσύνην w oderwaniu jej od najbliższego kontekstu i od Mateuszowego użycia występujących w niej terminów¹⁸⁶.

1. Chrzest Jezusa powinien być interpretowany w świetle nadziei mesjańskich judaizmu, który Mesjaszowi sprawiedliwemu przypisywał zadanie wypełniania całej woli Bożej (Jr 23,5-6; 33,16; Za 9,9; PsSal 17,26-34; TestJud 24,1; PesR. 36)¹⁸⁷. Nie ma jednomyślności co do interpretacji mesjańskiej tekstów Starego Testamentu w czasach Jezusa i Nowego Testamentu. Jeśli zaś przyjąć istnienie takiego ich rozumienia, to z niego jeszcze nie wynika, że Mateusz wiąże oczekiwania mesjańskie z wypełnianiem sprawiedliwości, ani że to powiązanie wyraża się w centralnym zdaniu perykopy o chrzcie Jezusa¹⁸⁸.

2. Przyjęcie chrztu przez Jezusa jest wypełnieniem całej sprawiedliwości, ponieważ chrzest w Jordanie jest figurą Jego śmierci, w której, tak jak przedstawia Paweł (Rz 6,3-4), Jezus wypełnił sprawiedliwość w odpuszczeniu grzechów¹⁸⁹.

twierdzi R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1–16,20...*, s. 36 – dowodu na kontrowersję między wspólnotą Jezusa a uczniami Jana, która mogła odgrywać rolę w czwartej Ewangelii. PACE E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 28.

¹⁸⁶ Wylicza je W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I..., s. 325, 326.

¹⁸⁷ Por. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 28, 29; M. J. Fiedler, *Der Begriff δικαιοσύνη im Matthäusevangelium auf seine Grundlage untersucht*, vol. I, Halle 1957, s. 109–113, cyt. za B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, Cambridge 1980, s. 92.

¹⁸⁸ Por. B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, Cambridge 1980, s. 153, przyp. 115.

¹⁸⁹ O. Cullmann, *Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchatel–Paris 1948, s. 14, 15: „[...] Jésus est baptisé en vue de sa souffrance substitutive, en vue de sa mort, par laquelle le pardon des péchés sera accordé à tous les hommes. Voilà pourquoi Jésus doit se solidariser dans le baptême avec tout son peuple, se rendre lui aussi au bord du Jordain, afin que «toute la justice soit accomplie». [...] Jésus provoquera un pardon général”. Podobnie: J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2..., s. 59. Por. O. Cullmann, *Baptism in the New Testament...*, s. 18–20; H.-W. Bartsch, *Die Taufe im Neuen Testament*, EvTh 8 (1948–1949) s. 75–100; H. Ljungmann, *Das Gesetz erfüllen. Matth. 5,17ff und 3,15 untersucht*, Lund 1954, s. 89, 90; P. Roulin, G. Carton, *Le baptême du Christ...*, s. 43. Takie znaczenie jest wątpliwe przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, nigdzie πᾶς nie ma znaczenia „dla wszystkich” – por. G.-H. Giesen, *Christliches Handeln: Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäusevangelium*, Frankfurt am Main 1982, s. 37. Po drugie, w Ewangelii Mateusza nie ma paraleli do tekstu Marka (Mk 10,38) ani do tekstu Łukasza (Łk 12,50), w których przyjmowanie przez Jezusa chrztu jest obrazem Jego śmierci i ma znaczenie wy-

Potwierdzać ma taką interpretację treść głosu z niebios: Jezus jest przedstawiony jako sługa Pana, który poniesie sprawiedliwość dla wszystkich narodów (Iz 42, 1); z Mt 12,18 nn. wynika, że „mój umiłowany” jest synonimem „mój wybrany”; obietnica położenia na Nim Ducha została zrealizowana przy chrzcie Jezusa; termin *παῖς* oddaje hebrajski *עֶבֶד*, a może też mieć znaczenie *υἱός*¹⁹⁰. Przeniesienie myśli Pawła do tekstu Mateusza jest jednak nieuprawnione¹⁹¹, choćby z tego powodu, że przyjmowanie chrztu przez Jezusa nie jest przedstawione jako akt dokonany „za innych”. Żaden manuskrypt nie potwierdza występowania *παῖς* zamiast *υἱός*. Przywołanie tekstu z pierwszej pieśni sługi Jahwe oznaczałoby prezentację Jezusa, który ma głosić pod wpływem Ducha Świętego, ale samo z siebie nie wskazuje na mękę i śmierć za grzechy wielu, co jest zapowiedziane dopiero w czwartej pieśni, która nie jest cytowana w perykopolu chrzcielnej¹⁹².

3. W zaimek *ἡμῖν* są włączeni chrześcijanie, którym Jezus daje przykład, aby podążali Jego drogą¹⁹³. Interpretacja ta przypisuje zbyt wiele znaczenia jednemu

łącznie metaforyczne. U Mateusza chrzest w Jordanie ma na pierwszym miejscu znaczenie dosłowne, a nie metaforyczne. Ponadto dochodzi do postawienia znaku równości między całą sprawiedliwością (*πάσα δικαιοσύνη*) a sprawiedliwością dla wszystkich wierzących w Chrystusa (Rz 3,22: *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*; Rz 5,18: *εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαιοσύνην ζωῆς*; Rz 10,4: *τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*; por. także Rz 4,11) czy odpuszczeniem wszystkich grzechów ludziom (Mt 12,31: *πάσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις*). Po trzecie, taka harmonizacja odrębnych przypadków użycia tego samego przymiotnika w kontekście grzechu i usprawiedliwienia może być uprawniona dopiero na poziomie egzegezy kanonicznej, ale przedtem są konieczne odpowiednie rozróżnienia na etapach analizy zarówno diachronicznej, jak i synchronicznej (w kontekście literackim). Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 186: „Est-il bien suffisant de noter la signification symbolique d’une terminologie baptismale dans Mc., X, 38 et Lc., XII, 50, pour en déduire une allusion analogue dans le récit du baptême de Jésus, où une signification plus naturelle du terme est d’autant plus indiquée. En second lieu: l’interprétation des paroles de Jésus visant l’accomplissement de la justice de tout le peuple s’inspire d’un désir d’harmonisation avec des textes pauliniens, comme Rom., X, 4; VIII, 4 et surtout V, 18 [...]”. Podobnie z rezerwą wobec kombinacji tekstów z różnych ksiąg wyraża się C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 9.

¹⁹⁰ Por. R. S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew’s Gospel. The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew*, Basel 1969, s. 20, 21.

¹⁹¹ Na co zwraca uwagę m.in. E. W. Burrows, *Baptism in Mark and Luke*, [w:] *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 102.

¹⁹² Te uwagi krytyczne w A. Feuillet, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, RB 77 (1970) s. 40, 41.

¹⁹³ Por. G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit...*, s. 180: „[...] es ist nun deutlich, daß das Pronomen über diese Situation hinausreicht und Matthäus zugleich an die Gemeinde denkt, die von dem vorbildhaften Handeln Jesu ihre Ordnung empfängt”. G.-H. Giesen, *Christliches Handeln...*, s. 31–33, 41; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium 1,1–16,20...*, s. 35: „Für die christliche Gemeinde wird er aber auch zum Vorbild (»es geziemt sich für uns«), die von Gott geforderte Gerechtigkeit (»alle Gerechtigkeit zu erfüllen«)”. Podobnie sądzą: W. Popkes, *Die Gerechtigkeitstradition im Matthäusevangelium*, ZNW 80 (1989) s. 6; C. Scordato, *Il battesimo nel Nuovo Testamento tra origine, fondazione, istituzione*, [w:] *Abscondita in lucem. Scritti in onore di mons. Benedetto Rocco*, ed. S. Manfredi, A. Passaro, Palermo 1998, s. 233.

słowu w całym tekście. Poza tym nie ma w Ewangelii żadnego innego posłużenia się tym zaimkiem w odniesieniu do Jezusa i chrześcijan.

4. W słowach Jezusa chodzi o wypełnienie każdego Bożego rozporządzenia, dlatego Jezus musi się poddać obrzędowi dokonanemu przez Jana¹⁹⁴. Czasownik πληροῦν nigdy nie oznacza zwyczajnego wypełniania przepisów, ale jest używany w kontekście relacji między starym a nowym przymierzem oraz wyraża realizację Bożego planu zbawienia w Chrystusie¹⁹⁵. Mateuszowa sprawiedliwość nie identyfikuje się z formalnym posłuszeństwem, zaś przepisy określa termin δικαίωμα. Czasownik πληροῦν oznacza, że chodzi o coś więcej niż czynienie tego, co sprawiedliwe¹⁹⁶.

5. Jan przyszedł drogą sprawiedliwości – ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης (21,33), domagając się sprawiedliwości od tych, którzy wychodzili do niego, aby przyjąć od niego chrzest, dlatego, kiedy Jezus pojawił się nad Jordanem w tym samym celu, uczynił to, aby potwierdzić ważność Janowego wymagania i ogłosić wypełnienie całkowicie tej sprawiedliwości¹⁹⁷. Przy tej interpretacji pojęcie sprawiedliwości wykracza poza znaczenie pojedynczego aktu, nie utożsamia się też z ideą sprawiedliwości jako Bożego daru, zaprezentowaną w listach Pawła, ale też nie oddaje specyficznego znaczenia sprawiedliwości, jakie posiada ten termin w Ewangelii Mateusza.

6. Przyjęcie chrztu przez Jezusa jest analogiczne do Jego zgody na płacenie podatku świątynnego (17,24-27) oraz podatku dla Cezara (22,15-22) w tym znaczeniu, że pewien czyn może być sprawiedliwy nie tyle sam w sobie, ile ze względu na okoliczności, aby nie sprawić zgorszenia i nie znaleźć się w konflikcie z otoczeniem¹⁹⁸. Przymiotnik określający rzeczownik abstrakcyjny bez rodzajnika wskazuje na każdą sprawiedliwość w sensie doskonałej pełni, absolutnej całości¹⁹⁹.

Wezwanie Jezusa. Do przytoczonych krytycznych ocen wymienionych interpretacji należy dodać jeszcze zarzut pominięcia funkcji wezwania skierowanego do

¹⁹⁴ Por. T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus...*, s. 143, 144; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 27.

¹⁹⁵ Por. A. Descamps, *Les justes et la Justice...*, s. 113; R. S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel...*, s. 19, 20; E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus...*, 29; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus, I...*, s. 212, 213.

¹⁹⁶ Zwracają na to uwagę: G.-H. Giesen, *Christliches Handeln...*, s. 36; R. Deines, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*, Tübingen 2004, s. 128.

¹⁹⁷ Por. D. Hill, *Matthew*, London 1972, s. 96; B. Przybylski, *Righteousness in Matthew...*, s. 93, 94.

¹⁹⁸ Por. O. Eissfeldt, πληρωσαι πασων δικαιοσυνην in *Matthäus 3:15*, ZNW 61 (1970) s. 213–215.

¹⁹⁹ O. Eissfeldt wydaje się być zainteresowany bardziej rekonstrukcją *Sitz im Leben* Jezusa niż intencją Ewangelisty, która wyraża się w określonej formie językowej. Por. też D. A. Hagner, *Matthew 1-13...*, s. 56: „The attempt of Eissfeldt (213–14) to draw a parallel with the temple tax and the tax paid to Caesar, both of which Jesus accepted responsibility for, though in fact he was not obligated, is not convincing. In the present instance the act is positively described as the fulfilling of all righteousness”. Podobna krytyka w J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel...*, s. 76, 77, przyp. 82.

Jana. Forma krótkiego zdania, w którym występuje tryb rozkazujący ἄφες razem z przysłówkiem ἄρτι, oznacza, że Jezus od początku przemawia z autorytetem, świadomy swojej tożsamości i roli nawet wobec Jana Chrzciciela. Już od pierwszego wystąpienia wyraża się Jego poznanie woli Boga, którego kulminacją są słowa o wzajemnym poznaniu Ojca i Syna (11, 27)²⁰⁰. W pierwszym zdaniu Jezus przedstawia się jako ten, który zna Boga i Jego wolę, ponieważ mówi o czasie teraźniejszym oraz o odpowiednim do tego czasu działaniu²⁰¹. Na chronologiczne znaczenie wskazuje przysłówkę ἄρτι, który koryguje sąd Jana na temat tego, co ma mieć miejsce natychmiast, w chwili obecnej. Przysłówkowi określającemu czas teraźniejszy należy przypisać pełne znaczenie chronologiczne²⁰².

Do korekty sprzeciwu Jana podobna jest reakcja Jezusa na opór jednego z uczniów podczas pojmania Go (26,53-54). Wydarzenia w czasie teraźniejszym (ἄρτι w 3,15 i w 26,53) podlegają determinacji wyższego rzędu, która pochodzi ze stosowności wypełnienia całej sprawiedliwości (3,15) oraz konieczności wypełnienia wszystkich Pism (26,54)²⁰³. Zakresy znaczeniowe stosowności i konieczności pokrywają się w dużej mierze, chociaż warto zauważyć pewną niewielką, chociaż dość istotną różnicę między frazami οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν a οὕτως δεῖ γενέσθαι²⁰⁴. W pierwszym przypadku realizacja tego, co stosowne, angażuje współpracę drugiego człowieka, przynajmniej wymaga jego przyzwolenia, na które wskazuje użycie zaimka ἡμῖν. W drugim zwrocie wyraża się nie tylko niezbędność, ale także nieuchronność określonego przebiegu wydarzeń, który nie zależy od akceptacji czy jej braku ze strony adresatów wypowiedzi o Bożej konieczności, ale od wyrażonego w Pismach planu Boga, który ma się wypełnić: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι; (26,54).

²⁰⁰ Por. L. Sánchez Navarro, *Complacencia y deseo del Padre*, EstB 60 (2002) s. 32.

²⁰¹ Por. B. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium...*, s. 71: „Daraus folgt aber unzweifelhaft, dass Jesus bereits mit dem Bewusstsein seines höheren (Messianischen) Berufes zur Taufe kommt?”

²⁰² W wielu tłumaczeniach jego rzeczywista wartość chronologiczna nie jest dostatecznie oddawana, na co krytycznie zwraca uwagę P. Nepper-Christensen, *Die Taufe im Matthäusevangelium...*, s. 199. Na pełne znaczenie przysłówka wskazuje również M. Duthel, *Le baptême de Jésus...*, s. 109. Por. także J. Nolland, *In Such a Manner...*, s. 74, 75.

²⁰³ Tylko w tym miejscu Pisma są wzmiankowane w ogólności, bez przytaczania konkretnego fragmentu (21,42; 22,29) czy specyfikacji ich jako pism prorockich – αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν (26,56). Pojawia się też czasownik πληροῦν, którego podmiotem są αἱ γραφαί (jeszcze w 26,54).

²⁰⁴ Zwroty te więc nie oznaczają dokładnie tego samego w Ewangelii Mateusza. Pace: W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968, s. 97; P. Nepper-Christensen, *Die Taufe im Matthäusevangelium...*, s. 199. W jeszcze dwóch tekstach odnosi się do Bożego działania, dotyczącego wprost osoby Jezusa: ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ [...] τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι (Hbr 2,10); τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς [...] ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον (Hbr 7,26.28). Treścią również tego działania określonego przez Boga jest osiągnięcie celu, najwyższego stopnia jakości, doprowadzenie do doskonałości ze względu na ludzi i przez ofiarę arcykapłańską Jezusa.

Autorytatywność wezwania nie ma charakteru konfrontacyjnego – Jezus nie zaprzecza niczemu w działalności Jana. Nie podważa w żaden sposób jego zapowiedzi o roli chrzcącego w Duchu Świętym i ogniu. Replika dotyczy czasu zakończenia działalności Jana. W danej chwili stosowne dla Jezusa i Jana jest wypełnienie całej sprawiedliwości. W jaki sposób przyjęcie przez Jezusa chrztu od Jana może być wypełnieniem całej sprawiedliwości, można odpowiedzieć na podstawie analizy znaczenia pozostałych terminów.

Wypełnienie. W Ewangeliach synoptycznych czasownik πληροῦν pojawia się w pierwszych słowach skierowanych przez Jezusa do adresatów Jego publicznej działalności (3,15; por. Mk 1,15; Łk 4,21)²⁰⁵. U Marka występuje on również w ostatnich Jego słowach wypowiedzianych w obecności uczniów (Mk 14,49), natomiast Mateusz umieszcza to zdanie jako komentarz narratora do paralelnej wypowiedzi Jezusa, która bezpośrednio poprzedza ich ucieczkę (26,56). U Mateusza czasownik występuje szesnaście razy. Trzydzieści razy odnosi się wprost do wypełniania Prawa, Proroków i Pism (1,22; 2,15.17.23; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54.56; 27,9). W jednym przypadku ma znaczenie materialne, kiedy jest mowa o napełnianiu sieci rybami podczas połowu (13,48), a raz jest użyty z odcieniem ironii w wezwaniu do przepelnienia miary ojców mordujących proroków (23,32). Charakter większości tych wzmianek skłania do tego, aby przyjąć również to samo znaczenie czasownika w odpowiedzi danej Chrzcicielowi (3,15), czyli jako wezwania do całkowitego wypełniania zapowiedzi Pisma. Słowa głosu z niebios potwierdzają tę linię interpretacji, ponieważ wskazują na Jezusa jako osobę, w której teksty Pisma znajdują wypełnienie (Ps 2,7; Iz 42,1). Kiedy więc Jezus wypełnia sprawiedliwość, realizuje plan Boży, wyrażony w Piśmie²⁰⁶. Na takie rozumienia czynności wypełniania wskazuje znaczenie tego, co jest wypełniane, czyli πᾶσα δικαιοσύνη.

Cała sprawiedliwość. Rozróżnienie między „wszelką” a „całą” sprawiedliwością nie jest bez znaczenia²⁰⁷. W pierwszym przypadku chrzest, który Jezus zamierza przyjąć od Jana, przedstawia się jako jeden z koniecznych czynów występujących pod mianem sprawiedliwości²⁰⁸. W drugim tłumaczeniu chrzest ten nie jest

²⁰⁵ Por. W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart 1969, s. 54, przyp. 1.

²⁰⁶ Por. A. M. Castaño Fonseca, ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ *en Mateo. Una interpretación teológica a partir de 3,15 y 21,32*, Roma 1997, s. 184.

²⁰⁷ Pace G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit...*, s. 180: „[...] in jedem Fall ist das gleiche gemeint: Der Vollzug der Taufe Jesu gehört zur Verwirklichung der geforderten Frömmigkeit und wird als Teil der δικαιοσύνη auch selbst zu einer Rechtsordnung”.

²⁰⁸ Takie tłumaczenie również w przypadku tych samych związków: πλήρης παντός ὄλου καὶ πάσης ῥαδιουργίας, οὐκ ἐχθρὸς πάσης δικαιοσύνης (Dz 13,10); ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθῶσιν καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ (Ef 5,9). Przymiotnik pojawia się bardzo często w listach Pawła także przy wielu innych terminach, których desygnaty są powiązane z poszczególnymi

jednym z koniecznych do wypełnienia aktów równoważnych ze sprawiedliwością, ale koniecznym warunkiem spełnienia całej sprawiedliwości, gdzie przydawka oznacza jej doskonałość, maksymalny stopień, pełnię. Również za tym przekładem przemawiają liczne paralele biblijne²⁰⁹, a zwłaszcza występowanie w tekście Mateusza przymiotnika *πᾶς* przy określeniach rzeczowników odnoszących się do rzeczywistości niepoliczalnych ujmowanych w całości: ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς (23,35); ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (28,18). O wyborze między tłumaczeniami może rozstrzygnąć sens terminu *δικαιοσύνη* w Ewangelii Mateusza na tle jego znaczenia w innych tekstach biblijnych. Występując przeciw utożsamianiu sensu terminu w Ewangelii Mateusza z jego znaczeniem w listach Pawła, niektórzy egzegeci uważają, że *δικαιοσύνη* ma jednakowe znaczenie w całej Ewangelii: sprawiedliwość jako postępowanie moralne w zgodzie z wolą Boga²¹⁰. Słuszne jest rozróżnienie znaczenia właściwego dla tej Ewangelii, ale to jeszcze nie oznacza, że Mateusz używa tego terminu zawsze w tym samym znaczeniu. W Starym Testamencie sprawiedliwość może odnosić się zarówno do działalności Boga, jak i charakteryzować działanie człowieka²¹¹.

W Ewangelii Mateusza termin *δικαιοσύνη* pojawia się siedem razy (3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). Trzy wzmianki odnoszą się do sprawiedliwości, która cechuje postępowanie uczniów Jezusa: οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης (5,10); ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη (5,20); τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν (6,1). Nie określają one działania Jezusa, lecz postawę Jego uczniów. W dwóch przypadkach sprawiedliwość jest ukazana jako dar Boga: οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν

podmiotami, umieszczone w konkretnych sytuacjach, mogą różnić się między sobą, stąd jest mowa o: każdym słowie, poznaniu i języku; wszelkim pocieszeniu, ucisku i gorliwości; każdej bezbożności, nieprawości, pożądaniu i grzechu; każdej zwierzchności i władzy, które nie są posiadane przez Boga i Jezusa, ale, w swej wielości i zróżnicowaniu, wszystkie bez wyjątku są mu poddane – mowa jest o jakiegokolwiek goryczy, uniesieniu, gniewie, wrzaskliwości, bluźnierstwie (Rz 1,18.29; 7,8; 1 Kor 1,5; 6,18; 15,24; 2 Kor 1,3-4; 2 Kor 8,7; Ef 4,31; Flp 2,11; etc.).

²⁰⁹ W listach Pawła występuje rzadziej w tym drugim rozumieniu, ale z najbliższego kontekstu wynika, że chodzi o najwyższy stopień wielkości określanych przez rzeczowniki. To samo znaczenie posiada przymiotnik w LXX, przy rzeczownikach: ἀληθεία, ἀσφαλεία, δικαιοσύνη, δόξα, δύναμις, δυναστεία, εἰρήνη, ἐλπίς, ἐπιεικεία, εὐανδρία, κακία, ὀργή, σοφία, τιμή, etc. Kwalifikuje on wówczas ich całość, niepodzielność (Rdz 32,11; 1 Sm 12,7; 2 Krn 18,18; Jdt 13,4; 2 Mch 2,22; 3,1.22; 7,31; 15,1.7.17; Hi 26,3; Syr 1,1; 19,20; Jr 44,10; Ba 6,24; Dn 1,4; 3,44; 9,13; So 3,8), a nawet maksymalną miarę (1 Sm 12,20; 2 Mch 5,20). Na pokrywanie się zakresu znaczeniowego z przymiotnikiem ὅλος pokazuje sformułowanie ἐν πάσῃ καρδίᾳ καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ (2 Krl 23,3; także w 2 Krn 16,9), które odpowiada częstemu wyrażeniu ἐν ὅλῃ καρδίᾳ καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ lub ἐν ὅλῃ καρδίᾳ καὶ ἐν ὅλῃ ψυχῇ (Pwt 4,29; 6,5; 10,12; etc.).

²¹⁰ W ten sposób G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit...*, s. 149–158; J. Dupont, *Le Beatitudini*, vol. III: *Gli evangelisti*, Cinisello Balsamo 1992, s. 377,378.

²¹¹ Nawet w jednej wypowiedzi dwie wzmianki tego terminu mogą mieć dwa różne znaczenia: תְּהִי לְךָ דִּיקוּוּתָא [...] וְהָיָה לְךָ דִּיקוּוּתָא (Iz 56,1). Przekład LXX oddaje tę różnicę: ποιήσατε δικαιοσύνην ἡγγισεν γὰρ [...] καὶ τὸ ἔλεός μου ἀποκαλυφθήναι – por. J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel...*, s. 77.

δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται – ostatni wyraz, który ma formę *passivum theologicum*, oznacza nasycenie przez Boga tym, co jest przedmiotem pragnienia, czyli sprawiedliwością (5,6); ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ – zaimek osobowy oznacza, że tutaj chodzić może tylko o sprawiedliwość Boga (6,33), która razem ze wszystkim, co doczesne, może być dana (ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν – znowu *passivum theologicum*) uczniom Jezusa, tak jak Jego królestwo może być dane ludowi, który przynosi owoce, a zabrane adresatom przypowieści o rolnikach w winnicy (21,43). W ostatniej wzmiance w Ewangelii Mateusza – ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης (21,32) – termin może oznaczać zarówno eschatologiczny dar (Jan pojawił się na drodze do Bożej sprawiedliwości), jak i prawe działanie człowieka (Jan sam stał się przykładem urzeczywistnienia sprawiedliwości lub wzywał ludzi do przyjęcia takiej postawy). W przypadku tej wzmianki nie można jednak opowiedzieć się za jednym znaczeniem terminu, a odrzucać drugie jego rozumienie²¹².

Jeśli odnieść sprawiedliwość do postępowania człowieka, to Jezus, mówiąc o stosowności wypełniania całej sprawiedliwości, przedstawia się jako posłuszny woli Boga, a tym samym przez akt poddania się chrztowi Jana ukazuje się jako wzór dla uczniów, którzy również są wezwani do praktykowania sprawiedliwości. Przeciwnie interpretacji, która ukazuje postawę Jezusa jako moralny wzór do postępowania uczniów, przemawia brak odniesienia sprawiedliwości uczniów do naśladowania Jezusa w trzech wzmiankach o sprawiedliwości uczniów (5,10.20; 6,1)²¹³. Należy zatem rozważyć drugą możliwość, to jest pojmowanie sprawiedliwości jako akt Boga. W kontekście teofanii, która następuje bezpośrednio po odpowiedzi Jezusa i przyjęciu przez Niego chrztu od Jana, czasownik πληροῦν ma znaczenie bliskie innym wzmiankom, a mianowicie wypełniania proroctw, które pochodzą od Boga.

W odpowiedzi Jezusa na protest Jana są możliwe obydwa znaczenia terminu w Ewangelii Mateusza. Słowa o wypełnianiu całej sprawiedliwości odnoszą się do wypełniania zapowiedzianego przez proroctwa każdego szczegółu eschatologicznego planu Bożego dążącego do zbawienia²¹⁴. W pojęciu wypełniania sprawiedliwości zawiera się zarówno działanie ludzi, które polega na moralnym wysiłku i wyraża się w posłuszeństwie całej woli Bożej²¹⁵, jak i zbawcze działanie Boga, sprawiedliwość rozumiana jako Jego dar dla ludzi. W Ewangelii Mateusza to pierwsze znaczenie sprawiedliwości jako moralnego aktu wydaje się dominować nad dru-

²¹² Por. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus...*, s. 131: „Gerechtigkeit ist für Matthäus beides zugleich: Forderung und eschatologische Gabe”. Szerzej na temat tych dwóch znaczeń zob. J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel...*, s. 77–79.

²¹³ Uczniowie mają naśladować Ojca (Mt 5,48).

²¹⁴ Por. J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel...*, s. 76–80; R. Deines, *Die Gerechtigkeit der Tora...*, s. 129.

²¹⁵ Por. G. Yamasaki, *John the Baptist...*, s. 97.

gim jej pojmowaniem jako skutku Bożego działania²¹⁶. Jezus zatem wypełnia całą sprawiedliwość, realizując wiernie zapowiedzi mesjańskie Starego Testamentu²¹⁷.

Sprawiedliwość a nawrócenie. Słowa o stosowności wypełnienia całej sprawiedliwości należy odróżnić od wezwania do nawrócenia. Podczas gdy osiągnięcie pełni sprawiedliwości jest wspólnym zadaniem Jezusa i Jana (πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην), to żaden z nich nie jest podmiotem nawrócenia ani adresatem wezwania do niego²¹⁸. Początkowy kerygmat obydwu protagonistów brzmi identycznie: μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (3,2; 4,17). Spójnik γὰρ wskazuje na ten sam związek między wezwaniem a jego uzasadnieniem: wezwanie do radykalnej przemiany wynika z bliskości Bożego panowania. Bóg podobnie uzasadnia ustami proroka wezwanie do czynienia sprawiedliwości, a mianowicie bliskością swojego zbawienia: ποιήσατε δικαιοσύνην ἤγγισεν γὰρ τὸ σωτήριόν μου (Iz 56,1). W Ewangelii Mateusza jest zamierzony daleko idący paralelizm między strukturą orędzia prorockiego a działalnością kerygmatyczną Jana i Jezusa²¹⁹. Podobne uzasadnienia, czyli bliskość zbawienia Bożego oraz bliskość królestwa niebieskiego, nie oznaczają, że nawrócenie polega na czynieniu sprawiedliwości. Jan i Jezus nie wzywają do czynienia sprawiedliwości, ale do nawrócenia. W kazaniu na Górze ujawnia się racja tego rozróżnienia: sprawiedliwość uczniów powinna być obfitująca (5,20), ich postępowanie powinno różnić się od czynienia własnej sprawiedliwości ze względu na ludzi (6,1), a ich mówienie i myślenie powinno być skierowane na szukanie królestwa Boga i Jego sprawiedliwości (6,33). Czynienie sprawiedliwości jest całkowicie podporządkowane nawróceniu, a nie jest jego synonimem; dopiero w ten sposób sprawiedliwość uczniów jest obfitująca²²⁰.

²¹⁶ Por. O. Kuss, *Zur Vorpaulinischen Tauflehre...*, s. 119; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit...*, s. 149–158.

²¹⁷ Por. M. Dutheil, *Le baptême de Jésus*, s. 110; W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I..., s. 326; A. M. Castaño Fonseca, *ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ en Mateo...*, s. 216, 217.

²¹⁸ Pytanie o nawrócenie Jezusa jest powiązane z kwestią wiary Jezusa.

²¹⁹ Nie tylko między 3,2 a 4,17 (por. także 10,7), ale również między γεννήματα ἐχιδῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; (3,7) a γεννήματα ἐχιδῶν, πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης; (23,33); ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας (3,8) a ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεθε αὐτοῦς (7,16); πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν ἐκκόπεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται (3,10) a πᾶν δένδρον μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν ἐκκόπεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται (7,19); καὶ συναΐξει τὸν σίτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ (3,12) a συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δῆσατε αὐτὰ εἰς δέσμας πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σίτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου (13,30). Por. A. Salas, *El mensaje del Bautista. Estudio histórico-redaccional de Mt 3,7-12*, [w:] *La Etica Biblica. XXIX Semana Biblica Española (Madrid, 22–26 Sept. 1969)*, Madrid 1971, s. 274,275.

²²⁰ Pace O. Betz, *Rechtfertigung in Qumran*, [w:] *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Hrsg. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tübingen, Göttingen 1976, s. 26: „Daraus ergibt sich, daß Matthäus den Ruf: «Tut Buße!» mit der Mahnung «Tut Gerechtigkeit!» (Jes 56,1) gleichsetzen konnte [...]”.

Podsumowanie. W narracji o chrzcie należy interpretować odpowiedź Jezusa w sposób następujący. Kiedy Jezus przychodzi do Jana z zamiarem przyjęcia od niego chrztu, Jan w proteście wskazuje na wyższą pozycję Jezusa, która ma się objawiać w Jego eschatologicznym chrzcie w Duchu Świętym i ogniu. Natomiast odpowiedź Jezusa dotyczy ich postępowania (to znaczy w ramach narracji działania Jezusa i Jana – ἡμῖν) w chwili obecnej (ἄφες ἄρτι), kiedy jest stosowne odwrócenie porządku hierarchii ważności na rzecz pozostawienia obecnego porządku udzielania chrztu przez Jana, poprzedzającego chrzest Jezusa, tak jak to zostało zapowiedziane przez Chrzciciela. Zachowanie tego porządku umożliwi wypełnienie każdego szczegółu Bożego planu zbawienia, który jest sprawiedliwością Boga, to znaczy Jego darem. Następująca teofania potwierdza słowa Jezusa o stosowności wypełnienia wszelkiej sprawiedliwości, kiedy eschatologiczny dar – Duch Boga zostaje wylany na Jezusa, a On sam jest ogłoszony umiłowanym Synem Boga²²¹.

Chrzest Jezusa i teofania stanowią wypełnienie Pism. Ich urzeczywistnienie nie jest ogólne, ale wskazane przez słowa głosu z niebios, które przywołują w pierwszym wystąpieniu Jezusa zapowiedź Izajasza w zmodyfikowanej i ograniczonej formie (Iz 42,1), natomiast *in extenso* w okresie publicznej działalności Jezusa (Mt 12,17-21; por. Iz 42,1-4)²²².

1.6.4. Ustąpienie Jana

Użyty jest czasownik ἀφίησιν, czyli ten sam, który, jako polecenie ἄφες, otwiera wypowiedź Jezusa o wypełnianiu każdej sprawiedliwości. Ta ścisła odpowiedniość wezwania i jego wypełnienia dodatkowo uwypukla autorytet Jezusa²²³. Postawa Jana ma pozytywną wymowę, chociaż nie tylko on ustępuje Jezusowi wobec słów o prymacie Boga i Jego woli nad intencjami rozmówców Jezusa²²⁴. Tylko jego ustąpienie nie jest rezygnacją z działania, ale oznacza współdziałanie z Jezusem w wypełnianiu całej sprawiedliwości. Z tego też powodu jego zejście ze sceny różni się od odstąpienia kusiciela pomimo podobieństwa formalnego obydwu wzmianek (3,15; 4,11)²²⁵.

²²¹ W ten sposób M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 205: „Le logion [...] est la concrétisation de l’accomplissement de la justice du v. 15, qui s’interprète comme une réalisation des Écritures, de la Loi e des Prophètes”. Por. także J. P. Meier, *Law and History in Matthew’s Gospel...*, s. 79.

²²² Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 188.

²²³ Por. G. Yamasaki, *John the Baptist ...*, s. 98.

²²⁴ Odstąpienie kusiciela jest podobnie zaakcentowane poprzez umieszczenie czasownika w formie orzeczenia 4,11: Τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον. W reakcjach adresatów słów Jezusa forma imiesłowu wskazuje na koniec naciskania na otrzymanie odpowiedzi od Jezusa w sprawie podatku w 22,22: καὶ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν, καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθαν; na kres przebywania blisko Jezusa w 26,56: τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.

²²⁵ Pace B. Przybylski, *The Role of Mt 3:13-4:11 in the Structure and Theology of the Gospel of*

1.6.5. Wyjście z wody

Odrębne przedstawienie wyjścia z wody Jezusa odróżnia Mateusza od pozostałych synoptyków. W porównaniu z wcześniejszym i dotychczas jedynym opisem przyjmowania chrztu (3,6) informacja ta odróżnia chrzest Jezusa, który nie wyznał grzechów, ponieważ wstąpił z wody (na brzeg rzeki) zaraz (εὐθὺς) po tym, jak został ochrzczony²²⁶. Wstąpienie z wody (na brzeg) nie jest zaledwie okolicznością, która tylko towarzyszyłaby widzeniu, ale samodzielnym czynem Jezusa, który jest niezależny, odróżniony od otwarcia niebios²²⁷. Markowe sformułowanie o natychmiastowym widzeniu podczas wychodzenia z wody nie wiąże braku wyznania grzechów z działaniem Jezusa. Chociaż jest On podmiotem czasownika „widzieć”, to jednak treścią tego widzenia nie jest Jego własne działanie, ale wydarzenia, których sprawcą może być tylko sam Bóg: rozdieranie niebios i zstąpienie Ducha. Tym samym, według Marka, nie tyle wychodzący z wody, ile sam Bóg powoduje, że Jezus „nie ma czasu” na wyznanie grzechów. Mateusz zaś, odnosząc natychmiastowość nie do wizji zależnej od działania Boga, lecz do wyjścia ochrzczonego z wody, przypisuje działaniu Jezusa brak wyznania grzechów. Takie przedstawienie zgadza się z aktywnością Jezusa w scenie chrztu, charakterystyczną dla Mateusza, który wcześniej wzmiankuje cel Jego przyścia oraz umieszcza Jego odpowiedź na protest Jana. W Mateuszowej prezentacji Jezus przejmuje inicjatywę, wpływając na przebieg wydarzeń, które sprawiają, że Jego chrzest w Jordanie różni się od chrztu innych osób²²⁸.

1.6.6. Niebiosa zostają otwarte

W pierwszych rozdziałach Mateusz używa partykuły ἰδοὺ jako wprowadzenia do szczególnych zdarzeń, które są przypisywane interwencji Boga. Ich początek nie jest zdeterminowany przez ludzi ani w żaden sposób nie może być przez nich przewidziany. W tym sensie występuje ona w pierwszych rozdziałach Ewangelii, wydatniając zaskakujący rozwój narracji lub przełom w historii (1,20.23; 2,1.9.13.19; 4,11). W tych wydarzeniach rola człowieka nie zostaje całkowicie wyeliminowana. Anioł Pana, gwiazda, aniołowie pojawiają się jako znaki Bożego działania, ale to

Matthew, BTB 4 (1974) s. 224. Nieświadomość kuszenia miałyby różnić opór Jana od prób odwodzenia Jezusa od Jego misji. Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza...*, s. 109.

²²⁶ Pace D. A. Hagner, *Matthew 1-13...*, s. 57: „Most probably Matthew means that the events next to be described happened immediately after Jesus’ baptism, i.e., in connection with it. The suggestion that here Matthew means literally that Jesus did not stay in the water to confess his sins but came out immediately (Gundry) seems farfetched”.

²²⁷ Pace L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo...*, s. 293: „Secondo Mc e Mt, i cieli si aprirono nel momento in cui Gesù usciva dall’acqua [...]”.

²²⁸ Por. R. H. Gundry, *Matthew...*, s. 51.

działanie pochodzące od Boga jest skierowane do człowieka. Na komunikacyjny charakter otwarcia niebios wskazuje również dopełnienie αὐτῶ²²⁹, według którego Jezus jest adresatem otwarcia niebios.

Otwarcie niebios mogłoby przedstawiać wolny dostęp do Boga dzięki przyjsciu Jezusa²³⁰. Dopełnienie orzeczenia nie pozwala jednak na tę interpretację z dwóch powodów: logiki narracji i spójności teologicznej Ewangelii Mateusza. Po pierwsze, po otwarciu niebios Jezus nie jest podmiotem ruchu, lecz tym, który przemieszcza się, jest Duch Boga. Po drugie, interpretacja w sensie otwarcia dostępu do Boga dla Jezusa oznaczałaby, że wcześniej On nie miał przystępu do Boga. Otwarcie niebios jest ściśle powiązane z następnym wymienionym działaniem, czyli z wizją Jezusa.

Otwarcie niebios jest obiektywnym wydarzeniem wprowadzającym do widzenia Ezechiela: ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδον ὀράσεις θεοῦ (Ez 1,1)²³¹. W innym znaczeniu występuje w paraleli trzeciej Ewangelii, gdzie nie ma mowy o wizji Jezusa, ale cała scena jest zobiektywizowana w obydwu częściach: otwarcie nieba umożliwia zstąpienie Ducha Świętego: καὶ προσευχομένου ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Łk 3,21-22). W Starym Testamencie otwarcie niebios umożliwia zstąpienie osób, przedmiotów i innych zjawisk na ziemię²³². W Ewangelii Marka paralelny motyw różni się od Mateusza i Marka, ponieważ nie chodzi ani o otwarcie niebios, które umożliwiłoby wizję, ani o ich otwarcie dla zstąpienia czegoś od Boga. Rozdzieranie niebios jest paralelną do zstąpienia Ducha treścią podwójnego przedmiotu widzenia Jezusa: εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς (Mk 1,10). Tylko w tym tekście synoptycznym motyw nie pełni podporządkowanej funkcji, którą posiada w innych tekstach Nowego Testamentu (Dz 7,56; 10,11; Ap 4,1; 19,11). Na tle podobnych motywów biblijnych, a zwłaszcza w paralelach synoptycznych, można dokładnie określić sens otwarcia niebios

²²⁹ Por. G. Yamasaki, *John the Baptist...*, s. 99, zwłaszcza przyp. 47

²³⁰ Por. F. Rienecker, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 40: „Diejenigen Regionen, die bisher den Menschen verschlossen waren, tun sie auf”.

²³¹ 3 Mc 6,18: τότε ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεὸς ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον ἠνέωξεν τὰς οὐρανοὺς πύλας ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροεἰδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσιν πλην τοῖς Ἰουδαίοις – „Wtedy przesławny, wszechmocny i prawdziwy Bóg, objawiwszy święte oblicze, otworzył niebios bramy, z których zstąpiło dwóch chwalebnych aniołów o strasznym wyglądzie, widocznych dla wszystkich oprócz Żydów”.

²³² Deszcz zstępuje dzięki otwarciu przez Boga okien lub bram niebios (Rdz 7,11 – TM: וַיִּפְתַּח יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וַיַּרְבֵּם מַבְרָאִים; LXX: οἱ καταρράκται τοῦ οὐρανοῦ ἠνεώχθησαν; Ps 78,24 – TM: פָּתַח שָׁמַיִם וַיִּלְחַת; LXX: ὕρας οὐρανοῦ ἀνέωξεν). Otwarcie niebios jest wymienione wśród zjawisk wywołujących przerażenie (Iz 24,18). Wprowadza ono do widzenia Ezechiela (Ez 1,1 – TM: וַיִּפְתַּח יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם מִבְּרָאֵת מִרְאָה וַיִּרְאֵם אֶת-הַשָּׁמַיִם; LXX: ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδον ὀράσεις θεοῦ). (Iz 63,19 – TM: הֲרִיבֵם שָׁמַיִם לִוְרָאֵי-לֵב; LXX: ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανὸν τρόμος λήμψεται). Metaforycznie obraz otwarcia niebios dla ludu przez Boga jest zastosowany do zapowiedzi wylania Bożego błogosławieństwa dla tego ludu (Mt 3,10 – TM: כִּי־אִם-בְּרַבֵּם יִפְתַּח יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וַיַּרְבֵּם מַבְרָאִים; LXX ἀνοίξω ὑμῖν τοὺς καταρράκτας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐκχεῶ ὑμῖν τὴν εὐλογίαν μου)

w rozwoju narracji Mateusza. Wydarzenie to umożliwia Jezusowi wizję Ducha zstępującego na Niego.

1.6.7. Widzenie Jezusa

Mateusz przedstawia, że przedmiotem widzenia Jezusa jest Duch Boga, a nie Duch Święty (Łk 3,22) lub tylko Duch (Mk 1,10), nawiązując w ten sposób do zapowiedzi Jana o tym, że Bóg może z kamienia wskrzesić synów Abrahamowi. Przyjście Ducha Boga na Jezusa nie stoi w sprzeczności ze słowami o narodzonym z Ducha Świętego, który jest w Maryi, ani nie oznacza powtórnego narodzenia z Ducha (J 3,6.8.9) czy z Boga (1 J 5,1.4.18), ponieważ Jezus od początku był i pozostał święty. W samym wzmiankowaniu o zstąpieniu Ducha Bożego i Jego przyjściu do Jezusa nie widać dokładnie, na czym miałyby polegać wprowadzenie Jezusa do publicznej działalności przez treść tej wizji²³³. Treść widzenia posiada jednak określoną funkcję w relacji do następnego wydarzenia, jakim jest deklaracja głosu z niebios. Zstąpienie Ducha i Jego przyjście na Jezusa jako przedmiot widzenia ujednoznacznia sens deklaracji Boga o swoim Synu.

Ekskurs 1. Zstąpienie Ducha a gołębica

Znaczenie funkcji wzmianki o Duchu zstępującym odsłania się przy właściwym pojmowaniu symboliki gołębicy. Przed ponad stu laty napisano, że nie wyjaśniono jeszcze znaczenia tego symbolu w relacji o chrzcie Jezusa²³⁴. Dzisiaj można dodać, że gołębica znad Jordanu nie jest symbolem pokoju w egzegezie²³⁵.

Interpretacje porównania

Proponowane są bardzo liczne i rozbieżne interpretacje porównania ὡσεὶ περιστερῶν (Mt 3,16) / ὡς περιστερῶν (Mk 1,10; Łk 3,22)²³⁶:

²³³ Por. J. Bieneck, *Sohn Gottes...*, Zürich 1951, s. 36; F. Rienecker, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 40.

²³⁴ W ten sposób już H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen 1903, s. 70. W połowie XX wieku, nawiązując do opinii H. Gunkela, przyznaje inny egzegeta: „After more than thirty years it remains unexplained” (C. K. Barrett, *The Holy Spirit...*, s. 35).

²³⁵ S. Légasse, *Marco*, Roma 2000, s. 75: „La colomba del Giordano è ben lontana dall’annunciare la pace tra gli esegeti le cui interpretazioni a questo proposito non cessano di moltiplicarsi”.

²³⁶ Najpełniejsze zestawienie proponowanych rozwiązań razem z odniesieniami do autorów podaje J. H. Morales Ríos, *El Espíritu Santo en san Marcos. Texto y contexto*, Roma 2006, s. 94, 95. Przedstawione tutaj ich streszczenie w znacznym stopniu czerpie z ich wyczerpanych z autorami dyskutującymi poszczególne interpretacje.

- metafora bez znaczenia symboliczno-teologicznego; porównanie służy realistycznemu przedstawieniu wizji, ponieważ Duch, aby być widziany, musi przyjąć formę widzialną²³⁷;
- lot gołębiczy do piskląt lub do gniazda jako obraz Ducha zstępującego na Jezusa oznacza inaugurację nowego stworzenia (por. Rdz 1,2 w interpretacji rabinów)²³⁸;
- gołębicza jest symbolem sądu i zbawienia, tak jak gołębicza po potopie zwiastowała pokój i łaskę rodzajowi ludzkiemu (por. Rdz 8,8-12)²³⁹;
- gołębicza jako symbol Izraela²⁴⁰;

²³⁷ Tak twierdzi E. Ruckstuhl, *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, s. 19: „Denn Jesus schaut im Rahmen seines Gesichts den Geist, und wenn dieser nicht die Gestalt der Taube hätte, so müßte er eine andere haben, um sichtbar zu sein”. Podobnie komentarze do Ewangelii synoptycznych: A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 71; R. A., *Guelich Mark 1–8:26*, Dallas 1989, s. 33; R. Pesch *Das Markusevangelium*, I. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, Freiburg–Basel–Wien⁵1989, s. 92; S. Légasse, *Marco...*, s. 75; D. L. Bock, *Luke*, vol. 1: *1:1–9:50*, Grand Rapids 2002, s. 339. Słabość argumentacji ujawnia się w tym, że to porównanie występuje również w Ewangelii Łukasza, która nie wzmiankuje wizji Jezusa. Ponadto przedmiotem widzenia Jezusa są treści, które nie są postrzegane zmysłami przez inne osoby obecne, jak to pokazuje kontrast między aktami widzenia Jezusa a innych protagonistów, uwydatniony zwłaszcza przez Ewangelię Marka (na ten temat zob. poniżej s. 242, 243).

²³⁸ Zob. komentarz Rabi Ben Zoma z I wieku do Rdz 1,2: „Duch Boga unosił się nad powierzchnią wód jak gołębicza unosi się nad swoimi małymi, nie dotykając ich” (bHag 15a) – przykład za tekstem w: L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo...*, s. 298; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospel*, vol. II, New York 1924, s. 50. Na tę paralelę wskazuje także: C. E. B. Cranfield, *The Baptism of Our Lord – A Study of St. Mark 1.9-11*, SJT 8 (1955) s. 57; M. Dutheil, *Le baptême de Jésus...*, s. 94, 95; J. Rademakers, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, t. 1: *Texte*, Bruxelles 1974, s. 60. Przeciwny tej interpretacji jest m.in. L. E. Keck, *The Spirit and the Dove*, NTS 17 (1970–1971) s. 50. W narracji chrztu celem zstąpienia Ducha jest Jezus, a nie woda. Tekst Rdz 1,2 nie może być podstawą do porównania, ponieważ nie jest w nim wzmiankowany żaden ptak, zaś komentarze rabinów pochodzą z późniejszego okresu niż Ewangelie.

²³⁹ Interpretacja łącząca obraz gołębiczy ze chrztu Jezusa z gołębicą po potopie jest najbardziej rozpowszechniona wśród ojców Kościoła: Didymus Caecus, *De Trinitate* II,14 (PG 39, 696A); Św. Jan Chryzostom, *Homilie na świętego Mateusza*, XII,3, tłum. J. Krystyniak, A. Baron, Kraków 2001, s. 150: „[...] gołębicza ukazuje się niosąc nie gałązkę oliwną, ale wskazując nam Wybawcę od wszelkiego zła i wzbudzając nadzieję”. Ponadto: J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Marcum*, Paris 1907, s. 37: „In specie vel forma columbae sese manifestat Spiritus sanctus, quia per Christum nuntius pacis generi humano affertur, sicut olim columba post diluvium nuntia erat pacis ac gratiae”. J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien*, Wien 1936, s. 127, 128. Aluzja do gołębiczy po potopie miałyby być komplementarna w stosunku do zestawienia z duchem Boga unoszącym się nad wodami. Por. M. Dutheil, *Le baptême de Jésus...*, s. 95. Za tą interpretacją przemawia porównanie potopu do sakramentu chrztu w Pierwszym Liście Piotra: (1 P 3,19-22), tę asocjację jednak podważa brak świadectw, do czasów Tertuliana (*De Baptismo* 8 = PL 1,1028–1029), które potwierdzałyby istnienie typologii gołębicza z potopu – gołębicza zstępująca do/na Jezusa.

²⁴⁰ Na taką asocjację wskazuje wiele tekstów: Oz 11,11; Ps 68,14; 74,19; Iz 60,8, a zwłaszcza symbolika w Pnp 2,14; 5,2; 6,9. Jak w opisie zstąpienia Ducha pojawienie się języków ognia nie symbolizuje Ducha, ale rezultat Jego działania, czyli powszechność misji apostołów, skierowanej do narodów różnych języków, tak gołębicza nie przedstawia samego Ducha, ale owoc Jego zstąpienia, którym jest ustanowienie nowego ludu – Izraela. Por. A. Feuillet, *Le symbolisme de la colombe dans le récits évangéliques du baptême*, RSR 46 (1958) s. 537–539; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1970, s. 181, 182, 266, 267. Krytyka tej interpretacji w: P. Lamarche, *Évangile de Marc*, Paris 1996,

- gołębicą jako symbol mądrości²⁴¹;
- gołębicą zwiastująca miłość Ojca do Syna²⁴²;
- gołębicą przedstawienie Szekiny²⁴³;
- gołębicą jako symbol nowego wyjścia (por. Pwt 32,11)²⁴⁴;
- rzeczownik „gołębicą” i imię „Jonasz” to hebrajskie homonimy (יוֹנָס) ²⁴⁵;
- wyrażeniu odpowiada w języku hebrajskim nie tylko יוֹנָס, ale również יָיִן, które powinno być przetłumaczone na grecki przez przysłówek εὐθύς,²⁴⁶
- pojawienie się gołębicą odpowiada głosowi Boga, przywołując z tekstów rabinicznych zestawienia *Bath Qol* z gruchotaniem gołębic (b.Berakh 3a)²⁴⁷;
- gołębicą jest symbolem boskości²⁴⁸;

s. 54, 55; G. Richter, *Zu den Taufferzählungen Mk 1, 9-11 und Joh 1, 32-34*, ZNW 65 (1974) s. 46 razem z przyp. 16. Za tą interpretacją przemawiają: 4 Ezd 5,26: „et ex omnibus creatis volatilibus nominasti tibi columbam”. Ta symbolika jest zbyt ogólna, aby być tłem dla porównania zstąpienia Ducha w perykopie o chrzcie. Bliższy natomiast wydaje się rabiniczny komentarz do przejścia Izraela przez morze, który porównuje go do gołębic (Mekilta do 14,13). Paralelizm ten byłby uzasadniony, jeśli gołębicą byłaby obrazem Jezusa wychodzącego z wody.

²⁴¹ Filon przedstawia mądrość jako gołębicę (*Quis Rerum Divinarum Heres Sit* I, 126: πρὸς δὲ τοῦτοις «τρύγωνα καὶ περιστερᾶν», τὴν τε θείαν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν [Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte*, ed. R. Radice, Milano 2005, s. 1264]); W. C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew...*, s. 29; U. Mell, *Jesu Taufe durch Johannes (Markus 1,9-15) – zur narrativen Christologie vom neuen Adam*, BZ.NF 40 (1996) s. 176, 177. Brak jednak innych motywów mądrościowych w narracji chrztu.

²⁴² Jako symbol miłości u Propercjusza (*Elegia* I,9,5: „Non me Chaoniae vincant in amore columbae”) cytowanego przez F. Sühlinga, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau 1930, s. 183; E. Ruckstuhl, *Jesus im Horizont der Evangelien...*, s. 38–40.

²⁴³ L. E. Keck, *The Spirit and the Dove...*, s. 45 cytuje S. Hirscha, *Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu*, Berlin 1932, s. 43–59. Nie jest wykluczona zamiana między יוֹנָס a יָיִן. Relacje między Szekiną a gołębicą przedstawia J. Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo*, Roma 1973, s. 240.

²⁴⁴ Por. J. Guillet, *Saint Esprit*, [w:] *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, vol. XI, ed. L. Pirot, A. Robert, Paris 1991, kol. 175, co odrzuca J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, Garden City 1982, s. 484. W Pwt 32,11 Bóg prowadzący lud jest porównany do orła noszącego swoje pisklęta.

²⁴⁵ Por. K. Hanhart, *The Open Tomb. A New Approach, Mark's Passover Haggadah (±72 CE)*, Collegeville 1995, s. 129, 130. Tego rodzaju tłumaczenie nie wyjaśnia tekstu, ale go zmienia wbrew całej tradycji ewangelicznej (także J 1,32).

²⁴⁶ Por. G. Schwarz, »Wie eine Taube«? (*Markus 1,10 par. Matthäus 3,16; Lukas 3,21.22; Johannes 1,32*), BN 89 (1997) s. 27–29. Argument za zmianą wokalizacji jest poparty tylko trudnościami w wyjaśnieniu znaczenia porównania powszechnie przyjętego w rękopisach.

²⁴⁷ W ten sposób wyjaśniają m.in.: J. Bowman, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah*, Leiden 1965, s. 107; C. S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* Garden City 1986, s. 201. Tę interpretację odrzuca A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1,9-11)*, CBQ 21 (1959) s. 478. Przytaczane teksty paralelne są zbyt późne, natomiast zstąpienie Ducha i pojawienie się głosu są dwoma rozróżnionymi wydarzeniami w narracjach o chrzcie Jezusa. Szerzej na ten temat zob. poniżej s. 125–127.

²⁴⁸ Por. R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Peabody 1994, s. 249, 250; F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu...*, s. 171–173; H. Greeven, *περιστερᾶ*, [w:] TDNT, vol. VI, 1969, s. 64, 65. Nie ma jednak żadnych innych biblijnych świadectw recepcji tej symboliki ze środowiska hellenistycznego.

– gołębicą wyobraża Bożą moc biorącą w posiadanie Jezusa²⁴⁹;
 – gołębicą symbolem łagodności i niewinności²⁵⁰;
 – gołębicą symbolizuje początek misji Jezusa²⁵¹;
 – redaktor Ewangelii Marka połączył odrębne motywy z dwóch tradycji epifanii chrzcielnych: zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa w momencie Jego chrztu w Jordanie (świadcstwo Ewangelii Hebrajczyków) oraz gołębicą, która nie jest identyfikowana z Duchem Bożym, opuściła się na Jezusa i przyniosła deklarację o Jego godności mesjańskiej (tradycja w Odach Salomona)²⁵².

Przedmiotem porównania nie jest jednak sam Duch, który byłby porównany z gołębicą, ale chodzi o porównanie Jego zstępowania. Jezus nie „zobaczył Ducha jak gołębicę zstępującą” (περιστερὰν καταβαίνουσαν)²⁵³, lecz „zobaczył Ducha jak gołębicę zstępującego” (ὡσεὶ/ὡς περιστερὰν καταβαίνον). Większość interpretacji symboliki gołębicę koncentruje się na obrazie Ducha. Nie chodzi o wyjaśnienie, w jakim sensie gołębicą może być symbolem Ducha, lecz o wy tłumaczenie znaczenia porównania Jego zstąpienia w kierunku Jezusa ze znizaniem się gołębicę²⁵⁴. Porównania, których jednym z terminów są ptaki,

²⁴⁹ Por. T. A. Burkill, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, New York 1963, s. 18.

²⁵⁰ Por. A. Steier, *Taube*, [w:] PW IV, kol. 2490. Symbolikę tę zawiera porównanie w Mt 10,16. W tekstach biblijnej wymowa symboliki antropomorficznej jest raczej negatywna: „wzdycham jak gołębicą” (Iz 38,14); „jak gołębie ciągle jęczymy” (Iz 59,11); „Opuszczajcie miasta i mieszkać wśród skał, mieszkańcy Moabu, stańcie się podobni do gołębic, która się gnieździ na ścianach gardzieli urwiska” (Jr 48,28); „staną się podobni do gołębi z dolin, wszyscy będą jęczeć” (Ez 7,16); „Efraim jest jak gołąb naiwny i głupi” (Oz 7,11).

²⁵¹ Por. W. Telfer, *The Form of a Dove*, JThS 21 (1928) s. 241, 242.

²⁵² Por. S. Gero, *The Spirit as a Dove at the Baptism of Jesus*, NovT 18 (1976) s. 19. Za wysoce hipotetyczną rekonstrukcję tradycji ewangelicznej uważa to wyjaśnienie K. Huber, *ὡς περιστερὰ. Zu einem Motiv in den Taufersählungen der Evangelien*, PzB 4 (1995) s. 94.

²⁵³ Taki sens ma porównanie w Ps 132,2-3 (LXX): ὡς μύρον ἐπὶ κεφαλῆς τὸ καταβαίνον ἐπὶ πώγωνι τὸν πώγωνι τὸν Ααρων τὸ καταβαίνον ἐπὶ τὴν ᾠαν τοῦ ἐνδύματος αὐτοῦ ὡς δρόσος Αερμων ἢ καταβαίνουσα ἐπὶ τὰ ὄρη Σιων. Za funkcją przysłówkową opowiada się zdecydowanie M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 143, 190.

²⁵⁴ Por. L. E. Keck, *The Spirit and the Dove...*, s. 63: „The point is not a dove-like Spirit descending but the Spirit coming with dove-like descent”. Zdaniem tego autora, dopiero w przekazie tradycji na gruncie hellenistycznym dokonano się przesunięcie znaczenia z przysłówkowego do przymiotnikowego, którego świadectwem jest sformułowanie u Łukasza: καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν (Łk 3,22). Za przysłówkową funkcją porównania w sensie łagodnego zejścia do piskląt bez ich dotykania również L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo...*, s. 297; J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2..., s. 62. L. Sabourin zwraca uwagę na konieczność szukania paraleli biblijnych dla takiej interpretacji, polemizując z tłumaczeniem, że chodzi o zejście z łagodnym głosem jak gołębicę. Za przysłówkową interpretacją w sensie mesjańskim jest B. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium...*, s. 73: „Wie die Taube sich sanft herniedersenk, wenn sie den Ort gefunden hat, wo ihr Fuss ruhen kann (Gen 89), so senkt sich der Geist auf den Spross aus David's Stamm (223) hernieder, auf dem der Geist Jehova's ruhen soll (Jes 111f), um ihn zu seinem Messianischen Berufe auszurüsten”. Tego rodzaju interpretacja opiera się na harmonizacji tekstów synoptycznych (Mt 2,23; Mk 1,9; Łk 4,18). Z interpretacją przysłówkową, przedstawioną przez L. E. Kecka, polemizuje G. Richter, *Zu den Taufersählungen...*, s. 43–45.

mają zazwyczaj sens przysłówkowy, to znaczy, są zestawiane czynności porównywane z lotem ptaków (Pwt 32,11; Iz 60,8; Oz 11,11; Syr 43,14)²⁵⁵.

Biblijne przykłady porównań

W LXX za jedyne tekst mówiący wprost o zstąpieniu Ducha od Jahwe uważa się zdanie z pieśni błagalnej ludu: καὶ ὡς κτήνη διὰ πεδίου κατέβη πνεῦμα παρὰ κυρίου καὶ ὠδήγησεν αὐτούς (Iz 63,14). Tylko w tym fragmencie pojawia się wzmianka o zstępowaniu Ducha, które oznacza czasownik καταβαίνειν²⁵⁶. Jego przemieszczanie się nie ma jednak wyraźnie wskazanego celu.

Sens metafory zstępowania osób lub rzeczy z niebios na ziemię odsłania się w świetle zastosowania innych biblijnych porównań, które służą uwydatnieniu szczególnych cech tego, co porównywane. Zstępowanie nauki i słowa od Boga jest przyrównane do deszczu: „Nauka moja niech spływa jak deszcz, niech słowo me pada jak rosa, jak deszcz rześisty na zieleni, jak deszcz dobroczynny na trawę” (Pwt 32,2). Wspólną cechą dla obydwu terminów porównania są korzystne skutki. Porównanie podkreśla też skuteczność słowa Boga: „Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa” (Iz 55,10-11). Podobną wymowę ma porównanie odnoszące się do pomyślności zapewnionej przez panowanie króla ustanowionego przez Boga: „Zstąpi jak deszcz na trawę, jak deszcz rześisty, co nawadnia ziemię” (Ps 72,6). Ruchy ziemi podczas jej wstrząsów są porównane do podnoszenia się i opadania Nilu podczas powodzi: „Pan, Bóg Zastępów, dotyka ziemi, a ona topnieje, tak że lamentują wszyscy jej mieszkańcy; podnosi się wszędzie jak Nil i opada jak Nil egipski” (Oz 6,3)²⁵⁷. Najbliższe metaforze w perykopie chrzcielnej jest porównanie upadku szatana do błyskawicy: ἐθεώρουσιν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπήν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα (Łk 10,18)²⁵⁸. Porównanie z błyskawicą nie odnosi się do samego szatana, lecz do jego upadku, uwydatniając nagły charakter jego

²⁵⁵ Por. K. Huber, ὡς περιστέρα..., s. 99.

²⁵⁶ Podmiotem zstąpienia może być Boży duch lub bydło. W tekście hebrajskim קָרַבַּהּ jest podmiotem orzeczenia תָּרַדָהּ, a קָרַבַּהּ podmiotem orzeczenia תָּרַדָהּ. Tekst grecki podobnie może być oddany: „Jak bydło przez równinę zeszło, duch od Pana również ich prowadził”. Pace A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, RB 71 (1964), s. 324: „ποῦ ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς γῆς τὸν ποιμένα τῶν προβάτων; ποῦ ἔστιν ὁ θεὸς ἐν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον; κατέβη πνεῦμα παρὰ κυρίου καὶ ὠδήγησεν αὐτούς (LXIII,11-14). C'est là, il faut le noter, le suel passage vétérotestamentaire où il soit question formellement de descente [kursywa A. F.] de l'Esprit (avec le verbe καταβαίνω)”. Nie można jednak tego tekstu uważać za zapowiedź zesłania Ducha, ale przypomina on tylko o wydarzeniach przeszłości.

²⁵⁷ Można podać także inne przykłady funkcji przysłówkowej: obrazem wojsk i rydwanów faraona nie jest głaz, lecz ich klęska jest porównana do jego pogrążenia w morzu: „Przepaści ich ogarnęły, jak głaz runęli w głębinę” (Wj 15,5). Symbolem prześladowców nie jest lew, lecz zagrożenie pochodzące od nich jest porównane do jego napaści: „by kto – jak lew – mnie nie porwał i nie rozszarpał” (Ps 7,3). Por. L. E. Keck, *The Spirit and the Dove...*, s. 64.

²⁵⁸ Różni się od tej wzmianki opis upadku wielkiej gwiazdy, gdzie przedmiotem porównania nie jest jej upadek, ale jej blask: ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀστὴρ μέγας καίωμενος ὡς λαμπάς (Ap 8,10).

kłęski, podobny do niespodziewanego pojawienia się błyskawicy na niebie²⁵⁹. Podobnie sens przysłówkowy należy przypisać porównaniu potu Jezusa podczas modlitwy: ἐγένετο ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν (Łk 22,44). Nie chodzi o zamianę potu w krew ani o nadzwyczajne zjawisko związane z ἀγωνία Jezusa, ale o opis jego pojawienia się w sposób nagły i w wielkiej ilości²⁶⁰.

Sens porównania zstępowania Ducha do gołębiczy staje się czytelny, jeśli przytoczyć przykłady typowej formy Jego udzielania ludziom. Akt obdarowania Duchem jest wyrażany jako wylanie płynnej postaci. Metafora ta nie zawsze jest utrzymana w przekładzie greckim: „Wreszcie zostanie wylany (TH: ἤρξατο; LXX: ἐπέλθη) na nas Duch z wysokości” (Iz 32,15); „Przeleję (TH: ἔχευα; LXX: ἐπιθήσω) Ducha mego na twoje plemie i błogosławieństwo moje na twych potomków” (Iz 44,3); „Ducha mojego wyleję (TH: ἔχευα; LXX: ἐξέχεα [τὸν θυμὸν μου]) na Izraelitów” (Ez 39,29); „Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję (TH: ἔχευα; LXX: ἐκχεῶ) Ducha pobożności” (Za 12,10). Przenośny sens tych zwrotów odpowiada porównaniu Bożego tchnienia (możliwe tłumaczenie „duch”) do rwącego potoku: „Tchnienie Jego jak potok wezbrany, którego nurt dosięga szyi” (Iz 30,28).

Obdarowanie Duchem w formie wylania przedstawiają teksty okresu Drugiej Świątyni²⁶¹. Można przytoczyć przykłady z pism qumrańskich: „Wówczas oczyści Bóg swą prawdą wszystkie czyny mężczyzny i dokona oczyszczenia dla siebie budowli człowieka, kładąc kres wszelkiemu duchowi bezprawia we wnętrzu jego ciała i oczyszczając go w duchu świętym ze wszystkich niegodziwych czynów. Skropi go duchem prawdy niczym wodą oczyszczenia ze wszystkich kłamliwych obrzydliwości i zbrukania duchem nieczystości” (1 QS 4,20-22)²⁶²; „[Dziękuję ci, Panie, że] wylałeś [twego] świętego ducha na twego sługę” (1 QH 4,26)²⁶⁴; „Dziękuję ci, Panie, że wsparłeś mnie swą siłą i twego świętego ducha wlałeś we mnie, bym się nie zachwiał” (1 QH 15,6-7)²⁶⁵. Najbardziej znaczący jest fragment z Testamentu Judy: „I otworzą się nad nim niebiosa wylewające błogosławieństwo ducha świętego Ojca. On ześle na was ducha miłości. I staniecie się dla Niego dziećmi w prawdzie i postępować będziecie według Jego pierwszych i ostatnich

²⁵⁹ Na to przysłówkowe znaczenie porównania zwraca uwagę J. Marcus, *Jesus' Baptismal Vision*, NTS 41 (1995) s. 519. Ponadto przypuszcza, że pierwotna wizja chrzcielna zawierała Łukaszowy obraz upadku szatana, który został zastąpiony w rozwoju tradycji ewangelicznej przez wizję zstąpienia Ducha na Jezusa. Zmiana ta była uzasadniona soteriologicznie: jeśli szatan zostałby już strącony na początku misji Jezusa, to Jego śmierć i zmartwychwstanie byłyby zbędne (tamże, s. 520). Hipoteza o pierwotnej postaci wizji Jezusa przedstawia się interesująco, ale sprowadza się do utożsamiania analogii motywów literackich z czysto hipotetyczną ich genezą.

²⁶⁰ Por. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, s. 58, 59; K. Huber, ὡς περιστέρα..., s. 99, 100.

²⁶¹ Wskazane przez [I.] H. Marshalla, *The Meaning of the Verb 'Baptize'...*, s. 14, 15.

²⁶² Tłum. za P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000, s. 28.

²⁶³ W nawiasach kwadratowych znajduje się przekład tekstu zrekonstruowanego z poprawką nieścisłości P. Muchowskiego: „wylałeś twego święt[ego] ducha”.

²⁶⁴ Tłum. za P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego...*, s. 61.

²⁶⁵ Tłum. tamże, s. 75; רוח קדושה הניפחה można tłumaczyć nie „twego świętego ducha tchnąłeś”, lecz: „twego świętego ducha wlałeś”, tak jak P. Muchowski poprzednio zacytowany tekst רוח קדושן הניפחה z tym samym czasownikiem נח w koniugacji hifil oddaje przez „wylałeś [twego] świętego ducha”.

przykazań” (TestJud 24,2-4)²⁶⁶. Nawet jeśli ostatni fragment zależy od ewangelicznych narracji o chrzcie Jezusa, to bardzo znaczący jest obraz wylania Ducha nie tylko na jedną osobę (Mesjasza), ale również na czytelników wskazanych przez liczbę mnogą: „na was”, „staniecie się [...] dziećmi”, „postępować będziecie”. Duch jest wylany na wielu, tak jak wielu jest usynowionych przez Boga.

Przedstawienie obdarowania Duchem jako wylania płynu odpowiada szerokiemu zakreśleniu adresatów i obszaru obdarowania Duchem. Chodzi bowiem zawsze o wiele osób, a przestrzeń Jego aktywności nie koncentruje się na jednym miejscu, lecz rozciąga się bez ściśle wytyczonych granic. Duch Jahwe spoczywa²⁶⁷ na siedemdziesięciu starszych, nie wyłączając dwóch z nich, którzy nie znajdują się razem ze zgromadzonymi wokół Namiotu Spotkania (Lb 11,24-29). Ducha daje Bóg Izraelitom, tak jak zsyła im manę i wodę na pustyni (Ne 9,20; por. Iz 63,14; Ez 37,14). Jeszcze dalej idzie obietnica wylania Ducha na wszystkich: „Wyleję (TH: וַיִּשַׁקֵּן ; LXX: $\text{\acute{\epsilon}\kappa\chi\epsilon\omega}$) potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję (TH: וַיִּשַׁקֵּן ; LXX: $\text{\acute{\epsilon}\kappa\chi\epsilon\omega}$) Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1-2). Wylanie przedstawia działanie Ducha, rozpościerające się daleko we wszystkie strony, ponieważ oznacza początek nowego porządku, który sięga wszędzie i obejmuje wszystkich bez wyjątku²⁶⁸.

O obdarowaniu Duchem udzielanym w postaci płynu mówią także teksty Nowego Testamentu: $\text{\rho\omicron\tau\alpha\mu\omicron\iota \acute{\epsilon}\kappa \tau\eta\varsigma \kappa\omicron\iota\lambda\iota\acute{\alpha}\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \rho\acute{\epsilon}\upsilon\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu \acute{\upsilon}\delta\alpha\tau\omicron\varsigma \zeta\omega\nu\tau\omicron\varsigma. \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\iota\pi\epsilon\nu \pi\epsilon\rho\iota \tau\omicron\upsilon \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma}$ (J 7,38-39); $\text{\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\tau\epsilon\varsigma \acute{\epsilon}\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha \acute{\epsilon}\pi\omicron\tau\iota\sigma\theta\eta\mu\epsilon\nu}$ (1 Kor 12,13). Tekstom tym odpowiada obraz udzielenia Ducha Świętego w Pięćdziesiątnicę: $\text{\acute{\omega}\phi\theta\eta\sigma\alpha\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma \delta\iota\alpha\mu\epsilon\rho\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\alpha\iota \gamma\lambda\omega\varsigma\sigma\alpha\iota \acute{\omega}\sigma\epsilon\iota \pi\upsilon\rho\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa\acute{\alpha}\theta\iota\sigma\epsilon\nu \acute{\epsilon}\phi' \acute{\epsilon}\nu\alpha \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\nu}$ (Dz 2,3). Metafory wody i ognia przedstawiają Ducha, którego skutki oddziałują na wszystkich obecnych w określonym miejscu²⁶⁹.

Znaczenie porównania w Ewangeliach

Na tle tekstów o obdarowaniu ludzi Duchem Boga odsłania się sens porównania Jego zstępowania w kierunku Jezusa. Porównanie Jego zstępowania do gołębiczy oznacza, że nie chodzi tutaj o Jego wylanie, lecz o zejście tylko do Jezusa. Celem tego zstąpienia nie są inni obecni nad Jordanem. Duch nie zstępuje ani na Jana udzielającego chrztu wodą, ani na ludzi przyjmujących od niego chrzest w Jordanie. Zacieśnienie adresata zstąpienia sprowadza jednoznacznie do Jezusa wypowiedź głosu z niebios. Chociaż do nikogo nie jest ona wyraźnie zaadresowana, może odnosić się tylko do osoby, na którą zstąpił i przyszedł Duch Boży²⁷⁰.

²⁶⁶ Tłum. za *Apokryfy Starego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000, s. 60 (*Testamenty Dwunastu Patriarchów* tłum. A. Paciorek).

²⁶⁷ Duch jest podmiotem w zwrotach: TH – $\text{\textcircled{W}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{Y}} \text{\textcircled{W}}\text{\textcircled{L}}\text{\textcircled{Y}}$; LXX – $\text{\acute{\epsilon}\pi\alpha\nu\epsilon\pi\acute{\alpha}\upsilon\sigma\alpha\tau\omicron \acute{\epsilon}\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma}$ (Lb 11,26).

²⁶⁸ Por. C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 5.

²⁶⁹ Ogień przybierający postaci deszczu, strumieni i inne formy płynne jest wzmiankowany w Biblii hebrajskiej (Ps 11,6; Dn 7,10), źródłach judaizmu (4 Ezd 13,10-11) oraz w Nowym Testamencie (Ap 8,5.7; 20,9). Symbolika ta jest naturalna w środowisku aktywności wulkanicznej – por. [L.] H. Marshall, *The Meaning of the Verb 'Baptize'...*, s. 11, 12

²⁷⁰ Na tę funkcję zstąpienia Ducha do Jezusa wskazuje Św. Jan Chryzostom, *Homilie na świętego*

1.6.8. Wypowiedź głosu z niebios

Wprowadzenie narracyjne słowa o Jezusie przypisuje głosowi z nieba. Przed przystąpieniem do analizy tej wypowiedzi w kontekście Mateusza warto zbadać możliwe odniesienia intertekstualne, a mianowicie obecność wypowiedzi w Starym Testamencie i pismach judaizmu starożytnego, analogicznych do obydwu części tej deklaracji.

Ekskurs 2. Pojawienie się głosu z niebios

Pojawienie się głosu z niebios w czasie chrztu i przemienienia różni się od teofanii odbieranych wzrokiem i słuchem. W Ewangeliach nie ma wzmianki aktu słyszenia paralelnego do nadprzyrodzonego widzenia²⁷¹. Logika narracji domaga się odpowiedniego uzupełnienia w lekturze tekstu (tzn. Jezus słyszy głos), ale w egzegezie należy uwzględnić ten znaczący brak. Wyjątkowość wprowadzenia do deklaracji o Jezusie odstawia się także na tle Starego Testamentu i tradycji judaizmu o *bat qôl* (בַּת קוֹל)²⁷².

Głos obietnicy dla Abrama (Rdz 15,4)

Podobieństwo w warstwie treści i formy ujawnia się w obietnicy danej Abramowi (Rdz 15,4). Jej przedmiotem jest pojawienie się pełnoprawnego potomka. Formuły z chrztu i przemienienia Jezusa przypominają wprowadzenie narracyjne do obietnicy: καὶ εὐθὺς φωνὴ κυρίου ἐγένετο πρὸς αὐτὸν λέγων. Przekład grecki różni się od brzmienia w Biblii hebrajskiej. Wyrażeniu „głos Pana” (φωνὴ κυρίου) odpowiada konstrukcja „słowo Jahwe” (דְּבַר־יְהוָה)²⁷³. Zmianę w przekładzie LXX można traktować jako świadectwo synonimicz-

Mateusza, XII,2, tłum. J. Krystyniak..., s. 148: „A ponieważ głos mówiący: *Ten jest mój Syn umiłowany*, [w którym mam upodobanie] wydawał się odnosić raczej do Jana, nie rzekł bowiem: Ten, który się chrzci, lecz po prostu: *Ten*, a każdy z tych, co słyszeli, myślał, że wyraził to raczej o Chrzcicielu, niż o Tym, który się chrzci, z powodu samej godności Chrzciciela i z powodu tego wszystkiego, co zostało powiedziane, dlatego zstąpił Duch Święty w postaci gołębiczy, sprowadzając głos na Jezusa i oznajmiając wszystkim, że słowo *Ten* powiedziano nie o Janie Chrzcicielu, lecz o Jezusie, który był chrzczony”.

²⁷¹ Zob. poniżej komentarz do wprowadzenia narracyjnego w Mk 1,11 na s. 263–266.

²⁷² Często w najbliższym kontekście brak cytatu w mowie niezależnej – na przykład: „Z nieba słyszalny stał się Jego głos, aby cię pouczyć” (Pwt 4,36 w LXX; podobnie 2 Sm 22,14 = Ps 17,14; Syr 46,17). Nowotestamentalny zwrot występuje w zapowiedzi kary dla Nabuchodonozora (tylko w tekście greckim wg recenzji Teodocjona): „Kiedy jeszcze słowo było na ustach króla, głos z nieba stał się: «Tobie mówię, królu Nabuchodonozorze! Panowanie odstąpiło od ciebie [...]»” (Dn 4,31). Głos się pojawia, kiedy przechadzający się po tarasie Nabuchodonozor chęłpi się wielkością Babilonu i potęgą swego panowania. Niespodziewany głos przynosi zapowiedź nieszczęścia.

²⁷³ Prawdopodobnie ze względów stylistycznych unika się powtarzania tego samego zwrotu. Na początku występuje już raz formuła: „stało się słowo Jahwe” (הָיָה דְּבַר־יְהוָה) – por. J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta 1993, s. 204. Nie można jednak wykluczyć, że ujawnia się tu teologiczna tendencja LXX, która polega na przedstawianiu objawienia jako werbalnego przekazu, a nie wizji. Wyrażenie יהוה על־פי jest tłumaczone jako δὲ φωνῆς κυρίου w Lb 3,16.39.51; 4,37.41.41.45.49; 9,20; 10,13; 13,3. Charakter wizualny objawienia jest zmodyfikowany w greckim przekładzie, m.in.

ności słowa i głosu²⁷⁴. W każdym razie głos nie oznacza jakiegoś niesprecyzowanego wołania lub nieokreślonego dźwięku, lecz wyraźnemu adresatowi przynosi zdefiniowaną treść. Sens ten jest uwarunkowany przez wcześniejsze wypowiedzi.

W chrzcie i przemienieniu Jezusa określenie Bożej wypowiedzi jako głosu odpowiada analogicznemu wprowadzeniu obietnicy złożonej Abramowi o potomku – dzieźdzu. Przekład LXX akcentuje, że głos Pana pojawia się bezpośrednio po słowach Abrama²⁷⁵. Tę bezpośredniość wśród synoptyków akcentuje tekst Marka. „Natychmiast” (εὐθύς) po przyjęciu chrztu, wychodząc z wody, Jezus jest adresatem teofanii (otwartych niebios i Ducha zstępującego) oraz głosu z niebios (Mk 1,10). „Zaraz” (ἔξαπλῶ) po zakończonej deklaracji głosu z obłoku trzej uczniowie rozglądają się i nie dostrzegają nikogo poza Jezusem (Mk 9,8). Obydwa przysłówki przedstawiają głos z niebios i z obłoku jako rodzaj uzupełnienia, ważnego komentarza, nawet korekty tego, co bezpośrednio je poprzedza. Interwencje te wpisują się w pedagogię stopniowego objawiania tożsamości Jezusa jako Syna Bożego. Tożsamość wskazanej osoby jest powoli odkrywana. Pełne rozumienie tego objawienia nie jest udziałem wszystkich jego adresatów. Nad Jordanem tylko Jezus poznaje relację do Boga²⁷⁶. Na górze przemienienia poznanie tej samej relacji przez uczniów wymaga jeszcze uzupełnienia i korekty.

Proces stopniowego doskonalenia i wzajemnego poznawania relacji między Bogiem a Abrahamem osiąga pełnię w gotowości patriarchy do ofiary jedyne go i umiłowanego syna. Nowotestamentalnym odzwierciedleniem tej dynamiki objawienia jest stopniowe objawienie relacji między Bogiem-Ojcem a Synem-Dziedzicem oraz proces jej poznawania przez uczniów. Kulminacją objawienia tej relacji jest rzeczywista ofiara Jezusa jako umiłowanego Syna i prawdziwego Dziedzica (12,6). Typologia polega na odzwierciedleniu starotestamentalnej triady (Bóg – Abraham – Izaak) w nowotestamentalnych relacjach (uczniowie Jezusa – Bóg – Jezus). Można powiedzieć, że teraz uczeń Jezusa poznaje w ofiarowaniu Syna miłość Boga do człowieka²⁷⁷.

Wj 24,9-11; Hi 19,26-27. Biblia Tysiąclecia tłumaczy: „Ale oto usłyszał słowa”, co nie oddaje wcale tego wprowadzenia obecnego zarówno w tekście masoreckim i przekładach starożytnych, jak i w zdecydowanej większości tłumaczeń nowożytnych.

²⁷⁴ Wskazuje na to wiele tekstów. Terminy te występują zarówno w paralelizmie synonimicznym (Rdz 4,23 [wg LXX]; 1 Sm 28,21; Koh 10,20; Iz 28,23 [wg LXX]; 29,4 [wg LXX]; 32,9; Ag 1,12), jak i w antyetycznym (przeciwstawienie słów Pana i głosu ludu w 1 Sm 15,24, głosu pokory i słów niezadowolenia w Syr 29,5).

²⁷⁵ Zob. J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text...*, s. 204: „The Hebrew introduces the divine reply by «And behold the word of Yahweh (was) to him» [...]. Instead of *hnh* the Greek has *euthus* «forthwith, immediately»; the response was not delayed”.

²⁷⁶ W kuszeniu potwierdza się doskonała relacja między Jezusem a Bogiem (Mt 4,1-11; Mk 1,12-13; Łk 4,1-13), a wyrazem jej idealnego poznania przez Niego jest – zaakcentowane przez Marka – integralne głoszenie Ewangelii (Mk 1,14-15. Por. także Mt 4,17; Łk 4,15).

²⁷⁷ Typologia tej triady jest wyrażona *explicitie* w Pawłowym wezwaniu do poznania miłości Boga (Rz 8,31-39). Argumentacja: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził (οὐκ ἐφείσατο), ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8,32), wskazująca na przejmujące wyznanie Boga: „Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie oszczędziłeś (οὐκ ἐφείσω) nawet twego umiłowanego syna z powodu Mnie” (Rdz 22,12), prowadzi do zapewnienia: „[Nic] nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (8,39). W kontekście Pawła chodzi więc raczej o Rdz 22,12 wg LXX niż o Rdz 22,16, podawany zazwyczaj

Głos jako substytut obecności

Zastępowanie bezpośrednich określeń i imion Boga rozpowszechnia się w okresie Drugiej Świątyni. Początki tej tradycji można odnaleźć w tekstach biblijnych redagowanych po niewoli babilońskiej. Tego rodzaju świadectwom odpowiada wcześniejsze sformułowanie, które znajduje się już w Księdze Liczb: „Gdy Mojżesz wchodził do Namiotu Spotkania, by rozmawiać z nim [= głosem]²⁷⁸, słyszał mówiący do niego głos znad przeblągalni [...]” (Lb 7,89). W judaizmie okresu Drugiej Świątyni stały się dość powszechne abstrakcyjne substytuty imion Boga: Niebo²⁷⁹, Wysokość²⁸⁰, Chwała / Majestat²⁸¹, Szekina²⁸², Tron Boży²⁸³ i Oblicze Boga²⁸⁴.

Po ostatnich prorokach Aggeuszu, Zachariaszu i Malachiaszu w miejsce klasycznej formy Bożego przekazu pojawiła się formuła *bat qôl* w judaizmie okresu Drugiej Świątyni i rabinicznym²⁸⁵. Przedstawia ona mowę Boga jako „echo (dosłownie córke) głosu”. Formuła *bat qôl* występuje w pismach judaizmu przytaczających słowa Pisma Świętego²⁸⁶. Głos ten

jako paralelny tekst ze Starego Testamentu. Ten drugi tekst nie jest tak uwydatniony, ponieważ stanowi uzasadnienie dla Bożej przysięgi.

²⁷⁸ Według tekstu hebrajskiego wyrażenie przyimkowe „z nim” (אִתּוֹ) (z zaimkiem rodzaju męskiego) odnosi się do rzeczownika „głos” (קוֹל). Por. D. Kellermann, *Die Priesterschrift von Numeri 11 bis 1010 literarkritisch und traditionsgeichtlich untersucht*, Berlin 1970, s. 108. Występujący w LXX zaimek rodzaju męskiego αὐτοῦ nie może odnosić się do rzeczownika greckiego φωνή (przekład grecki specyfikuje κruptου).

²⁷⁹ Zob. Tb 7,11 [8]; a zwłaszcza w Księgach Machabejskich (1 Mch 3,18.19.50.60; 4,10.24.40.55; 9,46; 12,15; 16,3; 2 Mch 3,15.34; 7,11; 8,20; 9,4.20; 15,8; 3 Mch 4,21; 5,60; 6,17.33) oraz w literaturze okresu apokaliptyki (Dn 4,23; 1 Hen 22,5-6; 83,9; etc.) – za W. Bousset, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen ³1926, s. 314, przyp. 1.

²⁸⁰ Zob. Modlitwa Manasses 9, a w Nowym Testamencie: Łk 1,78; 24,49 – za W. Bousset, *Die Religion des Judentums...*, s. 314, przyp. 2.

²⁸¹ Zob. Tb 3,16; Syr 17,13;

²⁸² W Biblii termin ten nie występuje, ma on jednak korzenie biblijne. W targumach oznacza zamieszkiwanie Boga. Idea ta jest wiązana z okresem wędrówki przez pustynię, kiedy Bóg mieszkał wśród swojego ludu. Pierwszym miejscem tego zamieszkania był Namiot Świadectwa, a widzialnym znakiem Jego obecności świetlany obłok: „W dniu, kiedy ustawiono przybytek, okrył go wraz z Namiotem Świadectwa obłok, i od wieczora aż do rana pozostawał nad przybytkiem na kształt ognia” (Lb 9,15). W epoce sędziów i pierwszych królów Izraela stałe miejsce przebywania Arki Przymierza – najpierw w Szilo, a potem Góra Syjon w Jerozolimie – było uważane za wybrane przez Boga. Salomon buduje Bogu dom na mieszkanie. Budowniczy świątyni w Jerozolimie dobrze jednak wie, że Boga nie może ogarnąć żadna świątynia, ponieważ przewyższa On nawet niebo (1 Krl 8,13.27). W religii Izraela namiot sporządzony przez Mojżesza oraz okrywający go obłok pozostały trwałym symbolem obecności Boga. Kiedy św. Jan w Prologu swojej Ewangelii mówi o wcieleniu Słowa, używa wówczas terminu nawiązującego do Starego Testamentu (J 1,14). Tradycyjny przekład Janowego orędzia o zamieszkanu Słowa może być oddany bardziej dosłownie, że Słowo „rozbiło namiot” (ἐσκήνωσεν).

²⁸³ Zob. 2 Bar 46,4; za W. Bousset, *Die Religion des Judentums...*, s. 315, przyp. 2.

²⁸⁴ Zob. 1 Hen 65,6; za W. Bousset, *Die Religion des Judentums...*, s. 315, przyp. 3.

²⁸⁵ Por. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism...*, vol. II, s. 50; C.K. Barrett, *The Holy Spirit...*, s. 39, 40; C. Grappe, *Baptême de Jésus et baptême des premiers chrétiens*, RHPR 73 (1993–1994) s. 382.

²⁸⁶ Zob. m.in.: Pwt 34,5 w bSotah 13b; Pwt 34,10 w bRH 21b; Iz 14,15 oraz Ps 90,10 w bPes 94a-b

może również przychodzić „z nieba”²⁸⁷, ze „Świętego Świętych”²⁸⁸ lub z „Horebu”²⁸⁹. Mediacja *bat qôl* jest konieczna, ponieważ człowiek nie może bezpośrednio słuchać głosu Boga: „Jeśli jeszcze nadal będziemy słuchać głosu Pana, Boga naszego, pomrzemy” (Pwt 5,25) oraz z powodu ustania ducha prorocstwa w Izraelu razem ze śmiercią ostatnich proroków²⁹⁰.

Na tym jednak kończą się analogie między formułami u rabinów a świadectwami u synoptyków. Fragmenty zawierające wyrażenie *bat qôl* pozbawione są szerszego kontekstu narracyjnego, który byłby analogiczny do perykop ewangelicznych. Adresatem wypowiedzi wprowadzanych przez zwroty z tą formułą jest zazwyczaj zbiorowość²⁹¹. W dwóch z trzech narracji chrztu słowa głosu są skierowane bezpośrednio do konkretnej osoby (Mk 1,11; Łk 3,22). W trzech narracjach obecność zaimka osobowego pierwszej osoby liczby pojedynczej w wyrażeniu $\acute{\omicron} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \mu\omicron\upsilon$ $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$ oznacza, że rzeczywistym podmiotem wypowiedzi jest Bóg jako Jego Ojciec, a nie rzeczywistość pośrednicząca (echo), która by przemawiała w Jego imieniu. Głos z niebios i z obłoku jest prawdziwym słowem Boga, a nie tylko Jego ziemskim odpowiednikiem, który wskazywałby na miejsce pochodzenia²⁹².

i bHag 13a; Iz 57,2 w bKetubot 104a; Jr 3,22 w bHag 15a; Prz 23,15 w bEr 21b; Pnp 8,7 w bSota 21a.

²⁸⁷ Zob. bSota 48b; bSanh 11a.

²⁸⁸ Zob. bSota 33a; pSota 9,13.

²⁸⁹ Zob. por. bHag 14b.

²⁹⁰ Tego rodzaju wyjaśnienie podaje bYoma 9: „Kiedy po śmierci ostatnich proroków Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza Duch Święty odszedł od Izraela, posługiwano się *bat qôl*”.

²⁹¹ Por. O. Betz, $\phi\omega\nu\eta$, [w:] TDNT IX, s. 298.

²⁹² Interpretując termin $\phi\omega\nu\eta$, wskazywano na paralele z tekstami wzmiankującymi *bat qôl* (często pod wpływem: H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, II: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1922, s. 125, 126; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism...*, II, s. 47, 48). Zob. B. H. Branscomb, *The Gospel of Mark*, London 1937: „Utterances by a voice from heaven are frequent in Jewish literature of the period. It was one of the devices by which use of the name of God was avoided”. C. K. Barrett, *The Holy Spirit...*, s. 39: „The notion which is conveyed by the words $\phi\omega\nu\eta \acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{\omicron}\nu \omicron\upsilon\beta\alpha\nu\acute{\omicron}\nu$ is frequently described in the Rabbinical literature in the words בַּת קוֹל (*bath qol*)”. Por. także: C. E. B. Cranfield, *The Baptism of Our Lord...*, s. 58; M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958, s. 58, 59; W. L. Lane, *The Gospel According to Mark...*, s. 57, przyp. 62; J. P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel...*, s. 79. Należy tu ostrożność wykazują nowsze komentarze do synoptyków – na przykład A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1–13...*, s. 154: „Różnica pomiędzy Ewangelistą a przekonaniem rabinackim polega na tym, że o ile ci ostatni uważali *bat qôl* za wypowiedź mniejszej wagi, substytut wypowiedzi Ducha Bożego, dla Mateusza jest to nowe objawienie się Ducha. W wydarzeniu nad Jordanem Bóg sam przemawia bezpośrednio do Syna. Dlatego specyficznie rabinacka idea *bat qôl* stanowi w stosunku do Mt 3,17 raczej kontrast niż analogię. Stąd też nie można sądzić, że głos nad Jordanem jest chrześcijańskim odpowiednikiem rabinackiego *bat qôl*”. Kontrast ten w tekstach rabinów może być wyrazem ukrytej polemiki wobec tekstów Nowego Testamentu, przedstawiających bezpośredni charakter chrześcijańskiego objawienia. Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I..., s. 92; J. Marcus, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, s. 161.

Ekskurs 3. Wypowiedź a paralele w ST

Interpretujący deklarację skupiają się na wyróżnieniu paralelnych elementów w kilku starotestamentalnych tekstach (Ps 2,7; Wj 4,22; Rdz 22,2; Iz 42,1). Można mówić o punktach styczności między deklaracją w scenie chrztu a tekstami Starego Testamentu.

Proponowane paralele

W przytoczonych tekstach ciągłość między Starym Testamentem a Nowym Testamentem wyrażają tytuły wskazujące na szczególną bliskość do Boga pojedynczych osób (król jako syn Boga, umiłowany syn ofiarowany przez Abrahama, sługa Pana, na którym spoczywa Boży Duch i który jest wybrany do misji) lub na bliskość do Boga całych społeczności (Izrael czy Efraim jako syn Boga). Na ten szczególnie związek z Bogiem wskazują zaimki pierwszej i drugiej osoby liczby pojedynczej, których użycie odpowiada stosunkowi podmiotu deklaracji do jej adresata²⁹³.

– Ps 2,7. Najczęściej przywoływany jest fragment psalmu o ustanowieniu króla: *υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γενένηκά σε* (Ps 2,7)²⁹⁴. Druga osoba liczby pojedynczej u Marka i Łukasza przybliży teksty do siebie. Za określaniem pierwszej części wypowiedzi o Jezusie jako aluzji do tego psalmu lub nawet jego cytatu ma przemawiać dwukrotne wyraźne wykorzystanie tego tekstu jako określającego godność Chrystusa (Dz 13,33; Hbr 1,1; 5,5). Obecność rozszerzenia *σήμερον γενένηκά σε* w niektórych rękopisach Łukaszej paraleli dodatkowo uzasadnia tego rodzaju zestawienie. Traktowanie deklaracji jako cytatu tego psalmu sprawia, że słowa o Bożym synostwie Jezusa są interpretowane w sensie formuły adopcyjnej, której odpowiadają deklaracje przysposobienia w starożytnych tekstach egipskich²⁹⁵. Jak w psalmie ogłaszający postanowienie Boga staje się Jego synem nie przez zrodzenie, ale przez akt intronizacji, tak we chrzcie w Jordanie Jezus staje się lub zostaje objawiony jako Syn Boga nie przez zrodzenie, ale przez wprowadzenie w funkcję Mesjasza, który jest prawdziwym potomkiem Dawida²⁹⁶.

– Wj 4,22 oraz Jr 31,20. W liczbie pojedynczej synem Boga jest nazywany król ustanowiony przez Boga oraz cały lud, a Izraelici są określani w liczbie mnogiej jako Jego synowie (Wj 4,22-23; Iz 1,2; 30,9; 43,6; Jr 31,9.20; Oz 11,1). Tym sformułowaniom odpowiada nazwanie Boga Ojcem (Pwt 32,6; 2 Sm 7,14 [paralelne: 1 Krn 17,13; 22,10; 28,6]; Ps 68,6; 89,27; Iz 63,16 [dwa razy]; 64,7; Jr 3,4.19; 31,9; Ml 1,6; 2,10). Pojawiają się oprócz tego porównania między Bogiem a ojcem ziemskim (Pwt 1,31; 8,5; Ps 103,13; Prz 3,12; Ml 3,17). Podobne pojęcie boskiego ojcostwa jest poświadczane przez teksty starożytnego

²⁹³ Bóg zwraca się do króla „moim synem jesteś ty” (Ps 2,7); Bóg mówi do Abrahama: „zabierz twój syna umiłowanego” (Rdz 22,2); etc.

²⁹⁴ W tłumaczeniu BT nie jest oddana kolejność właściwa dla formuły adopcyjnej, którą LXX oddaje według TH: *בני אלה אי תהים ילדתיך*.

²⁹⁵ Por. *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Hrsg. W. Beyerlin, Göttingen²1985, s. 55, 56.

²⁹⁶ Por. C. K. Barrett, *The Holy Spirit...*, s. 41.

Wschodu²⁹⁷. Występuje jednak między nimi zasadnicza różnica: Bóg jest Ojcem Izraela nie w sensie fizycznego zrodzenia. W tekstach biblijnych brak jakiegokolwiek odpowiednika do sumeryjskiego tytułu ubóstwionego Księżyca: „ojciec rodzący bogów i ludzi” (Modlitwa do Nanna-Suen)²⁹⁸. Deklaracja o zrodzeniu króla ustanowionego przez Boga (Ps 2,7) ma znaczenie usynowienia prawnego – adopcji, a nie zrodzenia biologicznego²⁹⁹. Na znaczenie metaforyczne synostwa Izraela wskazuje konfrontacja między roszczeniami Boga a faraona w stosunku do Izraela oraz kryzys w relacji między Bogiem a Jego ludem. Dwa teksty tego rodzaju są uważane jako paralele do deklaracji Boga o Jezusie.

Mojżesz ma przekazać faraonowi: „Synem moim pierworodnym jest Izrael” (Wj 4, 22)³⁰⁰. Podmiot miałby zostać zastąpiony przez zaimek wskazujący οὗτός, a określenie „pierworodny” (hebr. בכר, gr. πρωτότοκος) przez „jedyny” (hebr. יחיד, gr. ἀγαπητός)³⁰¹. Można też wskazać na szereg elementów paralelnych między pobytem Izraela na pustyni a prezentacją życia i działalności Jezusa w Ewangeliach, a zwłaszcza w Ewangelii Marka. Wyszedłszy z Egiptu, na pustyni po raz pierwszy Izrael jest nazwany synem Boga (Oz 11,1) i tam powstaje bardzo bliska wzajemna relacja, porównywana z miłością narzeczeństwa (Jr 2,2)³⁰². Jeśli interpretować słowa głosu z niebios w sensie tej deklaracji o Izraelu, to nazwanie Jezusa synem Boga oznacza przedstawienie Go jako należącego do narodu, którego Bóg uznał za swojego syna.

W retorycznym pytaniu Bóg mówi o Efraimie: „czy jest synem droгим dla mnie Efraim?” (Jr 31,20: הֲבֵן יָקָר לִי אֶפְרַיִם). Określeniu Jezusa przez głos z niebios odpowiada jeszcze bardziej przekład grecki: υἱὸς ἀγαπητὸς Εφραϊμ ἐμοί (LXX Jr 38,20). Wypowiedź jest sformułowana w trzeciej osobie liczby pojedynczej, tak jak w Ewangelii Mateusza. W kontekście prorockiej wypowiedzi można znaleźć szereg znaczących zbieżności w sformułowaniach charakterystycznych dla pierwszej Ewangelii. W Ewangelii Dzieciństwa cytowany jest fragment o płaczu Racheli z powodu utraty jej synów (Mt 2,15; por. LXX Jr 38,15). Nowe wyjście stanowi myśl przewodnią obietnicy prowadzenia ludu równą drogą i jej uzasadnienia godnością Izraela jako syna Boga: „Przywiędę ich do strumienia wody równą drogą – nie potkną się na niej. Jestem bowiem ojcem dla Izraela, a Efraim jest moim synem pierworodnym” (Jr 31,9). W pierwszych dwóch rozdziałach Mateusza znajduje się wiele odniesień do historii wyjścia z Egiptu: zabijanie nowo narodzonych chłopców, narodziny

²⁹⁷ Świadectwa w: *Religionsgeschichtliches Textbuch...*, s. 36, 38, 42 i passim; W. Marchel, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, s. 9–44.

²⁹⁸ Zob. *Religionsgeschichtliches Textbuch...*, s. 129.

²⁹⁹ Por. J. Jeremias, *Abba*, Brescia 1968, s. 8, 9.

³⁰⁰ TH: בני בכרי יחידאיל. LXX: υἱὸς πρωτότοκος μου Ἰσραηλ. Jeśli oddać tekst hebrajski dosłownie w wersji greckiej, to tłumaczenie brzmi: ó υἱὸς μου πρωτότοκος μου Ἰσραηλ, co odpowiada treści deklaracji głosu w przemienieniu według relacji Piotra: ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητὸς μου οὗτός ἐστιν (2 P 1,17).

³⁰¹ W niektórych tekstach judaizmu czasów Nowego Testamentu pojęcia „pierworodny” i „umilowany”/„jedyny” występują w zestawieniach wskazujących na ich bliskoźnaczność: „Nos autem populus tuus quem vocasti primogenitum, unigenitum, aemulatore, carissimum traditi sumus in manibus eorum” (2 Ezd 6,58); ὅτι νοθετήσῃ δίκαιον ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως καὶ ἡ παιδεία αὐτοῦ ὡς πρωτότοκου (Ps Sal 13,9); ἡ παιδεία σου ἐφ’ ἡμᾶς ὡς υἱὸν πρωτότοκου μονογενῆ (Ps Sal 18,4). Por. P. G. Bretscher, *Exodus 4, 22-23 and the Voice from Heaven*, JBL 87 (1968) s. 306, 307.

³⁰² Por. U. Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, London 1963, s. 96; P. G. Bretscher, *Exodus 4, 22-23...*, s. 305–311.

Jezusa i Mojżesza, ucieczka przed zagrożeniem powodowanym przez władcę oraz najbardziej wyraźne zestawienie Jezusa z Izraelem w cytacie prorockim: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου (Mt 2,15; por. Oz 11,1). Wyraźne aluzje do wyjścia i pobytu na pustyni ludu zawiera narracja o kuszeniu (Mt 4,1-11). W reszcie Ewangelii pojawiają się natomiast aluzje do dwóch głównych tematów zawartych w obietnicy nowego przymierza, która stanowi zwieńczenie (Jr 31,31-34): brak pośredniczących nauczycieli na drodze poznania Boga (Mt 23,8; por. Jr 31,31) oraz odpuszczenie grzechów (Mt 26,28; por. Jr 31,34)³⁰³.

– Rdz 22,2.12.16. W Biblii greckiej przymiotnik ἀγαπητός określa rzeczownik υἱός jeszcze raz, gdy pojawia się w poleceniu skierowanym do Abrahama: „Weź twego syna umiłowanego, którego miłujesz” (Rdz 22,2; por. też Rdz 22,12.16). W tekście hebrajskim występuje przymiotnik יְחִיד, lecz grecki tłumacz zmienia go na ἀγαπητός. Zmianę tę faworyzowała prawdopodobnie trudność wynikająca ze znaczenia hebrajskiego terminu יְחִיד w relacji do Izmaela urodzonego Abrahamowi przed Izaakiem³⁰⁴. Ma zazwyczaj znaczenie „jedyń”, jeśli odnosi się do syna lub córki (oprócz Rdz 22,2.12.16 zob. także Sdz 11,34; Jr 6,26; Am 8,10; Za 12,10)³⁰⁵. Chociaż Izaak jest synem umiłowanym Abrahama, a nie Boga, to jednak w kontekście narracyjnym są pewne punkty styczności z deklaracją głosu z niebios. Interpretacja chrztu jako początku misji zwieńczonej śmiercią łączy deklarację po chrzcie Jezusa ze słowami Boga skierowanymi do Abrahama, aby ofiarował swojego syna Bogu. Deklaracja głosu pojawia się również na początku drogi Jezusa, prowadzącej do złożenia Bogu ofiary z własnego życia³⁰⁶. Typologię Izaak-Jezus uwydatnia informacja o początku drogi z krzyżem w czwartej Ewangelii (J 19,17: καὶ βασταύων ἑαυτῷ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν; Rdz 22,6: ἔλαβεν δὲ Αβρααμ τὰ ξύλα τῆς ὀλοκαρπώσεως καὶ ἐπέθηκεν Ἰσαακ τῷ υἱῷ αὐτοῦ), która pomija obecność Szymona z Cyreny (Mt 27,32; Mk 15,21; Łk 23,26).

– Iz 42,1. Parallele sformułowanie wyraźniejsze do drugiej części deklaracji dostrzega się na początku pierwszej pieśni sługi Jahwe: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Położyłem Ducha mego na nim” (Iz 42,1)³⁰⁷.

³⁰³ Por. J. A. Gibbs, *Israel Standing with Israel...*, s. 515–520.

³⁰⁴ TH: הַבְּחֵרֶנִּי מִכָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶתְּנֶנְךָ לְיָדָיו; LXX: λαβέ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας.

³⁰⁵ Por. C. H. Turner, ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, *JThS* 27 (1925–1926) s. 113–129; C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist*, Würzburg 1979, s. 54, 55; A. H. I. Lee, *From Messiah to Preexistent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms*, Tübingen 2005, s. 173.

³⁰⁶ Takie zestawienie wydaje się być uzasadnione wezwaniem Pawła do poznania miłości Chrystusa i miłości Boga, która jest w Chrystusie (Rz 8,31-39). Uzasadnieniem jest ofiarowania przez Boga własnego Syna: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził (ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο), ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować?” (Rz 8,32). Słowa te przywołują Boże wyznanie ze starotestamentalnego tekstu: „Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie oszczędziłeś nawet twego umiłowanego syna z powodu Mnie (οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ)” (Rdz 22,16). Por. C. H. Turner, ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός..., s. 113–129; J. D. M. Derrett, *The Making of Mark. The Scriptural Bases of the Earliest Gospel*, vol. I: *From Jesus' Baptism to Peter's Recognition of Jesus as the Messiah*, Warwickshire 1985, s. 49, 50.

³⁰⁷ TH: הָאֵלֹהִים יְחַדְּשֵׁנִי בְּרוּחַ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל; LXX: Ἰακωβ ὁ παῖς μου ἀντιλήψομαι αὐτό

Zależność od deklaracji o słudze Jahwe jest akcentowana w diachronicznych analizach teofanii, które zmierzają do rekonstrukcji pierwotnego brzmienia słów Boga o Jezusie. Tytuł υἱός μου miałby być już reinterpretacją pierwotnego określenia παῖς μου, występującego w pierwszej części deklaracji³⁰⁸. Cała wypowiedź o Jezusie zależałaby więc od pieśni o słudze Jahwe. Za tym tłumaczeniem miałby przemawiać paralelizm między poprzedzającą wypowiedź głosu z niebios wzmianką zstąpienia Ducha na Jezusa a zapowiedzią obdarzenia sługi Jahwe Duchem Bożym. Tłumaczenie przymiotnika ἡγία przez ἀγαπητός jest potwierdzone w innym, obszerniejszym i wyraźnym cytacie pieśni o słudze Jahwe: ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου (Mt 12,18). Takie tłumaczenie mogło występować już w jednym z greckich przekładów tekstu Izajasza³⁰⁹ lub być rezultatem parafrazy dokonanej na etapie tradycji poprzedzającej redakcję Ewangelii lub wprowadzone przez jej redaktora pod wpływem deklaracji Boga z tradycji o chrzcie Jezusa³¹⁰. Ponadto za jego równoznacznością z przymiotnikami ἐκλελεγμένος / ἐκλεκτός świadczy pojawienie się w Ewangelii Łukasza zarówno w przemienieniu: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος (Łk 9,35), gdzie Mateusz i Marek mają ἀγαπητός, jak i w scenie ukrzyżowania: εἰ οὗτός ἐστιν ὁ χριστός τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός (Łk 23,35)³¹¹. Jeśli przyjąć lekcję obecną w znaczących manuskryptach (P^{vid} κ* b, e, ff^{2*} syr^{c,s}), to czwarta Ewangelia umieszcza paralelne słowa na ustach Jana, podobne do występujących w tekście Izajasza: οὗτός ἐστιν ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ (J 1,34)³¹². Interpretacja drugiej części deklaracji w sensie ustanowienia sługi Jahwe prowadzi do jej traktowania jako wyboru Jezusa do analogicznej misji oraz jej powiązania z tematami trzeciej i czwartej pieśni. Chrzt Jezusa jako ogłoszenie przez Boga mesjańskiej godności Jezusa staje się jednocześnie zapowiedzią cierpień sługi Jahwe, które są tematem czwartej pieśni Sługi Jahwe³¹³. Do tego tekstu można

Ισραηλ ὁ ἐκλεκτός μου προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχὴ μου ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν.

³⁰⁸ Por. G. Dalman, *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Band I: *Einleitung und Wichtige Begriffe*, Darmstadt 1965, s. 227–230; J. Jeremias, *παῖς τοῦ θεοῦ*, [w:] TDNT V, s. 700–704; R. Schütz, *Johannes der Täufer*, Zürich 1967, s. 87, 88. Przeciw tej interpretacji przemawia brak w całym Nowym Testamencie podobnego przykładu zastąpienia υἱός przez παῖς oraz rola tytułu υἱὸς τοῦ θεοῦ w synoptycznych narracjach o kuszeniu Jezusa. Por. D. J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983, s. 114. Podobna krytyka w M. Hengel, *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, s. 98, 99.

³⁰⁹ W LXX przymiotnik ἡγία nigdy jednak nie jest oddawany przez ἀγαπητός.

³¹⁰ Por. P. G. Bretscher, *Exodus 4, 22-23...*, s. 304. W narracji o chrzcie rozbrzmiewają także echa przypomnienia o wyborze Izraela, nazwania go również sługą „umiłowanym” (ἡγαπημένος) oraz obietnicy wylania na niego Ducha Bożego (Iz 44,1-3. Por. 41,8) czy upodobania Jerozolimy przez Jahwe (Iz 62,4). Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 144, przyp. 1; F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien. Son origine, sa signification*, Neuchâtel Paris 1946, s. 27, przyp. 2; M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie...*, s. 66; A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc...*, s. 483; D. L. Bock, *Luke...*, s. 342, 343.

³¹¹ Por. J. Jeremias, *παῖς τοῦ θεοῦ...*, s. 701, 702.

³¹² Por. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc...*, s. 479.

³¹³ Na ten związek zwraca uwagę M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 196: „Ceux qui y décèlent la vocation du Serviteur, valorisent facilement l'aspect de la souffrance”. Por. M. Dutheil, *Le baptême de Jésus...*, s. 99, 100; M.-A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie...*, s. 62, 63. Na temat możliwości takiego

znaleźć wyraźniejsze odniesienia w innych Ewangeliach. Odpowiedź Jezusa na sprzeciw Jana w perykopie Mateusza – *πρέπον ἔστιν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην* (Mt 3,15) – może stanowić nawiązanie do misji sługi Jahwe: „W swojej wiedzy Sprawiedliwy, mój sługa, usprawiedliwi wielu” (Iz 53,11)³¹⁴. Związek czwartej pieśni ze chrztem Jezusa można dostrzec w działalności apostołskiej, ponieważ według Łukasza publiczna działalność Jezusa rozpoczyna się (*ἀρξάμενος ἀπό*) od Galilei po chrzcie udzielanym przez Jana (Łk 23,5; Dz 1,22), a kerygmat apostołski do tego początku się odwołuje (*ἀρξάμενος ἀπό* w Dz 10,37). Ten sam zwrot wskazuje na tekst czwartej pieśni Sługi Jahwe jako punkt, od którego wychodzi głoszenie Dobrej Nowiny o Jezusie: *ἀρξάμενος ἀπό τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελισατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν* (Dz 8,35). Deklaracja Jana o przychodzącym do Niego – *ἴδε ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ ὁ ἄϊρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (J 1,29) – wprost odnosi się do misji sługi Jahwe jako „baranka prowadzonego na zabicie” (Iz 53,7) oraz jako „niosącego grzechy wielu” (Iz 53,12).

Elementy nieciągłości

W formie i treści deklaracji głosu z niebios występują znaczne różnice względem przywoływanych tekstów Starego Testamentu. Wypowiedź ta przedstawia się nie jako jeden cytat, ale jako kombinacja cytatów i aluzji starotestamentalnych. Rozbieżności wynikają z rzeczywistej nieciągłości między dwiema częściami historii zbawienia, zaś spełnienie tej historii sprawia wrażenie, że w jednym tekście Nowego Testamentu mogą rozbrzmiewać różne teksty pierwszej części Biblii. Na wyjątkowy, niepowtarzalny sens deklaracji o Jezusie nie należy więc nakładać gorsetu znaczenia unieruchomionego tylko w jednym tekście Starego Testamentu. Powinna być ona interpretowana w kontekście nowotestamentalnym³¹⁵.

1. Cała wypowiedź pochodzi bezpośrednio od jednego podmiotu: głosu z niebios, należącego do Boga. Przywoływane teksty Starego Testamentu nie zawierają bezpośredniej wypowiedzi Boga. Ps 2,7 – postanowienie Boga cytuje osoba, którą On ustanowił królem i ogłosił swoim synem. Rdz 22,2 – polecenie zabrania syna umiłowanego pochodzi wprawdzie od Boga, ale nie dotyczy wprost tożsamości Abrahama w relacji do Boga. Wj 4,22 – słowa Boga o Izraelu jako pierwotnym synu Boga ma przedstawić faraonowi Mojżesz. Iz 42,1 – w pierwszej pieśni o słudze Jahwe słowa pochodzą od Boga, ale u Marka i Łukasza zmienia się forma: osoba z trzeciej pojedynczej na drugą³¹⁶.

przywołania treści czwartej pieśni przez aluzje do pierwszej pieśni wypowiada się krytycznie A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien...*, s. 316: „Einmal zitiert die Himmelsstimme keinen Leidenstext. Und zum anderen gestattet die atomistische Art der Verwendung und Auslegung der sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder im Spätjudentum wie bei den neutestamentlichen Autoren schwerlich den Schluß, daß ein Zitat wie das von Jes42,1 schon ein Mitklingen des Inhalts der anderen Lieder, also die gewissermaßen moderne einheitliche Vorstellung des Ebeds einschließlich seines Sühneleidens nach sich zieht”.

³¹⁴ Por. R. T. France, *The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus*, TynB 19 (1968) s. 41.

³¹⁵ Por. L. Schenke, *Gibt es im Mk eine Präexistenzchristologie*, ZNW 91 (2000) s. 55: „Die Himmelsstimme ist kein Zitat, sondern eine Kombination atl. Textsplitter (Ps 2,7; Jes 42,1; Gen 22,2.12.16), und über ihren Sinn entscheidet der Kontext”.

³¹⁶ W następnych trzech pieśniach zmienia się podmiot wypowiedzi: sługa (Iz 49,1-7; 50,4-9), Jahwe (Iz 52,13; 53,11-12), władcy narodów (Iz 52,14), narody (Iz 53,1-10).

2. W Ewangelii Marka i Łukasza adresat wypowiedzi jest jeden, co potwierdza zstąpienie Ducha do/na Jezusa. W Ewangelii Mateusza nic nie wskazuje na to, że deklaracja głosu z niebios była przekazana innym protagonistom narracji³¹⁷. Odpowiedniki w Starym Testamencie zawierają wypowiedzi skierowane do różnych postaci. Ps 2,7 – słowa o królu jako synu Boga są publicznie ogłaszane przez króla wobec Jego i własnych przeciwników. Rdz 22,2 – polecenie Boże jest kierowane do patriarchy; Izaak nie słyszy od Abrahama wyznania, że jest jego umiłowanym synem. Wj 4,22 – słowa Boga mają być skierowane do faraona; w tym przypadku lud również nie otrzymuje bezpośrednio Bożej deklaracji o jego synowskiej relacji do Boga. Iz 42,1 – deklaracja o tożsamości sługi i wybranego przez Jahwe, o spoczywającym na nim Duchu Bożym oraz o jego misji jest wyrażona najpierw w trzeciej osobie liczby pojedynczej³¹⁸. Paralelizm między tą postacią a tożsamością adresata głosu z niebios jest bardzo słabo zaznaczony w greckich tekstach: wspólnym elementem jest tylko ὁ... μὸν, dlatego niektórzy egzegeci wcale nie uważają, że słowa o Jezusie są echem tekstu o słudze Jahwe³¹⁹.

3. Deklaracja głosu z niebios stanowi objawienie stałej, niezmiennej tożsamości jej adresata. Odnosi się ona do niezmiennego stanu, a nie do aktu zmiany w relacji między Bogiem a Jezusem³²⁰. Przedmiotem objawienia nie jest to, kim ma się stać Jezus, lecz to, kim On jest, jaka jest Jego tożsamość i godność³²¹. Teofania nie przynosi żadnej zmiany w godności Jezusa. Wskazują na to dwa elementy w bliskim i odpowiednio w dalszym kontekście perykopy chrzcielnej. Jan zapowiada przyjsie mocniejszego, a realizacją tej zapowiedzi jest pojawienie się Jezusa jeszcze przed teofanią³²². Jeśli samo stwierdzenie synostwa byłoby przysposobieniem poprzez ustanowienie relacji między ojcem a synem, to razem z deklaracją głosu podczas przemienienia musiałyby dokonywać się dwie adop-

³¹⁷ W paralelach Mateusza i Łukasza podawanie w wątpliwość przez kusiciela godności synowskiej – εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (Mt 4,3.6; Łk 4,3.9) – w dynamice narracji wskazuje na rodzaj kontestacji Bożej deklaracji.

³¹⁸ Por. D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997, s. 366, 367: „In Jes 42,1-4 wird der Knecht als Objekt einer Ich-Rede Gottes präsentiert, bei Mk aber ereignet sich der Vorgang in Form direkter Anrede Gottes an Jesus, so daß der Jes.-Text trotz eines wichtigen gemeinsamen Themas (Geistbegabung dessen, der Gott gefällt) keine vergleichbare Gesamtfunktion wie die betonte Ich-Du-Beziehung bei Mk hat”.

³¹⁹ Por. P. G. Bretscher, *Exodus 4, 22-23...*, s. 303, 304. Pace L. Sánchez Navarro, *Complacencia y deseo del Padre...*, s. 35: „Mt 3,17 remite a Is 42,1, comienzo del 1^{er} «canto del Siervo»; este hecho, unánimemente reconocido, lo prueba la comparación con la cita de este texto en Mt 12 [...]”.

³²⁰ W prezentacji Marka zstąpienie Ducha oraz głos z niebios mają świadczyć, że jego chrystologia jest wyraźnie adopcjonistyczna. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 146: „La christologie qu'implique notre récit est nettement adoptianist. Jesus est un homme ordinaire quand il arrive au Jordain. Quand il en repart, il est le Messie parce qu'il a reçu l'effusion de l'Esprit et qu'au moment il a été baptisé, Die l'a adopté pour son Fils”. Przeciw interpretacjom przypisującym tego rodzaju zmianę podczas chrztu wypowiada się M. E. Boring, *Markan Christology: God-Language for Jesus?*, NTS 45 (1999), s. 465.

³²¹ Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium*, Stuttgart 1992, s. 60.

³²² Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, s. 63.

cje w Ewangeliach³²³! W Ewangeliach Marka i Łukasza znacząca jest kolejność podmiot i orzeczenie imienne: οὐ εἶ ὁ υἱός μου, która wskazuje, że nie ma tutaj formuły przysposobienia. Ps 2,7 – formuła adopcji występuje w Bożym postanowieniu ustanawiającym króla z odwrotną sekwencją: υἱός μου εἶ συ³²⁴. Gdy ten fragment psalmu jest wyraźnie cytowany w Nowym Testamencie, wówczas ta kolejność jest zachowana³²⁵. W psalmie występują jeszcze inne elementy, których brak w teofanii chrzcielnej: uznaniowy charakter deklaracji jest zaznaczony przez brak rodzajnika przed rzeczownikiem; w czasie relatywizuje ją deklaracja: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε; postanowienie Boga jest przywołane przez króla z powodu kontestacji jego godności królewskiej i buntu przeciwko Bogu³²⁶. Rdz 22,2 – więź Abrahama z Izaakiem jest wprawdzie bardzo mocna, lecz narracja sugeruje, że tożsamość potomka-dziedzica odsłania się stopniowo również przed Abrahamem, „który od ciebie wyjdzie”³²⁷. Wj 4,22 – relacja do Boga jest wielokrotnie zrywana z powodu niewierności Izraela. Iz 42,1 – pieśni Sługi Jahwe wskazują na nadanie nowej godności słudze oraz na powierzenie mu określonego zadania.

4. Deklaracja głosu z niebios jest jedną wypowiedzią w dwóch frazach. Brak spójnika wzmacnia związek treści obydwu członów zdania³²⁸. Jej jedność polega na obecności jednego podmiotu, adresata i spójności objawionej treści, która dotyczy niezmiennej relacji między Bogiem a Jezusem. Brak jakichkolwiek odniesień do relacji między Bogiem a ludźmi. Nie ma również wyraźnego określenia pozycji Jezusem w odniesieniu do ludzi (*quoad nos*)³²⁹, chociaż uznanie Go za Syna Bożego implikuje Jego godność Pana nad ludźmi i nad stworzeniem³³⁰. We wszystkich czterech pieśniach o słudze Jahwe tego rodzaju odniesienia

³²³ Por. M. E. Boring, *Markan Christology...*, s. 467.

³²⁴ Por. C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God...*, Würzburg 1979, s. 39: „It is no longer enthronement nor adoption, but a simple identification which is the primary motif of the text”. Funkcja identyfikacji odsłania się jeszcze wyraźniej w formule trzeciej osoby liczby pojedynczej w przemienieniu (9,7) oraz w Mateuszowej wersji perykopy chrzcielnej (Mt 3,17). Por. A. H. I. Lee, *From Messiah to Preexistent Son...*, s. 172.

³²⁵ Por. C. E. B. Cranfield, *The Baptism of Our Lord...*, s. 60, 61.

³²⁶ Taką wymowę mają inne cytaty tego psalmu, kiedy jego fragmenty są odnoszone do Jezusa dla uzasadnienia Jego godności królewskiej (Ps 2,1-2 w Dz 4,25-26), wskrzeszenia przez Boga (Ps 2,7 w Dz 13,33), wyższości nad aniołami (Ps 2,7 w Hbr 1,5), godności arcykapłańskiej (Ps 2,7 w Hbr 5,5) i panowania nad narodami (Ps 2,8-9 w Ap 2,26-27).

³²⁷ Niejednoznaczność kwestii potomstwa Abrahama charakteryzuje dalszy ciąg dziejów Abrahama, ponieważ dopiero Izaak zostaje nazwany potomkiem patriarchy i ustanowiony jedynym dziedzicem, a nie jego pierwszy syn Izmael (Rdz 21,11-12). Zob. w Rdz 16–21 występowanie terminów יִצְחָק (gr. υἱός) w odniesieniu do Izmaela i Izaaka oraz שָׂרָה (gr. σπέρμα) tylko do Izaaka. Na temat Rdz 15 zob. B. Jacob, *Das Erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, s. 392: „Aber das Wort »Sohn« wird auch von Gott noch nicht ausgesprochen. Dies soll erst (1611) 1716 geschehen. Sondern das bisherige *zar'ekā* wird durch einen »leiblichen Nachkommen« ersetzt und mit Beziehung auf Abrahams *ywš* ein solcher allein als Erbe bezeichnet”.

³²⁸ Na temat znaczenia asyndetonów, które nadają wypowiedziom zwartość lub wyrażają emocje, zob. BDR § 460.3.

³²⁹ Por. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc...*, s. 483.

³³⁰ Por. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I, Paris 1958, s. 56, przyp. 3.

do ludzi nie tylko są implikowane, ale wyraźnie dominują, zaś sama relacja między sługą a Bogiem jest przede wszystkim ukazana w funkcji do Jego misji względem ludzi.

Podsumowanie. Jeśli Ewangelisci chcieliby ukazać słowa Boga o Jezusie jako wypełnienie konkretnego proroctwa zawartego w tekstach Starego Testamentu, to przedstawiliby je w formie umożliwiającej identyfikację rzekomo cytowanego tekstu biblijnego. Różnice świadczą z jednej strony o tym, że żadna z proponowanych paraleli biblijnej nie wyraża adekwatnie treści deklaracji głosu z niebios, z drugiej strony wskazują na konieczność przywołania historii zbawienia w najszerzych ramach wyznaczonych przez Święte Pisma. W tym sensie zamiarem Ewangelisty nie było zaprzeczenie jakiegokolwiek związkowi z przytoczonymi tekstami. Związek ten jednak nie zależy tylko od pojedynczych punktów styczności na poziomie semantycznym. Wynika on z jedności dziejów zbawienia, która osoby, wydarzenia i tematy obydwu części Biblii chrześcijańskiej wiąże za pomocą potrójnej relacji: ciągłości, nieciągłości oraz nowości. Tożsamości Jezusa nie mogą wystarczająco wyjaśnić starotestamentalne idee: powołania Sługi Jahwe, ofiary syna umiłowanego Izaaka, ustanowienia króla jako syna Bożego. Nawet ich kombinacja w jednym abstrakcyjnym modelu nie odślania tajemnicy Jego niepowtarzalnej relacji do Boga. Znaczenie wymienionych idei jest głęboko zmodyfikowane przez dynamikę jedności Bożego planu zbawienia, którego kulminację stanowi osoba Jezusa Chrystusa i Jego zbawcze dzieło³³¹.

Refleksja. W scenie nad Jordanem trzecia osoba liczby pojedynczej pozostawia otwartą kwestię tożsamości adresata wypowiedzi. W przemienieniu druga osoba liczby mnogiej w drugiej części wypowiedzi głosu z obłoku wskazuje na trzech uczniów: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα ἀκούετε αὐτοῦ (17,5). Adresatem opinii Heroda o Jezusie są jego słudzy: εἶπεν τοῖς πασιὼν αὐτοῦ οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής (14,2). Tłumy odpowiadają na pytanie mieszkańców Jerozolimy o tożsamość przybywającego do ich miasta: οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ τῆς Γαλιλαίας (21,11). Szyderstwa arcykapłanów i uczonych w Piśmie odnoszą się do napisu umieszczonego przez Piłata na krzyżu: οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (27,37).

³³¹ Por. I. H. Marshall, *Jesus the Saviour. Studies in New Testament Theology*, Downers Grove 1990, s. 129: „[...] it is impossible to say with absolute certainty that the baptismal saying directly reflects Psalm 2:7, Genesis 22:2 and Isaiah 42:1 in its three main components, but it can be claimed with a fair degree of probability that these three passages must be regarded as the background for its interpretation, and that a denial of the presence of ideas from either Psalm 2:7 or Isaiah 42:1 is to be rejected”. Na temat starotestamentalnych asocjacji dla terminu ἀγαπητός w tradycji przedsynoptycznej podobnie wypowiada się A. Scattolon, *L'αγαπητός sinottico nella luce della tradizione giudaica*, RiBilt 26 (1978) s. 29: „Benché possa ricordare Is 42,1; Sal. 2,7 o Gen. 22, essa tuttavia non si configura in nessun modo come una citazione; è invece una vera creazione cristiana che tende a definire la novità di Cristo: evidentemente ricorre a concetti noti ma li sintetizza in maniera originale. Ἰησοῦς, presente in questa definizione, ci ricorda come il lavoro di sintesi fosse realmente possibile perché già avviato in precedenza e, quanto al contenuto, evoca un orizzonte teologico che si adegua perfettamente alla situazione di Cristo: la figliolanza, comprensiva di tutto il suo ministero, non si riduce né alla semplice vocazione del Servo, né alla adozione regale, né alla chiamata al sacrificio come per Isacco, si illumina invece se compresa come quella di un uomo elevato ad una misteriosa intimità con Dio, a lui perfettamente fedele e perciò costituito capo di un popolo di cui è il Salvatore”.

Najbliższy kontekst pojawienia się głosu w scenie nad Jordanem oraz wprowadzenie narracyjne do słów Boga nie zawierają żadnego wyraźnego odniesienia do adresata. Twierdzenie, że jest nim Jan³³² albo wszyscy obecni nad Jordanem³³³, nie odpowiada rozwojowi narracji³³⁴. W relacji Piotra o przemienieniu, a więc w scenie bardzo bliskiej objawieniu nad Jordanem, wypowiedź o Jezusie jest przedstawiona jako głos Boga dochodzący do Niego, chociaż pojawiają się formy trzeciej osoby liczby pojedynczej: φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοῦτοδε [...] ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα (2 Pt 1,17)³³⁵. Pomimo trzeciej osoby liczby pojedynczej również wypowiedź o Jezusie nad Jordanem może być skierowana do Niego.

Gdy adresat nie jest określony przez narratora, wówczas nie trzeba go wskazywać³³⁶. Wypowiedź może być bowiem rodzajem autorefleksji, owocem namy-

³³² Na Jana jako pierwszego adresata wskazują niektórzy egzegeci: B. Weiss, *Das Matthäus-Evangelium...*, s. 73; A. Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew...*, s. 34; J. Kosnetter, *Die Taufe Jesu...*, s. 210; L. Hartman, „Auf den Namen des Herrn” *Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, Stuttgart 1992, s. 28.

³³³ Tak uważają liczni interpretatorzy perykopy: M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 148; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 26; B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Matthieu...*, s. 60; L. Hartman, *Taufe, Geist und Sohnschaft. Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Mk 1,9-11 par.*, [w:] *Jesus in der Verkündigung der Kirche. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt AI*, Hrsg. A. Fuchs, Linz 1976, s. 107; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 71. Zdecydowanie przeciw uznaniu ludzi przychodzących do Jana za adresatów teofanii występuje H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, London 1909, s. 46: „Yet the baptism, it is plain, was not a public inauguration, nor did the vision and the voice which followed it serve the purpose of bearing witness to the nation that the Messiah had come. The crowds who were baptized on the same occasion saw and heard nothing, even if they were present at His baptism; there was no manifestation which addressed itself to the outward eye or ear”.

³³⁴ Por. G. Yamasaki, *John the Baptist...*, s. 98: „An examination of the characters involved in this pericope, however, reveals that, by this point, Jesus is the only character present (przyp. 49. From v. 13 on, the narrator makes mention of no one besides John and Jesus, thus giving the impression that they are alone. Further, from v. 16 on, not even John is mentioned, thus giving the impression that Jesus is now alone in this scene). To determine the intended audience of this pronouncement by God, it is important to notice that the narrator includes no uptake at the story level. This indicate that God's declaration 'This is my son' is addressed directly to the narratee”. Podobnie o czytelniku jako adresacie deklaracji głosu z niebios: C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 13: „elle ne s'adresse plus à Jésus mais concerne désormais le lecteur ou l'auditeur chrétien”. J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus...*, s. 26: „[...] bei Mt. ist es eine Ankündigung für alle, zunächst die Leser des Buches”. J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2..., s. 60–61: „[...] elle a pour destinataires les gens rassemblés autour du Baptiste, ou encore, à travers eux, et d'une façon plus générale, tous les hommes, et donc aussi les lecteurs de l'évangile”. Oczywiście zawsze czytelnik pozostaje adresatem tego rodzaju wypowiedzi, ale na poziomie komunikacji między tekstem a jego odbiorcą. Natomiast należy rozstrzygnąć kwestię tożsamości odbiorcy wypowiedzi w dynamice narracji. Brak wyraźnego wskazania adresata może na przykład oznaczać, że mamy do czynienia z rodzajem rozmyślenia podmiotu wypowiedzi.

³³⁵ Na ten tekst zwraca uwagę F. Gils, *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain–Leuven 1957, s. 53.

³³⁶ Pace J. Coppens, *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamen-*

ślenia się Boga, objawieniem Jego myśli i uczuć. Tego rodzaju wypowiedzi Boga pojawiają się w innych miejscach Ewangelii Mateusza: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου (2,15); ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου (21,37). Również te wypowiedzi pochodzą od Boga³³⁷ oraz wskazują na tożsamość Jezusa jako Jego Syna. Do gatunku autorefleksji, która nie ma wyraźnie wskazanego adresata, można zaliczyć opinię obecnych w synagodze Nazaretu, wyrażoną w formie pytania retorycznego: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; (13,55), oraz reakcją rolników z przypowieści o winnicy na pojawienie się jedyne go syna gospodarza winnicy: οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος (21,38).

Upodobanie Boga. Treścią drugiej część deklaracji jest wyznanie o upodobaniu Jezusa przez Boga. Terminy urobione na rdzeniu εὐδοκ– występują tylko w formie mowy niezależnej między Bogiem a Jezusem: w scenie chrztu (3,17), w modlitwie uwielbienia Ojca przez Jezusa (11,26), w cytacie z Izajasza (12,18) oraz w scenie przemienienia (17,5). Łącznie z cytatem Izajasza te cztery wypowiedzi dotyczą szczególnie ścisłej i bliskiej relacji między stronami wypowiedzi, co odpowiada użyciu tych terminów w Starym Testamencie, które pomagają dostrzec pełniej sens objawienia szczególnej relacji Boga do Jezusa³³⁸.

Kiedy czasownik εὐδοκεῖν pojawia się w tłumaczeniu greckim Starego Testamentu, wyraża zawsze wewnętrzny stosunek podmiotu do adresata osobowego lub nieosobowego, którego charakter może być bliżej określony na podstawie związku frazeologicznego czasownika z jego dopełnieniem. Jeśli w Biblii greckiej występuje po nim wyrażenie przyimkowe ἐν τίνι odnoszące się do osoby, to czasownik ten wskazuje na życzliwość, wyraża serdeczne przywiązanie podmiotu do tej osoby. Więż ta nie wynika z jakiegoś arbitralnego upodobania, a powstanie lub utrata życzliwości nie jest czymś przypadkowym, skrajnie subiektywnym, zmiennym. Z jednej strony przyczyny jej powstania lub utraty są obiektywne, jak na przykład postawa i czyny tych, którzy są lub mogą być nią obdarzeni, z drugiej strony jej trwanie lub brak determinuje los tych osób³³⁹. Życzliwość tego rodzaju jest słusz-

taires. Leur accomplissement en Jésus, Leuven²1989, s. 186: „En Matthieu, l’annonce est faite à un public qui n’est pas précisé”.

³³⁷ W przemienieniu oznacza Go wyrażenie φωιή ἐκ τῆς νεφέλης, a w przypowieści o winnicy – postać jej właściciela nazwanego οἰκοδεσπότης. W takim samym znaczeniu występuje w innych przypowieściach: 13,27; 20,1.11.

³³⁸ Na temat ich użycia w ST zob. L. Sánchez Navarro, *La complacencia del Padre*, EstB 59 (2001) s. 14–18.

³³⁹ To wewnętrzne ustosunkowanie się do osoby lub grupy osób jest bezpośrednim skutkiem lub przyczyną wskazanego w najbliższym kontekście jakiegoś konkretnego stanu, postawy lub czynności: Boża życzliwość jest przyczyną ratunku – 2 Sm 22,20: καὶ ἐξείλατό με ὅτι εὐδόκησεν ἐν ἐμοί; przyczyną życzliwości jest sojusz polityczny, a ona z kolei prowadzi do dalszego umocnienia powstałej więzi – 1 Mch 8,1: καὶ αὐτοὶ εὐδοκοῦσιν ἐν πᾶσιν τοῖς προστιθεμένοις αὐτοῖς [...] καὶ ὅσοι ἂν προσέλθωσιν αὐτοῖς ἰστώσιν αὐτοῖς φιλίαν; przyczyną dobrego usposobienia są pokojowe słowa,

nie utożsamiana z obdarzeniem szczególnymi względami, czyli z wyróżnieniem w szerszym kręgu osób, które nie są adresatami tej życzliwości. Wyróżnienie bywa identyfikowane z wyodrębnieniem z większej grupy, czyli z pewnego rodzaju wyborem. W tym miejscu jest jednak przekraczana pewna granica znaczeń, która często jest niezauważana w potocznym użyciu³⁴⁰, chociaż jej wskazanie jest konieczne w uwagach do nowożytnych tłumaczeń wypowiedzi zaadresowanej do Jezusa.

W wypowiedzi Boga skierowanej do Jezusa nie ma żadnego odniesienia do wybrania Go na jakiś urząd czy powołania do jakiejś misji³⁴¹. Tę interpretację wzmacnia brak wzmianki o obecności innych osób, spośród których miałby On być wybrany. Wewnętrzny stan, jakim jest upodobanie, nie zawsze wyraża się w zewnętrznym akcie, jakim musi być zaraz wybranie upodobanego do zadania³⁴². Innymi słowy, treść wewnętrznej relacji, wyrażona w zdaniu: ἐν σοὶ εὐδόκησα, nie powinna być sprowadzana do pojedynczego, zewnętrznego aktu, jakim jest wybór Jezusa na Mesjasza czy powołanie do wypełniania powierzonej Mu przez Boga misji³⁴³. To zastrzeżenie potwierdzają wzmianki czasownika w LXX³⁴⁴. Źródłem treści tej relacji jest więc głębsza i trwalsza niż pojedynczy akt.

a jego skutkiem sojusz militarny – 1 Mch 10,47: καὶ εὐδόκησαν ἐν Ἀλεξάνδρῳ ὅτι αὐτὸς ἐγένετο αὐτοῖς ἀρχηγὸς λόγων εἰρηλικῶν καὶ συνεμάχου ἀυτῶ; życzliwość Boga do ludzi jest przyczyną ich ocalenia – Ps 44,4: ἔσωσεν αὐτούς [...] ὅτι εὐδόκησας ἐν αὐτοῖς, natomiast jej przyczyną jest ich bojaźń wobec Niego i pokładanie w Nim nadziei – Ps 146,11: εὐδοκεῖ κύριος ἐν τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν καὶ ἐν τοῖς ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ; życzliwość Boga do ludu jest przyczyną oddawania Mu chwały – Ps 149,3-4: αἰνεσάτωσαν τὸ ὄνομα αὐτοῦ [...] ὅτι εὐδοκεῖ κύριος ἐν λαῶ αὐτοῦ; fałszywe jest zdanie, że za złe postępowanie ludzie mogą być przedmiotem Jego życzliwości – Ml 2,17: πᾶς ποιῶν πονηρὸν καλὸν ἐνώπιον κυρίου καὶ ἐν αὐτοῖς αὐτὸς εὐδόκησεν; Jego pamięć o nieprawościach ludzi jest przyczyną braku Jego życzliwości wobec nich, a to z kolei przyczyną ich wyniszczenia – Jr 14,10.12: καὶ ὁ θεὸς οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς νῦν μνησθήσεται τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν [...] οὐκ εὐδοκήσω ἐν αὐτοῖς ὅτι ἐν μαχαίρᾳ καὶ ἐν λιμῶ καὶ ἐν θανάτῳ ἐγὼ συντελέσω αὐτούς (sam zewnętrzny kult też nie jest przedmiotem Jego życzliwości – Ps 51,18; Syr 34,19); skutkiem jej braku jest wymarcie Izraelitów na pustyni – 1 Kor 10,5: οὐκ ἐν τοῖς πλείουσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός, κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ; odstępstwo od wiary jest przyczyną pozbawienia Bożej życzliwości – Hbr 10,8: δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται, καὶ ἂν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῶ.

³⁴⁰ Problem ten dobrze ilustruje dwuznaczność przymiotnika „wybrany”: z jednej strony to imiesłów przymiotnikowy bierny czasownika wybrać, a z drugiej strony to „osoba bliska sercu; ukochany, ukochana” lub wskazuje na „osoby zaszczytnie wyróżnione, dopuszczone do grona uprzywilejowanych”. Por. *Słownik języka polskiego*, t. III: R–Ż, red. M. Szymczak, Warszawa 1981, s. 783.

³⁴¹ Takie tłumaczenie podaje m.in. TOB: „Et des cieux vint une voix: «Tu es mon Fils bien-aimé, il m’a plu de te choisir»”.

³⁴² Znaczenie wyboru jest przypisywane nie tylko zdaniu ἐν σοὶ εὐδόκησα, ale także określeniu ἀγαπητός. Por. B. H. Branscomb, *The Gospel of Mark...*, s. 19.

³⁴³ Pace G. Schrenk, εὐδοκέω, [w:] TDNT II, s. 740: „What is meant is God’s decree of election, namely, the election of the Son, which includes His mission and His appointment to the kingly office of Messiah”.

³⁴⁴ Pace G. Schrenk, εὐδοκέω, [w:] TDNT II, s. 738: „«To decide for» in the sense of «to select». 1 Macc. 10:47 ⚭ R in the choice between Alexander and Demetrius: εὐδόκησαν ἐν Ἀλεξάνδρῳ ψ 151:5 of the brethren not appointed to royal dignity: καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς κύριος. Thus the thought of

Trwała i głęboką więź objawia głos z niebios w pierwszym zdaniu deklaracji. Bóg znalazł w Jezusie upodobanie, ponieważ Jezus jest Jego umiłowanym Synem³⁴⁵. Oznacza to, że godność synowska Jezusa nie jest uzasadniona Bożym upodobaniem, ale dzieje się dokładnie na odwrót, a mianowicie Boże upodobanie wynika z tożsamości Jezusa jako Syna Boga, który jest przez Niego umiłowany³⁴⁶. Na to wynikanie wskazuje dodatkowo kolejność dwóch zdań połączonych w jednej deklaracji: najpierw słowa o tożsamości Jezusa jako Syna umiłowanego, a następnie wyznanie Bożego upodobania w Nim.

1.6.9. Podsumowanie

Objawienie tożsamości Jezusa jako Syna Bożego pochodzi od Ojca. Ewangelista nie mówi wprost o synowskiej relacji Jezusa do Boga³⁴⁷, tak jak to czyni Marek na samym początku Ewangelii (Mk 1,1). Mateusz natomiast przedstawia Go jako syna Dawida i syna Abrahama (1,1). W ten sposób wprowadza do genealogii, która rozpoczyna się od patriarchy, odróżniając się od rodowodu u Łukasza, który prowadzi do Adama, syna Boga. Stosując Markowy tytuł υἱὸς θεοῦ dopiero w deklaracji głosu z niebios, Ewangelista podkreśla, że objawienie relacji między Ojcem a Synem może pochodzić wyłącznie i bezpośrednio od stron/podmiotów tej

election is often linked with εὐδοκεῖν. What is elected is often added in the inf., 1 Macc. 14:41". Podobnie A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc...*, s. 484. Przytoczone teksty są raczej dowodem na coś dokładnie przeciwnego. W pierwszym przykładzie reakcją na pokojowe słowa Aleksandra jest zyczliwość, a potem działanie ich słuchaczy. W drugim przykładzie pierwsza część paralelizmu antytetycznego w chiasmie – οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι / καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς κύριος – konotuje w jego drugiej części obecność czasownika bardziej w znaczeniu „upodobać sobie” niż „wybrać”: „bracia moi piękni i potężni / a nie upodobał sobie w nich Pan” (podobnie w innych wzmiankach cech wzbudzających uznanie, w których jednak Bóg nie ma upodobania – Ps 67,16-17; 2 Mch 14,33.35; analogiczne odwoływanie się do argumentu z piękna w Syr 25,16-18). W trzecim przykładzie trzeba mówić (odnośnie do czynności wyrażonych przez czasowniki w formie infinitiwu) o przyzwoleniu na działanie niż o wyborze, ponieważ reakcja Szymona jest wyrażona w tym samym czasowniku głównym: „Szymon zaś zgodził się pełnił czynności arcykapłana” (1 Mch 14,47: Συμῶν εὐδόκησεν ἀρχιερατεύειν).

³⁴⁵ Odwrotna kolejność: przyczyna – skutek w F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien...*, s. 28.

³⁴⁶ Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, Stuttgart 1992, s. 58: „Es wird damit nicht die Sohnschaft Jesu begründet, sondern der Zuspruch ergibt sich aus ihr. Weil Jesus der geliebte Sohn ist, hat Gott an ihm Wohlgefallen”. L. Schenke, *Gibt es im Mk eine Präexistenzchristologie...*, s. 55: „Nicht im Moment der erzählten Szene erweist Gott Jesus sein Wohlgefallen und macht ihn damit zum »Sohn Gottes«, sondern weil Jesus »Sohn Gottes« ist, bekundet Gott sein Wohlgefallen”.

³⁴⁷ Narrator i anioł Pana mówią o Boskiej tożsamości Jezusa tylko pośrednio: ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς (1,16 – forma pasywna wskazuje Boże działanie, czyli na narodziny Jezusa z Boga, a nie wyłącznie na narodziny z Maryi, co mogłoby być oddane przez czasownik τίκτειν, jak w 1,23.25, lub formę aktywną γεννᾶν, jak w Łk 1,13.57); εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου (1,18); τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννήθη ἐκ πνεύματος ἁγίου (1,20). Por. R. Pesch, *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog...*, s. 416–418.

relacji. Dalszy ciąg Ewangelii potwierdza tę wyłączość. Wyraża ją zarówno modlitwa Jezusa skierowana do Ojca: οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (11,27), jak i Jego słowa skierowane do Piotra: σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (16,17). Z tego samego powodu w Ewangelii Mateusza tylko Jezus mówi o Bogu jako Ojcu uczniów (5,16.45.48; 6,1.4, etc.).

Ostatni Ekskurs wykazał, że sformułowanie w trzeciej osobie liczby pojedynczej tylko w niewielkim stopniu odpowiada początkowi pierwszej pieśni sługi Jahwe (Iz 42,1). Jeśli Mateusz chce przywołać ten fragment, aby przedstawić Jezusa i Jego działalność jako sługę Jahwe, to cytuje dość wiernie oraz *in extenso* fragment Izajasza (Iz 42,1-4) w opisie pełnego rozwoju publicznej działalności Jezusa (Mt 12,18). Ponadto cytat ten wprowadza skrypturystyczna formuła wypełnienia, której nie ma w słowach sceny chrzcielnej.

Deklaracja głosu z niebios nie jest cytatem z Pisma przynajmniej z dwóch powodów:

1. Ewangelista nie używa tradycyjnej formuły skrypturystycznej (ὡς πληρωθῆ τὸ ῥηθὲν), ponieważ, przedstawiając głos z nieba jako bezpośrednią wypowiedź Boga, nadaje jej treści największy stopień autorytetu, a samemu wydarzeniu wyjątkowy charakter.

2. Pojawienie się głosu z nieba odpowiada logice opowiadania, tak jak cytaty wypełnienia zgadzają się z najbliższym kontekstem. Zgodność ta polega na tym, że cytaty, które są wprowadzone przez formuły skrypturystyczne, interpretują wcześniej przedstawione wydarzenia i sytuacje jako pełne urzeczywistnienie przytoczonych po formule słów Pisma. Podobnie chrzest Jezusa na poziomie narracji ściśle wiąże się z następującą po nim teofanią. W miejsce formuły wprowadzającej do cytatu wypełnienia występuje odpowiedź Jezusa, wskazująca na stosowność wypełnienia wszelkiej sprawiedliwości: ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πάσας δικαιοσύνην (3,15)³⁴⁸.

Związek między chrztem Jezusa a podwójnym wyznaniem Boga. Teofania nie prowadzi do jakiejś zmiany w świadomości Jezusa o swojej misji³⁴⁹. Jezus posiada tę samą świadomość przed przyjęciem chrztu od Jana³⁵⁰. Na pełną wiedzę o misji, którą ma spełnić, wskazuje Jego odpowiedź dana Chrzcielowi o znaczeniu przyjęcia chrztu. Wyraża się ona w słowach o stosowności wypełniania całej spr-

³⁴⁸ Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 206.

³⁴⁹ Pace J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2..., s. 64 : „À la conscience, que Jésus semble, à ce moment, prendre de sa vocation messianique, répond la prise de conscience des communautés post-pasciales découvrant que le baptême chrétien les engage devant le Père et dans l'Esprit, à la suite du Christ”.

³⁵⁰ Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 148, 149.

wiedliwości. Słowa te mają sens na ustach osoby, która dobrze wie, na czym polega wypełnianie całej sprawiedliwości. Taka wiedza może pochodzić tylko z najbliższej relacji Jezusa do Boga – z tego, że jest On Jego Synem.

Potrójne kuszenie, wymierzone w relację Syna do Boga i w absolutne pierwszeństwo woli Boga, potwierdza w dramatycznej formie ściśle powiązanie tożsamości Jezusa z Jego poddaniem się Bogu. Podwójny i nierozzerwalny wymiar – relacja Ojciec–Syn oraz posłuszeństwo Syna Bogu – jest objawiony już w chrzcie Jezusa, a dokładniej, w odpowiedzi danej Janowi, która interpretuje znaczenie wydarzenia w sposób typowy dla Mateusza: doskonałe wypełnienie wszystkiego tego, co zostało zapowiedziane w Piśmie.

Prawdę o podwójnym związku *explicite* tożsamości ogłasza sam Bóg, kiedy, mówiąc o Jezusie, nie tylko ogranicza się do powiedzenia, że jest On Jego Synem, ale także wyznaje, że w Nim Ojciec sobie upodobał. Co może być bezpośrednim uzasadnieniem dla upodobania? Jest nim gotowość Jezusa do wypełnienia całej woli Boga, zapowiedzianej w Piśmie, czyli wszelkiej sprawiedliwości, której konieczność głosi On wobec sprzeciwu Jana³⁵¹.

³⁵¹ Ewangelia Łukasza nie podaje tego rodzaju deklaracji o konieczności chrztu nie tylko z tego powodu, że nie ma w niej dialogu między Janem a Jezusem po aresztowaniu Chrzcziciela, ale przede wszystkim dlatego, że świadomość swojej relacji z Ojcem wyraża już dwunastoletni Jezus (Łk 2,49). W Ewangelii Marka bliskość Jezusa do Boga ukazuje przedstawienie Go jako adresata Bożej obietnicy o wysłaniu przed nim zwiastuna Bożego (Mk 1,2).

Rozdział 2.

CHRZEST JEZUSA W EWANGELII MARKA (1,9-11)

W dawnych komentarzach do perykopy Marka o chrzcie Jezusa odsyłano do szerzej komentowanych tekstów paralelnych innych Ewangelistów. Choć w ubiegłym wieku koncentrowano się na aspektach diachronicznych tekstu, nie badano dostatecznie relacji perykopy z teologią Ewangelii Marka w jej definitywnej postaci. W szczegółowej analizie tekstu należy więc zwrócić szczególną uwagę na jego powiązania z szerszą narracją i na jego miejsce w strukturze Ewangelii.

2.1. GRANICE PERYKOPY

Marek opowiada o chrzcie Jezusa w pierwszych perykopach Ewangelii. W starożytności różnie wyznaczano granice tego opowiadania. We współczesnych wydaniach Biblii także brak pełnej jednomyślności. Wahania te świadczą o ścisłych związkach narracji z najbliższym kontekstem. Pomimo tych rozbieżności można wyodrębnić perykopę z kontekstu na podstawie informacji o zmianie czasu, miejsca, osób i czynności.

2.1.1. Tradycyjne wyróżnienie

Granice perykopy wyznaczano różnie już w najstarszych kodeksach. W Kodeksie Synajskim (א) przerwy w *scriptio continua* wskazują na połączenie chrztu Jezusa i Jego kuszenia w jedną perykopę (1,9-13)¹. W Kodeksie Watykańskim (B) pierwszy odstęp między ΑΓΙΩ a ΕΓΕΝΕΤΩ jest wyraźny, drugi natomiast został (później) wyróżniony dodaną kropką między zapisanymi łącznie ΕΥΔΟΚΗCΑ a ΚΑΙ. Taki podział na dwa fragmenty (1,9-11.12-13) zaznaczają wyróżnione na marginesie κεφάλαια: oznaczony literą Β obejmuje narrację o chrzcie, a literą Γ przedstawia scenę kuszenia². Interesująca jest dyspozycja tekstu w kodeksie Bezy Cantabrigiensis (D). Linie nie mają jednakowej długości, lecz odpowiadają mniej więcej jednostkom znaczeniowym³. Wyraźny podział na fragmenty zaznacza

¹ Por. *Biblorum Codex Sinaiticus Petropolitanus*, vol. IV: *Novum Testamentum cum Barnaba et Pastore*, red. C. von Tischendorf, St. Petersburg 1862, ad loc.

² Por. *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum*, In Civitate Vaticana 1968, s. 43, 44.

³ Taki podział ułatwiał lekturę liturgiczną – por. K. Aland, B. Aland, *Il testo del Nuovo Testamento*, Torino 1987, s. 121.

pierwsza litera wysunięta od kolumny tekstu w lewo, na szerokość jednej litery. Na pierwszej karcie kodeksu z Ewangelią Marka takie oznaczenia mają: APXH (1,1), KAIEΓENETO (1,4), KAIEΞEΠOPEYETO (1,5), HNAEIOIΩANNHC (1,6), KAIEΓENETO (1,9), KAIEYΘEΩC (1,12). Zapowiedź przyjścia „mocniejszego” od Jana i chrztu Duchem Świętym tworzy całość z relacją o ubiorze i pokarmie Chrzciciela (Mk 1,6-8). Kodeks Bezy różni się od Kodeksu Synajskiego, oddzielając wyraźnie narrację chrztu od kuszenia⁴. W Kodeksie Aleksandryjskim (A) przerwy w *scriptio continua* wskazują na wyróżnienie perykopy z poprzedzającego kontekstu oraz na jej wyraźne oddzielenie od opowiadania o kuszeniu, ponieważ ostatnia linia jest o połowę krótsza, a następna zaczyna się od KAIEYΘEΩC⁵. Syryjski *Sinaiticus* (IV w.) nie ma karty z pierwszymi perykopami (Mk 1,1-11), ale umieszczenie relacji o wyprowadzeniu Jezusa na pustynię na początku pierwszej zachowanej karty wskazuje, że ta perykopa była odróżniana od poprzedniej narracji⁶. W Kodeksie *Ephraemi Syri Rescriptus* (C) brak początkowych siedemnastu wersetów Ewangelii Marka⁷.

Rozbieżności nie zniknęły w ostatnich wydaniach Biblii, które w tekście wprowadzają różne podziały na paragrafy. W Biblii Poznańskiej sceny chrztu i kuszenia występują w jednym fragmencie zatytułowanym: „Jezus Mesjaszem religijnym” (Mk 1,9-13)⁸. Ten sam podział można znaleźć w przekładzie Biblii na język niemiecki współczesny, nadając jednak pełniejszy i dokładniejszy tytuł fragmentowi: „Jesus wird getauft und auf die Probe gestellt”⁹.

Od dawnych i nowych podziałów różnią się perykopy liturgiczne. W roku B rzymskokatolickiej liturgii trzyletniego cyklu czytań niedzielnych i świątecznych fragment Ewangelii na Święto Chrztu Pańskiego otwiera zapowiedź Jana, która

⁴ Por. *Bezae Codex Cantabrigiensis. Being an Exact Copy, in Ordinary Type, of the Celebrated Uncial Graeco-Latin Manuscript of the Four Gospels and Acts of the Apostles Written Early in the Sixth Century, and Presented to the University of Cambridge by Theodore Beza, A.D. 1581. Edited with Critical Introduction, Annotations, and Facsimiles*, red. F.H. Scrivener, Cambridge–Deighton–London 1864, s. 263.

⁵ Por. *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909, ad loc.

⁶ Por. *The Four Gospels in Syriac Transcribed from the Sinaitic Palimpsest*, red. R. L. Bensly, J. R. Harris, F. C. Burkitt, A. Smith Lewis, Cambridge 1894, ad loc.

⁷ Por. *Codex Ephraemi Syri Rescriptus sive Fragmenta Utriusque Testamenti e Codice Graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum saeculi eruit atque eididit Constantinus Tischendorf*, Lipsiae 1845, ad loc.

⁸ Pojawia się pośrednie uzasadnienie dla takiego połączenia w obszernym przypisie do w. 12–13: „Wiersze te wyjaśniają bliżej posłannictwo i zadania Jezusa zaznaczone ogólnie w 1,10 przez zstąpienie nań Ducha. [...] Krótko mówiąc, w scenie po chrzcie oraz w zmianie (sic!) o kuszeniu Ewangelista wyjaśnia, że powołaniem Jezusa jest zwycięska walka z szatanem” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, III: *Nowy Testament*, Poznań 1975, s. 92).

⁹ *Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments ohne die Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen)*, Stuttgart 1982.

bezpośrednio poprzedza narrację chrztu (Mk 1,7-11). Tak wyróżniona perykopa jest przedmiotem komentarzy o charakterze homiletycznym¹⁰.

2.1.2. Ramy narracyjne opowiadania

Informacje chronologiczne, topograficzne oraz odniesienia do protagonistów oraz czynności dokonywanych i przyjmowanych przez nich, wszystkie te elementy narracyjne pozwalają wyodrębnić opowiadanie jako jednostkę literacką z najbliższego kontekstu, a jednocześnie wskazują na ściśle związki opowiadania z sąsiednimi narracjami¹¹. Pierwsze perykopy ukazujące Jezusa są bogate w zmiany miejsca i osób. Przestrzeń obejmuje szerokie terytorium: Galileę, region Jordanu, pustynię¹².

Wyróżnienie chronologiczne. Mniej liczne są oznaczenia chronologiczne. Wyrażenie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις umieszcza przybycie nowego protagonisty w okresie działalności Jana Chrzciciela (1,4-8)¹³. Wyrażenie to wprowadza jeszcze inne wydarzenia: drugie rozmnożenie chlebów ma miejsce w okresie działalności Jezusa poza Galileą, a dokładniej, kiedy tłum przebywał z Jezusem (8,1), okres wielkiego ucisku (13,17), czas przyjścia Syna Człowieczego określony jest w relacji do okresu ucisku (13,24); oznaczone w ten sposób wydarzenia są zaakcentowane na tle innych faktów mających miejsce w danym czasie. Moment wtrącenia Jana Chrzciciela do więzienia (1,14: μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην) oznacza wyraźnie rozpoczęcie głoszenia Dobrej Nowiny przez Jezusa¹⁴.

¹⁰ Por. K. Stock, *La liturgia della Parola. Spiegazione dei Vangeli domenicali e festivi. Anno B (Marco)*, Roma 2002, s. 69–72.

¹¹ Wybór pewnych paralelizmów między 1,4-8 a 1,9-15 nie może być jedynym kryterium wyodrębnienia drugiego fragmentu jako jedności literackiej. Pace U. Mell, *Jesu Taufe durch Johannes (Markus 1,9-15): zur narrativen Christologie vom neuen Adam*, BZ.NF 40 (1996) s. 164, 165.

¹² Por. K. Stock, *Vangelo secondo Marco. Introduzione e commento*, Padova 2002, s. 26.

¹³ Por. H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London²1908, s. 7.

¹⁴ Włączenie 1,14-15 do wcześniejszej sekcji wynika z uprzywilejowania kryteriów semantycznych i teologicznych: liczy się powtórzenie terminów (εὐαγγέλιον, który formuje inkluzję między 1,1 a 1,15, κηρύσσειν), ukazanie znaczenia osoby i misji Jezusa paralelnie do wystąpienia i działalności Jana. Por. O.I. Oko, "Who then is this?" *A Narrative Study of the Role of the Question of the Identity of Jesus in the Plot of Mark's Gospel*, Berlin–Wien 2004, s. 60, przyp. 1. Za ograniczeniem prologu do 1,13 przemawiają zarówno elementy formalne: wyraźna cezura czasowa (μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην) i zmiana miejsca (ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν), jak i pewne charakterystyki treściowe: niepubliczny charakter wydarzeń, w których uczestniczy tylko Jezus (tak jest w 1,2.9-13), a nie inni protagoniści, którzy stają się później (tj. od 1,14) adresatami większości z opowiedzianych wydarzeń; wzmiankowanie Ducha Świętego w trzech segmentach: 1,4-8.9-11.12-13, a brak Jego wzmianki w 1,14-15. Por. F. J. Matera, *The Prolog as the Interpretative Key to Mark's Gospel*, JSNT 34 (1988) s. 4–6; C. Pagliara, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco. Aspetti semantici e funzionali*, Roma 2003, s. 59–61.

Następne informacje chronologiczne wyraża przysłówek εὐθύς, który sytuuje natychmiast po chrzcie wizję Jezusa i pojawienie się głosu (1,10-11), a zaraz po tych wydarzeniach wyprowadzenie Go na pustynię, gdzie przez czterdzieści dni był kuszony przez szatana (1,12-13). Te oznaczenia chronologiczne wskazują na bliski związek dwóch scen: chrztu i kuszenia, jednak informacja o czasie pobytu na pustyni oraz zmiana miejsca akcji pozwalają traktować te wydarzenia jako odrębne¹⁵. Znaczenie przysłówka εὐθύς w tych wzmiankach zmienia się też nieznacznie: w pierwszej wskazuje na bezpośredniość widzenia towarzyszącego wychodzeniu Jezusa z wody (1,10), które wynika z przyjęcia przez Jezusa chrztu, czyli jest związane w sposób oczywisty z wydarzeniem bezpośrednio poprzedzającym; w drugiej wzmiance przysłówek wskazuje na natychmiastowość zupełnie nowego wydarzenia, którym jest wyprowadzenie (ἐκβάλλει dosłownie oznacza wyrzucenie) Jezusa na pustynię¹⁶.

Wyróżnienie topograficzne. W całej perykopie występuje pięć wyrażen przyimkowych w funkcji okoliczników miejsca. Dwa pierwsze stanowią właściwą determinację topograficzną sceny: ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας (1,9) wskazuje na miejsce pochodzenia nowego adresata chrztu Janowego; εἰς τὸν Ἰορδάνην (1,9) określa miejsce chrztu tej osoby. Trzy kolejne okoliczniki nie zmieniają niczego w lokalizacji sceny. Wyrażenie przyimkowe ἐκ τοῦ ὕδατος (1,10) specyfikuje, że to, co się dzieje i jest odróżnione od samego chrztu w Jordanie, nadal pozostaje ściśle związane ze chrztem w rzece. Określenie εἰς αὐτόν (1,10) odnosi się do Jezusa, który jest celem zstępowania Ducha. Wyrażenie przyimkowe ἐκ τῶν οὐρανῶν (1,11) oznacza, że głos nie pojawia się w niebie, lecz, że stamtąd pochodzi, a to, co on przynosi, osiąga adresata w miejscu określonym przez poprzednie współrzędne topograficzne: ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας, εἰς τὸν Ἰορδάνην, ἐκ τοῦ ὕδατος, εἰς αὐτόν¹⁷. Współrzędne te zacieśniają coraz bardziej przestrzeń sceny: od najszerszego zakresu, od najbardziej zewnętrznego kręgu do centrum akcji, do adresata wszystkich działań. Czy to oznacza, że głos pojawia się we wnętrzu Jezusa (tak jak εἰς αὐτόν w Mk 7,15; 9,25)? Tę kwestię może rozstrzygnąć tylko szczegóło-

¹⁵ K. Stock łączy je w jedną perykopę (Mk 1,9-13), tytułując całość: „Jezus zostaje ochrzczony, objawiony i wyrzucony”. Por. tenże, *Vangelo secondo Marco...*, s. 26. Łączą je razem również: N. Casalini, *Introduzione a Marco, Jerusalem 2005*, s. 97; F. Lentzen-Deis, *Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 1990, s. 9. Podobny podział, ale z zastrzeżeniem w R. E. Longacre, *A Top-Down, Template-Driven Narrative Analysis, Illustrated by Application to Marks' Gospel*, [w:] *Discourse Analysis and the New Testament. Approaches and Results*, ed. S. E. Porter, J. T. Reed, Sheffield 1999, s. 148: „It seems simpler neither to compromise the ongoing unity of vv. 9-11 with vv. 12-13 nor to disregard their differences”.

¹⁶ Por. C. Pagliara, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco...*, s. 69.

¹⁷ Pojawienie się głosu ἐκ τῶν οὐρανῶν nie oznacza więc zmiany sceny – pace G. A. Klingbeil, “Up, Down, In, Out, Through and Back”. *Space and Movement in Old Testament Narrative, Ritual and Legal Texts and Their Application for the Study of Mark 1:1-3:12*, EstB 60 (2002) s. 291, 294.

wa analiza wyrażenia. Nagromadzenie informacji topograficznych sprawia, że pojawienie się głosu jest o wiele bardziej ziemskie niż pierwsza wypowiedź Boga (1,2), która nie jest zlokalizowana przez żadne współrzędne topograficzne, chociaż również ona jest skierowana do Jezusa¹⁸.

Scena oddziela się od wcześniejszego opisu chrztu Janowego przez wzmiankę o pochodzeniu nowego protagonisty. Kontrast między opisem: „Wychodziła do niego cała judzka kraina oraz wszyscy mieszkańcy Jerozolimy” (1,5) a informacją o tym, że „Jezus z Nazaretu Galilei przyszedł” uwidacznia się na kilku poziomach. Po pierwsze, zwraca uwagę podwójne przeciwstawienie Jezusa innym ochrzczonym: na płaszczyźnie topograficznej (z Nazaretu Galilei¹⁹ / cała kraina judzka i wszyscy mieszkańcy Jerozolimy) oraz w zakresie pola semantycznego czasowników ruchu (Jezus przyszedł / [ona = kraina] wychodziła). Po drugie, można założyć, że czytelnik Ewangelii Marka od samego początku orientuje się dobrze w tym, że Nazaret i Galilea nie należą do ziemi judzkiej ani nie znajdują się blisko Jerozolimy²⁰. Po trzecie, nawet bez odwoływania się do tych danych pozatekstualnych, Galilea i Nazaret w dalszym ciągu narracji są wyraźnie odróżnione od miejsca pochodzenia wszystkich innych ochrzczonych przez Jana.

Obecność osób. Wszystkie osoby są wprowadzone przez imiona własne lub rzeczowniki pospolite. Nie pojawiają się zaimki odsyłające do wcześniejszej narracji, a rzeczowniki występują tylko raz. Ten, który przyszedł z Nazaretu, pozostaje cały czas w centrum czynności jako: podmiot gramatyczny czasownika ἐβαπτίσθη; podmiot domyślny czynności oddanych przez dwa czasowniki w następnym zdaniu – ἀναβαίνων i εἶδεν; jako dopełnienie dalsze w wyrażeniu przyimkowym wskazującym na cel Ducha zstępującego – εἰς αὐτόν; implikowany adresat deklaracji φωτῆ ἐκ τῶν οὐρανῶν – σὺ εἶ [...] ἐν σοί [...]. Koncentracja tych wszystkich działań na Jezusie odróżnia perykopę od poprzedzającego ją opisu działalności Jana Chrzciciela.

Pomimo tej różnicy nie pojawiają się nowi protagoniści. Wszyscy oni, a mianowicie: Jezus, Jan, Duch (Święty) i Bóg, byli już wzmiankowani w pierwszych ośmiu wersetach Ewangelii. Chociaż relacja chrztu wiąże się w ten sposób z po-

¹⁸ Oznaczenie miejsca pochodzenia głosu ἐκ τῶν οὐρανῶν wymaga również osobnej analizy, głównie z powodu prób interpretacji sceny następującej po chrzcie jako wizji apokaliptycznej; adresat głosu pozostaje jednak na ziemi i głos tam go osiąga, natomiast głos pojawia się „w niebie” w Apokalipsie (καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν (Ap 12,10); μετὰ ταῦτα ἤκουσα ὡς φωνὴν μεγάλην ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ λεγόντων (Ap 19,1), gdzie jego pierwszymi adresatami nie są przebywający na ziemi (jak w Ap 10,4.8; 11,12; 14,2.13; 18,4), ale mieszkańcy nieba (Ap 12,12).

¹⁹ Ten kontrast topograficzny tworzą obydwa rozumienia wyrażenia przyimkowego: oznaczenie miejsce pochodzenia w ogóle – „Jezus (pochodzący) z Nazaretu Galilejskiego przyszedł”; oznaczenie początku jego drogi do Jana – „Jezus przyszedł z Nazaretu Galilejskiego”.

²⁰ Marek odróżnia Judeę od Galilei, natomiast dla Łukasza Judea może zawierać również Galileę.

przednimi scenami, to jednak charakter obecności wymienionych protagonistów jest zupełnie inny. Na tej podstawie można wyodrębnić relację z najbliższego kontekstu. Wprawdzie udzielając chrztu, Jan kontynuuje swoją działalność, to jednak po wyjściu Jezusa z wody nie jest przypisana mu żadna czynność i nie pełni on już żadnej innej funkcji; wskazuje na to niewiele późniejsza informacja o jego aresztowaniu (1,14)²¹. Duch jest widziany przez Jezusa, a wcześniej Jan tylko o Nim mówił. Głos z nieba wprowadza słowa Boga w konkretnym miejscu i czasie.

W relacji chrztu Jezusa nie ma żadnej wzmianki o innych adresatach wypełniających wcześniejszą scenę. Ich obraz jako tych, którzy wychodzili i byli chrzczeni w Jordanie, wyznając przy tym grzechy, oznacza, że ta ich obecność jest założona w mowie Jana: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς [...] αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς [...] (Mk 1,8). W scenie chrztu Jezusa nie odgrywają oni jednak żadnej roli²².

Najbardziej zwraca uwagę imienne wyróżnienie Jezusa, ponieważ dotychczas nie został określony indywidualnie nikt z adresatów chrztu Janowego. Na Jego odmienność wskazuje miejsce pochodzenia: ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας, które kontrastuje z pochodzeniem wszystkich innych z ziemi judzkiej i z Jerozolimy. Imię Ἰησοῦς przywołuje pierwszy wiersz Ewangelii, stanowiący rodzaj tytułu, który w sposób maksymalnie zwięzły i pełny określa treść całej księgi oraz objawia tym samym tożsamość protagonisty jej całości. Tym sposobem informacja topograficzna ulega relatywizacji: związek Jezusa z Nazaretem i Galileą podporządkowany jest Jego tożsamości Chrystusa i Syna Bożego.

Duch zstępujący jak gołębnica może być zidentyfikowany z zapowiadającym przez Jana (Mk 1,8: ἐν πνεύματι ἁγίῳ). W zdaniu, które bezpośrednio następuje po deklaracji nad ochrzczonego, rzeczownik ten występuje jeszcze raz z rodzajnikiem. Sekwencja tych określeń oznacza, że Duch, który zstąpił do Jezusa po Jego wyjściu z wody, pozostaje podmiotem działania dokonanego na Nim: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἕρημον (1,12).

Podmiotem deklaracji skierowanej do Jezusa jest Bóg. Zdanie καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν (1,11; por. także Mt 3,17; Łk 3,22) wskazuje jednoznacznie na przemawiającego Boga. W relacji o przemienieniu podmiotem deklaracji jest φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης (9,7; por. także Mt 17,5). W Nowym Testamencie podobne określenia występują we wprowadzeniach narracyjnych do mowy przypisywanej Bogu (Dz 11,9; 2 P 1,18; J 12,28; Ap 10,4,8; 11,12; 14,13; 18,4). Ten głos z nieba zatem odróżnia się od podmiotu określonego jako φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (1,3), którego osobową tożsamość odsłania początek opisu Jana: ἐγένετο Ἰωάννης (1,4).

²¹ Z tego samego powodu działalność Jana nie odgrywa żadnej roli w scenie kuszenia – pace G. Biguzzi, *I tempi e i luoghi in Mc 1,1-39*, PSV 36 (1997), s. 117: „In Mc 1,9-13 il capo è il Battista che nelle asprezze del deserto sta preparando la parte migliore d’Israele all’intervento escatologico di Dio”.

²² Przedstawiając pojawienie się Jezusa nad Jordanem, Marek nie zamierza łączyć go z innymi uczestnikami obrzędu ani wskazywać na Jego solidarność z grzesznikami. Pace K. Stock, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Roma 2003, s. 24.

Wyróżnienie działań. Perykopie nadawane są tytuły: „Chrzest Jezusa”, „Jezus ochrzczony przez Jana”, itp. Mogą one sugerować, że najważniejszą czynnością jest akt chrztu, który jest paralelny do chrztu ludzi pochodzących z ziemi judzkiej i Jerozolimy. Przez taką koncentrację na jednej czynności, a pomijanie innych czasowników opuszcza się inne analogie między sąsiadującymi scenami.

Chrzest udzielany przez Jana nie jest jedyną czynnością. Wszystkie czasowniki główne w trybie oznajmującym tworzą dynamikę pierwszego planu każdej ze scen. Akt chrztu wyróżnia osoby obecne w obydwu scenach. Jan jest tym, który go udziela; najpierw przyjmują go dwie grupy osób scharakteryzowane topograficznie, następnie – jedna osoba ukazana także przez miejsce swego pochodzenia. Obok chrztu także inne czynności ubogacają treść obydwu scen. Paralelizm najważniejszych działań odsłania się przed uważnym czytelnikiem²³:

W opisie działalności Jana (1,4-8):

ἐξεπορεύετο

ἐβαπτίζοντο

ἐξομολογούμενοι

ἦν

ἐνδεδυμένος [...] καὶ ἐσθίων²⁴,

ἐκήρυσσεν

W scenie chrztu Jezusa (1,9-11):

ἦλθεν

ἐβαπτίσθη

ἀναβαίνων

εἶδεν

σχιζομένους [...] καὶ [...] καταβαλῶν

ἐγένετο [φωνή].

²³ Współczesny czytelnik z większą trudnością dostrzeże paralelizm czynności wymienionych na drugim planie. Nie chodzi o ogólny paralelizm sytuacji: tak jak ubiór i pokarm Jana mógł być widziany przez ochrzczonych przez niego, tak po przyjęciu chrztu Jezus zobaczył teofanię. W Ewangelii Marka paralelizm jest mocniejszy, usytuowany głębiej, jak to ilustruje porównanie synoptyczne z pierwszą Ewangelią. Mateusz charakteryzuje bowiem ubiór i pożywienie Jana. Różnice powinny oddać przekłady: „Sam zaś Jan miał swoje odzienie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około swoich bioder, a jego pokarm [to] była szarańcza i polny miód” (Mt 3,4), natomiast Marek mówi raczej o jego czynnościach: „I był Jan ubierający się w sierść wielbłądzia i pas skórzany około bioder oraz jedzący szarańczę i polny miód”. W Ewangelii Marka paralelizm wyraża się na poziomie gramatycznym i semantycznym. W obydwu scenach trzecią czynność charakteryzują imiesłowcy: „był ubrany i jedzący” – „ujrzał niebo rozdzierające się / rozdzierane i Ducha zstępującego do Niego”; pierwsza forma czasownikowa to *participium medii-passivi*, odpowiednio *perfecti* i *praesentis*, a druga – *participium activi praesentis*. Opisy ubioru i pożywienia Jana oraz przedmiotu widzenia Jezusa mogą też być kojarzone w świetle Ewangelii z perspektywą całej Biblii. Taka lektura nie była trudna dla pierwszych (implikowanych) czytelników Ewangelii. Nie ma jednak podstaw w tekście do identyfikacji ubioru Jana w funkcji stroju Aarona w Dniu Przebłagania (Kpł 16,4). Pace M. Tilly, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers*, Stuttgart–Berlin–Köln 1994, s. 36. Ubiór i pożywienie Jana przywołują motywy wyjścia i pobytu na pustyni, które w Starym Testamencie są identyfikowane z działalnością Mojżesza i Eliasza. Jan żywił się szarańczę i miodem, których sposób pojawienia się i smak musi kojarzyć się z manną (Wj 16,31; Lb 11,9). Manna jest też wzmiankowana w relacji do Ducha (Neh 9,20; Ap 2,17).

²⁴ Razem z głównym czasownikiem powiązane są dwa imiesłowcy. Konstrukcje peryfrastyczne są stosowane w opisach sytuacji dla podkreślenia dłuższego trwania czynności.

Dzięki temu zestawieniu łatwiej dostrzec różnice między opisem działalności Jana a sceną chrztu Jezusa. Wszystkie główne czynności opisu działalności Jana oddają czasowniki trybu oznajmującego w czasie przeszłym niedokonanym (*indicativus imperfecti*), a główne czynności w scenie chrztu Jezusa są wyrażone przez czasowniki trybu oznajmującego aorystu (*indicativus aoristi*). Opis dotyczy więc sytuacji, która powtarza się lub przynajmniej trwa w czasie, zaś w scenie mamy wyraźne przejście od opisu do relacji pojedynczych wydarzeń, czynności umieszczonych punktowo w czasie. Tylko w pierwszym przypadku można mówić o dłuższej trwającej więzi między Janem a adresatami chrztu, na przykład typu nauczyciel – uczeń. W drugim przypadku nie można dostrzec żadnego odniesienia do tego rodzaju relacji między Janem a Jezusem. Wizja Jezusa i głos z nieba są wydarzeniami jednorazowymi, ograniczonymi przez ramy chronologiczne i topograficzne sceny, a nie na przykład początkiem nowego wewnętrznego stanu Jezusa. Ten jednorazowy charakter zdarzeń związanych ze chrztem Jezusa oddaje pojedyncze wydarzenie: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον (1,12). To jednorazowe wydarzenie, które uwydatnia czasownik w czasie teraźniejszym historycznym, otwiera opis czterdziestodniowego pobytu na pustyni (1,12-13).

2.1.3. Spójność narracji

Prawie wszystkie elementy są zdeterminowane w taki sposób, że opowiadanie mogłoby być czytane jako samodzielna narracja albo początek nowej działalności²⁵. Nie jest to jednak zupełna niezależność, ponieważ wiele jego elementów odsyła wprost lub pośrednio do tego, co je poprzedza, zaś inne elementy są kontynuowane *explicite* lub *implicite* w narracji, która po nim następuje. Wśród tych elementów trzeba przede wszystkim wskazać na określenie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, które domaga się tego, co wcześniej przedstawiono, czyli odsyła do czasu działalności Jana Chrzciciela. Mniej wyraźną, ale analogiczną funkcję pełni opis topograficzny. Okoliczniki εἰς τὸν Ἰορδάνην i εἰς τὴν ἔρημον, które obramowują scenę, wskazują na znane miejsca działalności Jana: ἐν τῇ ἐρήμῳ (1,4) i ἐν τῷ Ἰορδάνῃ (1,5). Okolicznik ἐκ τῶν οὐρανῶν przywołuje pierwszą Bożą wypowiedź skierowaną do Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, a umieszczoną „przed” czasem i „ponad” przestrzenią ewangelicznej narracji (Mk 1,1-3)²⁶. Rola osób wzmiankowanych we

²⁵ W dawniejszych wydaniach krytycznych Nowego Testamentu (m.in. Westcott-Hort i Nestle) dłuższa przerwa między 1,8 a 1,9 oddzielała wprowadzenie do Ewangelii z opisem działalności Jana Chrzciciela od wystąpienia Jezusa. Por. U. Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, London 1963, s. 77.

²⁶ Przynależność Mk 1,3 do tej samej mowy Boga wynika z wprowadzenia w 1,2a: „Jak jest napisane u proroka Izajasza”. Boży autorytet posiadają obydwie części wypowiedzi. Ostateczny adresat wołania głosu nie jest jeszcze wzmiankowany, ponieważ zostanie on przedstawiony dopiero z wystąpieniem Jana na pustyni. Adresatem całej zapowiedzi jest Jezus, któremu Bóg oznajmia najpierw swoje

chrzcie Jezusa stanowi kontynuację czy nawet rozwinięcie ich funkcji wcześniej zapowiedzianych: Jan kontynuuje swoją działalność w części chrzcielnej; Duch odróżniający przyszły chrzest od chrztu wodą jest widziany przez Jezusa jako zstępujący na Niego; Bóg-Ojciec, zapowiadający Jezusowi wysłanie zwiastuna przed Nim, objawia mu nowe treści. Elementy ciągłości można znaleźć w scenie zdeterminowanej przez nowe współrzędne chronologiczne i topograficzne. Jezusa w przestrzeń kuszenia wprowadza Duch, który zstąpił do Niego, kiedy wychodził On z wody po przyjęciu chrztu od Jana. Dwa główne działania odnoszą się do objawionej przez głos z niebios więzi między Jezusem a Bogiem: kuszenie przypisane jest szatanowi, czyli głównemu antagoniście Boga; służba aniołów wskazuje na obecność Boga. Występują dwa słowa-klucze, które wiążą w najbliższy kontekst trzy perykopy, przedstawiające działalność Jana (1,4-8), chrzest (1,9-11) i kuszenie Jezusa (1,12-13). Przynajmniej raz w każdej z nich występują słowa: ἔρημος (1,3.4.12.13) i πνεῦμα (1,8.10.12)²⁷.

2.2. KRYTYKA TEKSTU

Starożytne manuskrypty przekazują tekst bez rozbieżności, które mogłyby mieć wpływ na rekonstrukcję jego oryginalnej postaci. Współczesne wydania komentarzy przyjmują tak zwany tekst standardowy, przedstawiony przez najważniejsze *editiones minores*²⁸. Natomiast warto zwrócić uwagę na wprowadzane przez kopyistów zmiany, które zdradzają najstarsze tendencje w rozumieniu trudniejszych wyrażań. Wariantom w greckich manuskryptach odpowiadają różnice w starożytnych tłumaczeniach. Wszystkie tego rodzaju odchylenia od tekstu standardowego, zaznaczone małymi literami nad tekstem, wskazują na pierwsze problemy w interpretacji perykopy.

- 9a Καὶ^{a)} ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις
 9b ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας
 9c καὶ ἐβαπτίσθη (εἰς τὸν Ἰορδάνην^{b)} ὑπὸ Ἰωάννου.
 10a καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος
 10b εἶδεν (σχιζομένους^{c)} τοὺς οὐρανοὺς
 καὶ τὸ (πνεῦμα^{d)} ὡς περιστερὰν (καταβαλῖνον^{e)} εἰς αὐτόν^{f)}.

działanie (posłanie zwiastuna), a następnie objawia jego działalność: „który wyposaży drogę Twoją”, jako „głos wołający na pustyni: «Przygotujcie drogę Panu [...]!»”.

²⁷ Por. U. Mauser, *Christ in the Wilderness...*, s. 79.

²⁸ *Nestle–Aland* (= *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ²⁷1993) zaznacza warianty w manuskryptach tylko w pięciu miejscach perykopy, natomiast *The Greek New Testament* (New York–London–Edinburgh–Amsterdam–Stuttgart ⁴1993) podaje je tylko dla frazy ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν, zaliczając tę lekcję do kategorii B, co według oceny Komitetu GNT oznacza, że „tekst jest prawie pewny” (tamże, s. 3*).

11a καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν²⁹

11b σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός,

11c ἐν σοὶ εὐδόκησα.

a. Kodeks Watykański (B) opuszcza spójnik na początku fragmentu, ale wszystkie inne rękopisy go zachowują. Podobnie na jego obecność wskazują najstarsze przekłady. Opuszczenie spójnika zalicza się do typowych wariantów w tym kodeksie, chociaż asyndetony nie są też obce grece Marka²⁹. Rezultatem takiej lekcji jest większe podobieństwo między wystąpieniem Jana Chrzciciela (1,4: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων [...]) a pojawieniem się Jezusa (1,9: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς [...]).

b. Lekcja εἰς τὸν Ἰορδάνην, występująca w licznych i dobrych manuskryptach, mogła sugerować, że Jezus został zanurzony w Jordanie. Prawdopodobnie z tego powodu w pewnych rękopisach (*f*¹ 28) pojawił się wariant, który łagodzi ten obraz i odpowiada oryginalnej lekcji, znajdującej się kilka wersetów wcześniej (1,5: ἐν τῷ Ἰορδάνη).

c. W Kodeksie Bezy Cantabrigiensis (D) medialno-pasywny imiesłów ἠνοιγμένους harmonizuje z typowymi zwrotami występującymi w biblijnych opisach wizji (Ez 1,1: καὶ ἠνοίχθησαν οἱ οὐρανοί; Mt 3,13: καὶ ἰδοὺ ἠνεώχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί; Łk 3,21: ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανόν; Ap 19,1: εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεωγμένον). Pojawia się on zamiast potwierdzonego przez wszystkie pozostałe rękopisy σχιζομένους³⁰. Harmonizacja ta znajduje się także w niektórych przekładach łacińskich (*vidit caelos apertos*), syryjskich, koptyjskich i gruzińskich³¹. Tłumaczenie to przeważa we współczesnych przekładach, które uważają za synonimiczne obydwie czasowniki. Niektóre przekłady nie rozróżniają między przymiotnikowym, statycznym wyrażeniem „otwarte / rozwarte [niebo]” a odczasownikowym, dynamicznym zwrotem „rozdzierane / rozdzierające się [niebo]”³².

d. W przekładach łacińskich obok *spiritum* pojawia się uzupełnienie *sanctum* (*Z = Harleianus*), które zapewne powstało pod wpływem wcześniejszej wzmianki Ducha Świętego (1,8: ἐν πνεύματι ἁγίῳ) lub paralelnego opisu Łukasza (3,22). Nie potwierdzają go jednak żadne greckie manuskrypty.

²⁹ Podobnie opuszcza spójniki w 3,35; 9,24; 12,32; 9,24; 12,32; 13,6; 14,19. Por. J. W. Voelz, *The Greek of Codex Vaticanus in the Second Gospel and Markan Text*, NovT 47 (2005) s. 218, 244.

³⁰ Taka sama zmiana w Septuagincie, która przełożyła שָׁמַיִם פְּתוּחִים na ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανόν (Iz 63,13).

³¹ Por. F. M. Uricchio, G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco*, Torino 1966, s. 174.

³² *King James Version* [1988–1997] – cyt. za *Bible Works for Windows 7.0*: „he saw the heavens opened”; *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*, Częstochowa 2005: „ujrzał niebo otwarte”.

e. Inne rozszerzenie, które może być harmonizacją z paralelnym opisem zstąpienia Ducha w czwartej Ewangelii (J 1,32-33), potwierdzają nieliczne rękopisy greckie (ⲛ W 33): καταβαίνον καὶ μένον (w Wulgacie *et manentem*).

f. Kodeksy z tym rozszerzeniem oraz inne bardzo liczne (A Ⲙ K L U Δ Θ M Π P 2 28 157 565 579 700 1071 1421 *f*¹) zamieniają wyrażenie z przyimkiem εἰς αὐτόν na ἐπ' αὐτόν. Wariant ten może być rezultatem harmonizacji z paralelnym wyrażeniem w trzech innych Ewangeliach (Mt 3,16; Łk 3,22; J 1,32.33), które mogło powstać pod wpływem prorocstwa o Słudze Pańskim: „Dalem Ducha mojego na Niego” (Iz 42,1: ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν). Obraz wnikięcia Ducha (jako gołębiczy) mógł wprawiać w zakłopotanie starożytnych kopistów, ale i współczesnym komentatorom sprawia trudności³³.

g. Świadectwa o lekcji καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν można znaleźć w wielu dobrych manuskryptach greckich, przekładach i cytatach³⁴. Natomiast w Kodeksie Synajskim (ⲛ*) występuje wariant καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶ, który zawarty jest w Kodeksie Bezy Cantabrigiensis (D) oraz w niektórych rękopisach starołacińskich przekładów (ff t). Od tej lekcji pochodzi wariant φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶ ἠκούσθη występujący w paru manuskryptach (Θ 28 565)³⁵. Zgodny przekaz lekcji φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (1,3), w której też nie ma orzeczenia, sugeruje, że kopiści raczej nie odczuwali potrzeby uzupełniania rzekomo pierwotnej lekcji καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν o orzeczenie ἐγένετο. Można przypuszczać raczej odwrotną zmianę, która polegała na opuszczeniu orzeczenia i harmonizacji paralelnych wzmianek głosu. Porównanie z lekcją przekazaną w Ewangelii Łukasza (Łk 3,22: καὶ φωνὴν ἔξ οὐρανοῦ γενέσθαι) sugeruje, że ta forma była obecna w oryginalnym tekście Marka³⁶, a mniej prawdopodobne jest upodobnienie lekcji Markowej do paraleli Łukasza³⁷. Obecność orzeczenia ἐγένετο odpowiada najbliższemu kontekstowi oraz stylowi Marka³⁸.

³³ Niektórzy kategorycznie (i bez dyskusji) wykluczają taką interpretację – por. S. Légasse, *Marco*, Roma 2000, s. 75: „Giustamente, infatti, in Marco, non può trattarsi di una penetrazione di Gesù da parte dello Spirito Santo (e della colomba)”. Jako przykład jeszcze dalej idącej interpretacji komentator przywołuje zwrot z Ewangelii Ebionitów, która – jak podaje Epifaniusz (*Panarion*, XXX, 13,7-8) – przedstawiała gołębicę, „która zstąpiła i weszła” (κατελθοῦσης καὶ εἰσελθοῦσης) do Jezusa.

³⁴ Greckie: ⲛ² A B L W Δ *f*¹ *f*³ 33 157 180 205 579 700 892 1006 1010 1071 1241 1243 1292 [1342] 1424 1505 2427 Ⲙ i wiele innych, większość manuskryptów Vetus Latina, rękopisy Wulgaty, Peszitty, Harclensis, koptyjskie, etiopskie, starosłowiańskie, Diatessaron, Hieronim.

³⁵ Por. C. H. Turner, *Notes and Studies. A Textual Commentary on Mark I*, JThS 28 (1926–1927) s. 151, 152; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London²1966, s. 161.

³⁶ Por. H. Greeven, E. Güting, *Textkritik des Markusevangeliums*, Münster 2005, s. 62, 63.

³⁷ Pace V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 161.

³⁸ Por. A. M. Buscemi, *Critica textus di Mc I*, [w:] *Entrarono a Cafarnaò: Lettura interdisciplinare di Mc I*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 75, 76.

2.3. PRZEKŁAD I UWAGI FILOLOGICZNE

Zaproponowany przekład opiera się na kryteriach przyjętych przy tłumaczeniu paralelnej perykopy w Ewangelii Mateusza. Uwagi filologiczne odnoszą się wyłącznie do zagadnień, które charakteryzują opowiadanie Marka.

- 9 I stało się w tamtych dniach, [że] przyszedł Jezus z Nazaretu [w] Galilei
i został ochrzczony w Jordanie przez Jana.
10 I natychmiast, wychodząc z wody,
ujrzał rozdierane niebiosa oraz Ducha jak gołębicę zstępującego do Niego.
11 I głos stał się z niebios:
11 Ty jesteś Synem moim, umiłowanym, w Tobie upodobałem [sobie].

– Pierwsze zdanie charakteryzują dwa semityzmy: „I stało się [...] przyszedł” (καὶ ἐγένετο [...] ἦλθεν)³⁹ oraz „w tamtych dniach” (ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις)⁴⁰. Znaczenie drugiego wyrażenia jest bardzo bliskie przysłówkowi „wówczas” (τότε w paralelnym Mt 3,13), ale ma bardziej uroczyste zabarwienie⁴¹. Gdy odnosi się do przeszłości, wówczas wyrażenie stanowi przejście do nowej narracji, bez konieczności podawania dokładnych współrzędnych chronologicznych (Mt 3,1; 24,38; Mk 8,1; Łk 2,1)⁴². Jeśli natomiast sytuuje pojedyncze zdanie w większej całości, to ma znaczenie zdeterminowane przez jej ramy chronologiczne (Łk 4,2; 9,36). W kontekście Marka oznacza, że między chrztem udzielanym przez Jana a chrztem przyjętym przez Jezusa nie ma żadnej przerwy⁴³.

³⁹ Ta sama składnia: zwrot καὶ ἐγένετο + oznaczenie chronologiczne + bez spójnika tryb oznajmujący aorystu pojawia się jeszcze w καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν (Mk 4,4). Ta konstrukcja nie pojawia się w pozabiblijnej grece, a brak spójnika wskazuje na zależność od aramejskiego I wieku lub wzorowania się na stylu LXX. Por. E. C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax*, Michigan 1979, s. 85. W tekstach narracyjnych Nowego Testamentu, najczęściej w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich, występuje zwrot καὶ ἐγένετο lub ἐγένετο δε (w Mk 2,23: καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασι παραπορεύεσθαι; Łk 6,1: ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ διαπορεύεσθαι αὐτόν; Dz 9,37: ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀσθενήσασαν αὐτὴν ἀποθανεῖν; odpowiada tym przypadkom Mk 2,15: καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτόν).

⁴⁰ W Biblii hebrajskiej odpowiada mu konstrukcja wyrazowa: „וַיְהִי בַיּוֹמִים הָהֵם”, „rzeczownik+ וַיְהִי”, etc., po której następuje forma czasownikowa *wajjitqol*. Najbliższe tej frazie jest zdanie: וַיְהִי בַיּוֹמִים הָהֵם וַיִּגְדַּל מֹשֶׁה (Wj 2,11; por. Rdz 4,3; Sdz 19,1; 1 Sm 28,1).

⁴¹ Por. E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Roma 1981, s. 52, przyp. 7; É. Trocmé, *L'Évangile selon saint Marc*, Genève 2000, s. 35.

⁴² Podobną funkcję ma zaimkiem ταύταις: Łk 1,39, 6,12 (w D ἐκείναις); Dz 1,15; 6,1 (v.l. ἐκείναις), 11,27 (B αὐταῖς); Mt 8,28 – por. BDR § 291.3.

⁴³ Funkcję tego wyrażenia można łatwo dostrzec w porównaniu synoptycznym. W wersji Łukasza brak okolicznika odpowiada zamierzonemu przez narratora takiemu odseparowaniu chrztu Jezusa od działalności Jana, że nie tylko pomija się obecność Jana, ale wyraźnie wzmiankuje się jego wcześniejsze uwięzienie (Łk 3,20.21).

– Imię „Jezus” bez rodzajnika pojawia się po raz drugi w Ewangelii: w ogóle pierwszy raz w tytule – Mk 1,1, a tutaj po raz pierwszy w narracji. Brak rodzajnika może wynikać z tego, że protagonista występuje jako nieznany ogółowi występującemu na planie narracji: „[pewien] Jezus z Nazaretu”⁴⁴. Marek jednak wprowadza w ten sposób także znaną postać (καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ w Mk 15,1). W Ewangelii Marka brak wyraźnej reguły użycia rodzajników z imionami⁴⁵.

– „Przyszedł Jezus z Nazaretu [w] Galilei”. Sekwencja „orzeczenie + podmiot + wyrażenie przyimkowe” zachowuje dwuznaczność składni zdania greckiego. Jeśli wyrażenie przyimkowe jest interpretowane jako dopełnienie orzeczenia, to pierwsze zdanie perykopy należy tłumaczyć: „Jezus przyszedł z Nazaretu w Galilei”⁴⁶. Przybycie nad Jordan jest wówczas zakończeniem podróży rozpoczętej w Nazarecie⁴⁷. Wyrażenie przyimkowe może jednak pełnić funkcję przydawki, a więc specyfikować podmiot czynności: „Jezus z Nazaretu w Galilei przyszedł”, tak jak imię z przydawką przymiotną: „Jezus Nazarejczyk” (Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνόσ w Mk 1,24; 10,47; 14,67; 16,6)⁴⁸. Przydawka przyimkowa, która wskazuje na nazwę miejscowości pochodzenia, pojawia się również w konstrukcji „Józef z Arymatei” (Mk 15,43: Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμαθαίας)⁴⁹. Przydawka dopełniaczowa „[w] Galilei” (τῆς Γαλιλαίας) może spełniać różne funkcje: może dokładniej sytuować nieznana ogółowi miejscowość pochodzenia Jezusa⁵⁰, która nie jest wzmiankowana w Starym Testamencie ani w pismach Józefa Flawiusza, ani w innych tekstach judaizmu, albo może spełniać funkcję narracyjną w kontekście perykopy: „Galilea” jako nazwa regionu razem z nazwą miejscowości to paralelne określenie do podwójnej specyfikacji adresatów chrztu Jana: „kraina judzka” i „mieszkańcy Jeruzolimy” (Mk 1,5); wzmianka Galilei antycypuje początek publicznej działalności Jezusa w tym regionie (Mk 1,14), a w dalszej perspektywie będzie przywołana przez spotkanie ze Zmartwychwstałym (14,28; 16,7)⁵¹.

⁴⁴ Por. J. Mateos, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco, I: Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1997, s. 86.

⁴⁵ Por. S. Légasse, *Marco...*, s. 73, przyp. 5.

⁴⁶ W ten sposób: R. G. Bratcher, E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark*, Leiden 1961, s. 26; C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist*, Würzburg 1979, s. 34; J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus, I...*, s. 49,50; É. Trocmé, *L'Évangile selon saint Marc...*, s. 35.

⁴⁷ W ten sposób przedstawia S. Légasse, *Marco...*, s. 72,73.

⁴⁸ Por. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen¹⁶1963, s. 19.

⁴⁹ Por. E. Manicardi, *Il cammino di Gesù...*, s. 52, przyp. 7.

⁵⁰ Tak sądzi H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 7.

⁵¹ Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus, [w:] De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, ed. I. de la Potterie, Gembloux 1967, s. 191, 192; S. Légasse, *Marco...*, s. 73; É. Trocmé, *L'Évangile selon saint Marc...*, s. 35.

– „I został ochrzczony”. Z występowania βαπτίζειν w Ewangelii Marka wynika, że czasownik ten może mieć węższe znaczenie: „został zanurzony” (1,5) lub szersze: „został obmyty” (7,3). W tych znaczeniach czasownik βαπτίζειν występuje w LXX⁵². Obmywanie osoby lub przedmiotu może polegać na ich zanurzeniu w wodzie lub na wylaniu na nich wody. Zestawienie przez Jana dwóch działalności (1,8) – jego własnej, którą specyfikuje jako „wodą” (ὕδατι), oraz Tego, który idzie po nim, jako „w Duchu Świętym” (ἐν πνεύματι ἁγίῳ) – pozwala na rozumienie czasownika niekoniecznie jako zanurzenie, ale najogólniej jako obmycie, które może też polegać na polaniu z góry osoby stojącej w lub przy wodzie. Ku takiemu rozumieniu czasownika skłania skojarzenie tej czynności nie tylko z Duchem, ale także i z ogniem (w paralelach synoptycznych Mt 3,13; Łk 3,11)⁵³. Formę pasywną czasownika należy interpretować jako oznaczającą czynność przyjmowaną od innej osoby: „być ochrzczonym”⁵⁴. Wyrażenie przyimkowe „przez Jana” wskazuje na podmiot rzeczywisty chrzczenia, a nie tylko na osobę pełniącą funkcję świadka⁵⁵.

– „W Jordanie”. Tłumaczenia nie oddają zmiany w okoliczniku miejsca, która zachodzi w krótkim odstępnie narracji, między opisem chrztu mieszkańców Judei i Jerozolimy (1,5) a relacją o chrzcie Jezusa (1,9). W pierwszym zdaniu pojawia się przyimek, zazwyczaj wskazujący na miejsce czynności: „w” (ἐν), zaś w drugim występuje przyimek, który implikuje pewną ideę ruchu: „do” (εἰς)⁵⁶.

⁵² Czasownik występuje trzy razy w stronie medialno-pasywnej, oznaczając czynność wykonywaną przez podmiot na samym sobie (2 Krł 5,14; Jdt 2,17; Syr 34,25), i raz w stronie czynnej (Iz 21,4 w LXX).

⁵³ W żydowskiej literaturze okresu Drugiej Świątyni tego rodzaju użycie jest szeroko poświadczane, kiedy z jednej strony podmiotem lub okolicznikiem sposobu tej czynności jest strumień ognia, a z drugiej strony teksty mówiące o wylaniu Bożego Ducha przedstawiają Go jako toczącą się z góry płynną materię. W najwcześniejszej praktyce chrztu nie ograniczono się tylko do formy zanurzenia, ale w razie konieczności akceptowano także formę polania. W *Didache* 7,3 czytamy: ἐὰν δὲ ἀμφότερα μὴ ἔχης ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν. Odkrycia archeologiczne pokazały, że w niektórych baptysteriach chrzest nie mógł być udzielany przez zanurzenie, ale wyłącznie przez polanie tych, którzy obok nich stawali lub do nich zstępowali. Por. [I.] H. Marshall, *The Meaning of the Verb 'Baptize'*, [w:] *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 2002, s. 18.

⁵⁴ Por. S. Grasso, *Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2003, s. 47: „Il rito è indicato soltanto con un verbo al passivo [...] per dire che non si tratta di un autobattesimo”.

⁵⁵ Pace J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, s. 58. Greckiemu βαπτισθῆναι odpowiada w języku aramejskim forma aktywna Qal czasownika ܠܒܬ, która ma znaczenie nieprzechodnie „wziąć kąpiel”, „zanurzyć się”, a nie „być ochrzczonym”. Nie można mówić o błędnym rozumieniu formy czasownika, jeśli Ewangelia Marka nie jest tłumaczeniem z języka aramejskiego. Chrzest Janowy nie powinien być redukowany do innych obmyć i kąpeli w judaizmie, a tytuły Jana – βαπτιστής i βαπτίζων wskazują na to, że Jan był rzeczywistym podmiotem chrztu w Jordanie, a nie tylko jego świadkiem czy asystującym przy zanurzeniu.

⁵⁶ Idea ruchu w zwrocie: „zanurzać w misie” (Mk 14,20: ἐμβαπτάπειν εἰς τὸ τρίβλιον). Przyimek ten nie zależy od czasownika ruchu ἦλθεν, lecz od ἐβαπτίσθη, który go bezpośrednio poprzedza – por. F. M. Uricchio, G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco...*, s. 173. Podobnie w zdaniu „Idź, obmyj się

Chociaż wskazuje się na synonimiczność tych dwóch przyimków w okresie hellenistycznym⁵⁷, to jednak jest wątpliwe, czy nie ma żadnego znaczenia zmiana w okoliczniku przy tym samym czasowniku i przed nazwą tego samego miejsca. Dzięki użyciu przyimka z akuzatywem miejsca chrzest Jezusa jest przedstawiony w żywszy sposób niż chrzest innych mieszkańców Judei i Jerozolimy⁵⁸. Ten dynamizm całej narracji wyrażony jest przez pięć czasowników w trybie oznajmującym aorystu, które występują we względnie krótkim opowiadaniu (ἐγένετο, ἦλθεν, ἔβαπτίσθη, εἶδεν, ἐγένετο). Użycie tego wyrażenia przyimkowego nie zależy od formuł chrzcielnych⁵⁹.

– Przysłówek „natychmiast” występuje często w Ewangelii Marka (41 razy), funkcjonując czasem jako spójnik wynikowy między dwoma orzeczeniami⁶⁰. Zachowując adverbialne znaczenie⁶¹, odnosi się do czynności wyrażonej przez czasownik główny „ujrzał” (εἶδεν), któremu jest podporządkowany imiesłów czasu teraźniejszego „wstępując” (ἀναβαίνων)⁶². Widzenie Jezusa zatem miało miejsce zaraz po przyjęciu chrztu od Jana, a dokładnie, w chwili gdy wychodził On z wody;

do sadzawki Siloam” (J 9,7: ὑπάγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ) Sytuacja jest inna w relacji niewidomego, w której przyimek zależy od czasownika ruchu: „Idź do sadzawki Siloam i obmyj się” (J 9,11: ὑπάγε εἰς τὸν Σιλωάμ καὶ νίψαι) – por. A. Oepke, εἰς, [w:] TDNT II, s. 433; BDR § 205.

⁵⁷ Na dowód tego przytacza się liczne miejsca, gdzie można byłoby oczekiwać przyimka ἐν: Mt 2,23; 4,13; Mk 1,39; 10,10; 13,9.16; 14,9; Łk 4,23; 11,7; J 1,18; Dz 7,12; 8,40; 19,22; 20,14; 21,13; 23,11; 25,4; Hbr 11,9. Por. H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 8; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris⁴1929, s. 9; J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1: *Prolegomena*, Edinburgh³1988, s. 62, 63; R. G. Bratcher, E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark...*, s. 26; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 159; F. M. Uricchio, G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco...*, s. 173; S. E. Porter, “In the Vicinity of Jericho”: *Luke 18:35 in the Light of Its Synoptic Parallels*, [w:] *Studies in the Greek New Testament. Theory and Practice*, ed. S. E. Porter, New York 1996, s. 136; J. Mateos, F. Camacho *Il Vangelo di Marco*, I..., s. 85.

⁵⁸ Por. H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 8.

⁵⁹ Konstrukcja przyimka z akuzatywem, zdaniem niektórych komentatorów, odpowiada określeniom obrzędu chrztu. Por. H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 8; F. M. Uricchio, G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco...*, s. 173. W naszym przypadku chodzi jednak o miejsce, a nie, tak jak we wszystkich innych przypadkach Nowego Testamentu, o osobę, do której odnosi się chrzest (Mt 28,19; Dz 8,16; 19,5; Rz 6,3; 1 Kor 1,13.15; 10,2; Ga 3,27).

⁶⁰ O znaczeniu spójnika wynikowego (w Mk 1,21.23.29.30, etc.) zob. J. H. Moulton, W. F. Howard, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. II: *Accidence and Word-formation with an Appendix on Semitism in the New Testament*, Edinburgh 1990, s. 446. Na temat jego użycia w Ewangelii Marka zob. J. H. Moulton, N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III: *Syntax*, Edinburgh 1993, s. 229; S. Légasse, *Marco*, Roma 2000, s. 74, przyp. 6; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 160.

⁶¹ Pace J. A. Brooks, *Mark*, Nashville 1991, s. 42: „The NIV does not translate the word meaning *immediately* at the beginning of v. 10. Mark used this characteristic term forty-two times to heighten dramatic tension. Its omission in the NIV exemplifies a problem with «dynamic equivalence» translations where producing good English style is more important than word-for-word reproduction of the original”.

⁶² Por. R. G. Bratcher, E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark...*, s. 27.

równocześnie dokonywały się dwie czynności: podporządkowana i główna⁶³. Podobna konstrukcja z przysłówkiem i imiesłowem czasu terażniejszego występuje jeszcze dwa razy w Ewangelii Marka (11,2: „Zaraz, wchodząc do niej, znajdziecie osłą [...]”; 14,43: „Zaraz, gdy On jeszcze mówił [...], zjawił się Judasz”). W tych trzech przypadkach wydarzenie, które jest wyrażone przez czasownik główny, następuje zaraz po akcji wzmiankowanej w zdaniu wcześniejszym, ale w tym samym czasie, co czynność podporządkowana⁶⁴.

– „Wstępując z wody”. Czasownik ἀναβαίνειν pojawia się 9 razy w Ewangelii Marka. We wszystkich przypadkach jego użycia wyraża ideę ruchu w górę. Może oznaczać wzrost roślinności (4,7.8.32). Może wskazywać na wstępowanie do wyżej położonych lub ważniejszych miejsc i osób (góra w 3,13; Łódź w 6,51; Jerozolima 10,32.33; miejsce sądu przed Piłatem w 15,8). W żadnym z tych przypadków nie jest wskazany punkt, od którego rozpoczyna się ten ruch w górę, chociaż w czterech wzmiankach jest wyraźnie zaznaczony cel tego ruchu (góra, Łódź, Jerozolima). W naszym przypadku pojawia się tylko oznaczenie początkowego miejsca ruchu wstępowania: ἐκ τοῦ ὕδατος. Podobna kombinacja tego czasownika występuje jeszcze w Mateuszowej perykopie paralelnej (εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος w Mt 3,16) oraz w zakończeniu relacji o spotkaniu Filipa z Etiopem, przedstawionej w Dziejach Apostolskich (ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος w Dz 8,39). Znaczenie drugiej konstrukcji w kontekście poprzedzającym pomaga wyjaśnić sens tego zwrotu w paralelach synoptycznych. Wcześniej bowiem znajduje się informacja o wspólnym zejściu do wody i o ochrzczeniu funkcjonariusza etiopskiego przez Filipa: κατέβησαν ἀμφοτέροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν (Dz 8,38). Zstępowanie w dół jest wyraźnie oddzielone od samej czynności chrztu, która mogła polegać na zanurzeniu w wodzie, a następne zdanie z czasownikiem ruchu, występującym również w liczbie mnogiej – ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος – nie może oznaczać ich wspólnego wynurzania się z wody, ponieważ tylko Etiop mógł być zanurzony, a Filip udzielał mu chrztu⁶⁵. Wyjście Jezusa z wody nie musi więc oznaczać wcześniejszego całkowitego zanurzenia.

⁶³ Z tego powodu nie trzeba przypisywać przysłówka tylko do czasownika głównego, negując jego związek z imiesłowem, jak to przedstawiają: M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Marc...*, s. 9; F. M. Uricchio, G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco...*, s. 174.

⁶⁴ Można oddać ten związek przez tłumaczenie: „Zaraz po tym, kiedy wychodził z wody, ujrzał [...]” (*Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmów. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001). Od niego różni się nieznacznie przekład Biblii Tysiąclecia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 2000): „W chwili gdy wychodził z wody, ujrzał [...]”. Pomijając przysłówkę, przekład ten nie oddaje bezpośredniego następowania chrztu i wizji.

⁶⁵ Por. J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London 1970, s. 34; J. Palachuvattil, «He saw». *The significance of Jesus' Seeing Denoted by the Verb εἶδεν in the Gospel of Mark*, Roma 2002, s. 53.

– Podmiotem czasownika „ujrzał” jest Jezus. W paralelnej relacji czwartej Ewangelii Jan otrzymuje widzenie Ducha zstępującego i pozostającego na Jezusie (J 1,32-33). Próba harmonizacji między tymi relacjami można tłumaczyć opinię, że imiesłów „wstępując” to *casus pendens*, a podmiotem gramatycznym zdania, a tym samym podmiotem widzenia jest Jan Chrzciciel⁶⁶. Dwuznaczność wynika z tego, że czasownik występuje w trzeciej osobie liczby pojedynczej, a ostatnią osobą wzmiankowaną w poprzednim zdaniu jest Jan. Przeciwno identyfikacji podmiotu widzenia z Janem przemawiają następujące argumenty: w centrum sceny przedstawionej poprzednio znajduje się Jezus – ta pozycja wyraża się w funkcji podmiotu gramatycznego obydwu głównych czasowników w tym zdaniu (ἦλθεν, ἐβαπτίσθη), zaś Jan jest wzmiankowany tylko jako czynny podmiot chrztu przyjętego przez Jezusa; ze związku z pierwszym werselem Ewangelii, w którym Jezus jest określony jako Syn Boga, wynika, że adresatem słów głosu z niebios może być tylko Jezus – w tym kontekście nie ma żadnego uzasadnienia dla przyjęcia obecności dwóch różnych adresatów: jednego dla wizji (Jana), a drugiego dla głosu (Jezusa); nigdzie w Nowym Testamencie Jan nie jest podmiotem formy czasownikowej εἶδεν – chociaż Jan jest kilkakrotnie wzmiankowany jako podmiot postrzegania zmysłem wzroku w paraleli czwartej Ewangelii (J 1,29: βλέπει; 1,32: τεθέαμαι; 1,33: ἴδης; 1,34: ἑώρακα), to jednak ani razu nie pojawia się tryb oznajmujący aorystu rzeczownego czasownika; w Ewangelii Marka we wszystkich pozostałych przypadkach Jezus jest podmiotem tej formy⁶⁷.

– W Ewangelii Marka pierwszy przedmiot widzenia jest specyfikowany przez czasownik (σχίζειν), który może oznaczać podział na dwie lub więcej części. Stosowany jest w odniesieniu do przedmiotów nietrwałych, w dosłownym znaczeniu „rozdzielać”: ubrania (Iz 36,22; 37,1; Łk 5,36; J 19,24), zasłonę (Mt 27,51; Mk 15,38; Łk 23,45), sieci (J 21,11), lub w bardziej metaforycznym sensie: „rozdzielać” wody (Wj 14,21), „rozciąć” skrzydłami powietrze (Mdr 5,11). Ponadto odnosi się do rzeczy, które nie ulegają łatwemu podziałowi, a więc oznacza dość gwałtowne działanie: „porąbać” drewno (Rdz 22,3; 1 Sm 6,14; Koh 10,9), „rozdzielić” góry (Za 14,4;), „rozbić” skały (Iz 48,21; Mt 27,51). Występuje także w sensie przenośnym: „rozdzielać się” o żołnierzach w bitwie (1 Mch 6,45), „dzielić się” w znaczeniu „poróżnić się” (Dz 14,4; 23,7). Można przyjąć sens dosłowny w relacji o rozdartej zasłonie przybytku (Mk 15,38), natomiast tutaj raczej nie można przypisywać dosłownego znaczenia równocześnie imiesłowowi i określanemu wy-

⁶⁶ Por. H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 8.

⁶⁷ Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste. La tradition sur Jean-Baptiste. Le baptême de Jésus. Jésus et Jean-Baptiste. Histoire de Jean-Baptiste*, Paris 1928, s. 144, 145; J. Palachuvattil, «He saw»..., s. 55, 56, przyp. 29.

razowi. Imiesłów czynny czasu teraźniejszego oznacza, że Jezus zobaczył zdarzenie rozwijające się podczas wychodzenia z wody, a nie jego rezultat⁶⁸.

– Chociaż w Biblii „niebo” (οὐρανός) to termin wieloznaczny, to jednak w Ewangelii Marka podstawowe różnice znaczeń są ściśle powiązane z formami gramatycznymi tego rzeczownika⁶⁹. Z siedemnastu wzmianek pojawia się on pięć razy w liczbie pojedynczej i bez rodzajnika, siedem razy w liczbie pojedynczej i z rodzajnikiem, w pięciu pozostałych przypadkach występuje w liczbie mnogiej i zawsze z rodzajnikiem. W pierwszej grupie rzeczownik ten określa ponadziemską rzeczywistość, która we wszystkich siedmiu przypadkach jest porównana z tym, co ludzkie i doczesne: „skarb w niebie” przeciwstawiony dobrom materialnym (10,21), pochodzenie chrztu Jana „z nieba” wyklucza jego pochodzenie „od ludzi” (11,30.31), „szczyt ziemi” i „szczyt nieba” to granice, skąd pochodzą wybrani (13,27), wykluczenie wiedzy „aniołów w niebie” o czasie ostatecznym stanowi wyższy stopień wobec niewiedzy „nikogo [na ziemi]” (13,32). W drugiej grupie termin ten oznacza sklepienie nad ziemią, przestrzeń materialną odróżnioną od powierzchni zamieszkałej przez ludzi: ptaki [z] nieba (4,32), kierunek spojrzenia Jezusa (6,41; 7,34), kierunek pochodzenia widzialnego znaku (8,11), miejsce gwiazd (13,25), część stworzenia, która przeminie razem z ziemią (13,31), obłoki [z] nieba (14,62). W trzeciej grupie ma znaczenie metaforyczne w sensie absolutnym, oznacza bowiem to, co jest nadprzyrodzone, mieszkanie Boga (1,10.11; 11,25; 12,25; 13,25)⁷⁰.

– Przedmiotem wizji nie jest rozdarcie sklepienia niebieskiego, firmamentu widocznego nad ziemią, ale działanie wyrażone przez czasownik σχίσειν, które może być rozumiane dosłownie lub metaforycznie⁷¹. Na to drugie znaczenie, czyli

⁶⁸ W ten sposób E. P. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Edinburgh 1896, s. 11: „The pres. part. denotes action in its progress, not completed action”. Na ten pomijany aspekt czynności zwracają uwagę również: R. G. Bratcher, E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark...*, s. 27; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 160.

⁶⁹ Pace S. Légasse, *Marco...*, s. 74, przyp. 10: „Marco usa *ouranos* talvolta al singolare [...], talvolta al plurale semitizzante [...] indifferentemente per designare o la dimora divina o il cielo cosmogonico”. Komentarz powołuje się tutaj na: BDR § 141 s. 116, 117; J. H. Moulton, N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III..., s. 25.

⁷⁰ W ostatnim przytoczonym miejscu z Marka rzeczownik występuje dwukrotnie i ma dwa różne znaczenia: najpierw oznacza widoczne z powierzchni ziemi sklepienie niebieskie, a potem odnosi się metaforycznie do niewidzialnego świata: οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτουτες καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται (13,25). Wyrażeniu αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς odpowiada w Biblii hebrajskiej konstrukcja מַלְאָכֵי הַשָּׁמַיִם, która oznacza bóstwa lub aniołów, konkurencyjnych wobec Boga Izraela lub Mu podporządkowanych (2 Krl 17,16; 23,4; Iz 34,4; Jr 8,2; Dn 8,10, etc.). W Nowym Testamencie pojawia się także poza paralelami synoptycznymi (Mt 24,29-30; Łk 21,26) i oznacza byty w hierarchii niebieskiej, podporządkowane ostatecznie Bogu (1 Kor 15,24; 1 P 3,22). Por. J. Mateos, F. Camacho *Il Vangelo di Marco*, I..., s. 86.

⁷¹ Rozdarcie przedstawione jest jako rzeczywiste i prawdziwe, natomiast to jego przedmiot nie jest materialny i widziany przez wszystkich. Por. V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 160:

niebiosa rozumiane jako mieszkanie Boga, wskazują dwa kolejne wydarzenia: widzenie Jezusa – Ducha zstępującego, który jest Duchem [od] Boga („Świętym” według 1,8), oraz pojawienie się głosu, który przez nazwanie Jezusa swoim Synem identyfikuje się z głosem Boga, a pochodzi z tej samej przestrzeni: „z niebios”.

– Na poziomie analizy morfologicznej nie można rozstrzygnąć, jaki jest stosunek czynności rozdzierania do jej rzeczywistego podmiotu. Forma czasownikowa może być traktowana jako strona medialna, czyli „rozdzierające się niebiosa”, albo jako bierna „rozdzierane niebiosa”. Aktywność Bożego podmiotu (Ducha i głosu z niebios) wskazuje na drugą możliwość⁷².

– Na podstawie samej składni frazy nie można ostatecznie rozstrzygnąć, do którego wyrazu występującego w akuzatywie odnosi się porównanie „jak gołębicę” (ὡς περιστεράν). Może odnosić się do rzeczownika „Ducha” (τὸ πνεῦμα)⁷³ albo może być specyfikacją imiesłowu: „zstępującego” (καταβαίνον)⁷⁴. Nie jest zatem jasne, czy przedmiot wizji Jezusa, czyli sam Duch, czy to Jego zstępowanie jest porównane do gołębiczy. Egzegeza powinna zająć się nie tylko badaniem symboliki gołębiczy w relacji do Ducha, ale związkami tej metafory z Jego zstępowaniem⁷⁵. Ze składnią zdania kłóci się pewne przedstawianie znaczenia tego porównania z gołębicą, i to z dwóch powodów. Już w starożytnej ikonografii pojawia się gołębicą, która zstępuje na Jezusa podczas Jego chrztu w Jordanie. Po pierwsze, zstąpienie Ducha ma miejsce po przyjęciu chrztu i podczas Jego wyjścia z wody. Po drugie, imiesłów καταβαίνον ma końcówkę rodzaju nijakiego i pełni funkcję przydawki przymiotnikowej rzeczownika πνεῦμα, który również jest rodzaju nijakiego, dlatego nie specyfikuje rzeczownika rodzaju żeńskiego περιστερά. W relacji Mateusza i Marka nie ma żadnego przedstawienia gołębiczy, która zstępowałaby na Jezusa.

– Imiesłowów „zstępujący” (καταβαίνον), który pełni funkcję przydawki przymiotnej, nie ma okolicznika miejsca, który wyraźnie wskazywałby na punkt lub

„It is difficult to decide whether Mark means to describe a vision or objective phenomena. Probably the latter is meant, but he does not suggest that the rending of the heavens was visible to others”. Należy właśnie wyjaśnić, w jakim sensie przestrzeń identyfikowana z mieszkaniem Boga jest przedmiotem gwałtownego, nieodwracalnego i na pewno rzeczywistego działania, jakim jest jej rozdzieranie. Pace: F. M. Uricchio, G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco...*, s. 175: „Senza pensare a un vero e proprio squarcio nel cielo, si deve ammettere la realtà oggettiva della visione, come richiede la presentazione evangelica”.

⁷² Por. R. G. Bratcher, E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark...*, s. 28.

⁷³ Kolejność τὸ πνεῦμα + ὡς περιστεράν + καταβαίνον wskazuje na sens przymiotnikowy zdaniem F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1970, s. 48, 49.

⁷⁴ Pomimo sekwencji słów sens przysłówkowy jest możliwy stylistycznie i filologicznie, na co zwraca uwagę K. Huber, ὡς περιστερα. *Zu einem Motiv in den Taufzählungen der Evangelien*, PzB 4 (1995) s. 89. Za sensem adverbialnym m.in.: J. Mateos, F. Camacho *Il Vangelo di Marco*, I..., s. 86.

⁷⁵ Na temat sposobów zstępowania Ducha w ST, Qumran i w apokryfach zob. [I.] H. Marshall, *The Meaning of the Verb 'Baptize'...*, s. 14.

przestrzeń, od której rozpoczyna się zstępowanie Ducha. Obraz rozdzierających się niebios oraz inne biblijne wzmianki o Jego pochodzeniu (J 1,32; 1 P 1,12) wywołują wrażenie, że również ten tekst implikuje Jego zstąpienie z nieba. We wszystkich innych wzmiankach w Ewangelii Marka czasownik ten jest specyfikowany przez okolicznik miejsca (3,22; 9,9; 15,30.32; implikowany w 13,15). Narrator nie podaje tej informacji w narracji chrztu, ponieważ specyfikacje tego rodzaju rezerwuje dla protagonistów, którzy znajdują się na pierwszym planie opowiadania i są podmiotami gramatycznymi czasowników głównych: „Jezusa z Nazaretu [w] Galilei” oraz „głosu z niebios”. Natomiast podmioty rzeczywiste, ale nie gramatyczne, czynności wymienionych w narracji – „Jan”, „niebios” i „Duch” – identyfikując protagonistów znajdujących się na drugim planie akcji, nie otrzymują dodatkowych określeń⁷⁶.

– Wyrażenie przyimkowe εἰς αὐτόν, występujące po imiesłowiu, determinuje relację między Duchem zstępującym a Jezusem jako kresem tego ruchu⁷⁷; można ją oddać przez różne przyimki: nie tylko „do”, „ku”, ale także „na”, „w”, etc.⁷⁸. Trzeba pamiętać o pewnym ograniczeniu: tylko dla obiektów i zjawisk materialnych, które przemieszczają się w przestrzeni fizycznej, znaczenie tej relacji można bliżej określić na podstawie rodzaju ruchu, cech jego podmiotu i jego celu⁷⁹. Dla fizycznych podmiotów ruchu ma sens odwoływanie się do zamiennego użycia przyimków w grece biblijnej⁸⁰. Tego rodzaju podejście jest mało użyteczne przy interpretacji widzenia Jezusa, którego treścią jest relacja między rzeczywistością duchową, która znajduje się w ruchu, a Nim samym, który jest celem ruchu. Dynamika ta ujawnia się w ewangelicznych narracjach o egzorcyzmach (Mk 5,12; 9,25; Łk 8,30), które pokazują, że w przypadku opisu przemieszczania się tego, co duchowe, nie stosuje się przyimków w jednym określonym znaczeniu⁸¹. W każdym razie użyty

⁷⁶ Pace οὐρανός, [w:] BAGD, ad loc.: „The Spirit of God comes fr. (the open) heaven”. Z tego samego powodu nie ma żadnego okolicznika specyfikującego rozdzieranie się niebios, podczas gdy w relacji o rozdarciu zasłony przybytku pojawiają się nawet dwa określenia oznaczające sposób dokonania się tego wydarzenia: „na dwoje, z góry na dół” (15,38: εἰς δύο ἀπ’ ἄνωθεν ἕως κάτω).

⁷⁷ Wyrażenie to sprawiało trudności kopistom, którzy zastępowali przyimek na ἐπί – zob. powyżej uwagi dotyczące wariantów tekstowych.

⁷⁸ Użycie przyimków po czasownikach ruchu zależy przede wszystkim od wykształconych w danym języku związków wyrazowych. Na przykład dla czasownika καταβαίνειν w Rt 3,6 – TH: יָרַד בְּרִיחַ; LXX: κατέβη εἰς τὸν ἄλω; Tg. Jon.: אֲרִיב לְ חַרְרִי; Wulgata: „descenditque in aream”; BT: „zeszła więc na klepisko”; dla Łk 8,23 – GNT: κατέβη λαίλαψ ἀνέμου εἰς τὴν λίμνην; *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna⁸¹⁹⁸⁸: „un turbine di vento si abbatté sul lago”; BT: „spadł gwałtowny wichur na jezioro”.

⁷⁹ Na przykład takie samo znaczenie „do” posiada przyimek w zwrocie καταβαίνειν εἰς w Łk 2,51; 10,30; 18,14; J 2,12; 4,47, etc.

⁸⁰ Na przykład w Ewangelii Marka εἰς może mieć znaczenie ἐπί (3,13; 4,7.8; 11,8; 13,3, etc.) – por. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d’après l’évangile selon saint Marc* (1,9-11), CBQ 21 (1959) s. 476.

⁸¹ Ilustracją względnego znaczenia zróżnicowanego użycia przyimków może być zestawienie

przymimek nie jest nadzwyczajnym przypadkiem określenia przemieszczania (się) ducha od Boga⁸². Ograniczając się do tego zdania, można stwierdzić, że kresem zstępowania Ducha jest wyłącznie Jezus, na którego wskazuje zaimiek trzeciej osoby w liczbie pojedynczej⁸³, a to zstąpienie kończy się wstąpieniem do Niego, wzięciem Go w posiadanie przez Ducha⁸⁴. Pierwsze zdanie o pobycie Jezusa na pustyni potwierdza to rozumienie przymimka.

– „Upodobałem [sobie]”. Choć w Ewangelii Marka czasowniki w trybie oznajmującym czasu aorystu w zdecydowanej większości przypadków oznaczają wydarzenia w przeszłości⁸⁵, jego użycie nie wyklucza możliwości trwania określonej czynności lub stanu w przeszłości, w teraźniejszości i w przyszłości⁸⁶. Na akcję rozpoczętą w przeszłości, a kontynuowaną w teraźniejszości, wskazuje forma tego samego trybu i czasu, która pojawia się w wersji Markowej najbliższego kontekstu perykopy o chrzcie, kiedy Jan Chrzciciel głosi przyjmującym chrzest w Jordanie: „Ja was chrzciałem” (Mk 1,8: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς)⁸⁷; w paralelach innych Ewangelii występuje czas teraźniejszy: „Ja chrzczę” (Mt 3,11; Łk 3,16; J 1,26: ἐγὼ βαπτίζω).

przypowieści o siewcy, która przedstawia los siewu (Mk 4,4: ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν; 4,8: ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν), z jej objaśnieniem o losie słowa (Mk 4,15: τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς; 4,20: οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες).

⁸² Zob. ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς αὐτὸν πνεῦμα (Iz 37,7); ἰδοὺ ἐγὼ φέρω εἰς ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς (Ez 37,5); δώσω πνεῦμά μου εἰς ὑμᾶς καὶ ζήσεσθε (Ez 37,6.14); εἰσῆλθεν εἰς αὐτούς τὸ πνεῦμα (Ez 37,10). Por. R. G. Bratcher, E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark...*, s. 28.

⁸³ Pace F. M. Uricchio, G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco...*, s. 175: „Tuttavia questa discesa dello Spirito non è esclusivamente per il Messia ma anche per il popolo di Dio”.

⁸⁴ Por. R. G. Bratcher, E. A. Nida, *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark...*, s. 29.

⁸⁵ Dokładnie 88,6% za R. J. Decker, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*, New York 2001, s. 95.

⁸⁶ Ta charakterystyka aorystu dotyczy tej samej formy występującej również w relacjach o chrzcie i o przemianieniu (Mt 3,17; 17,5; Łk 3,22; 2 P 1,17) oraz form czasownikowych: ὁμοιώθη w znaczeniu „jest podobne” w Mt 13,24; 18,23; 22,2; ἀφῆκαμεν w sensie „odpuszczamy” w Mt 6,12. S. E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, New York 1989, s. 128, 129: „[...] the statement “this is/you are my beloved son, in whom/you I pleased” appears to be timeless, i.e. no deictic indicator in the context establishes a referential temporal sphere. This fits the context, whether the event is the baptism or the transfiguration. In the midst of the narrative a voice speaks from heaven, pointing out a specific individual, Jesus, as the beloved son, and one in whom the father takes pleasure”. Por. tamże, s. 130, 234; R. J. Decker, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*, New York 2001, s. 98: „[...] the Father was, is, and will be pleased with his Son”.

⁸⁷ Por. J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. I..., s. 134, 135; V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 162.

2.4. PORÓWNANIE SYNOPTYCZNE

Porównanie synoptyczne polega na zestawieniu opowiadania o chrzcie Jezusa według Marka z relacjami zawartymi w pozostałych Ewangeliach. Jego celem jest wskazanie cech wspólnych i różniących, które są ujmowane z trzech perspektyw: kontekstu, rozwoju narracji oraz organizacji formalnej i semantycznej.

2.4.1. Porównanie kontekstów

Kontekst perykopy zależy od planu Ewangelii. Przedstawiając bardzo zwięźle wydarzenia poprzedzające chrzest Jezusa, Marek podkreśla ścisły związek dwóch rodzajów działalności Jana Chrzciciela: chrztu w Jordanie i zapowiedzi przyszłego chrztu w Duchu Świętym. Charakterystyczne elementy posiada również Markowa relacja o pobycie Jezusa na pustyni.

Miejsce w planie Ewangelii. Od pozostałych synoptyków odróżnia perykopę Marka jej wysunięta pozycja w strukturze Ewangelii. W Ewangeliach Mateusza i Łukasza wystąpienie Jana Chrzciciela i jego działalność są poprzedzone przez obszernie narracje wydarzeń związanych z narodzeniem Jezusa i Jego dzieciństwem. Rozciągając się na dwa obszernie rozdziały, opowiadania te tworzą szeroki kontekst zarówno dla relacji o działalności Jana Chrzciciela, jak i dla narracji o chrzcie Jezusa. Także działalność Jana Chrzciciela jest przedstawiona w dłuższym i bardziej szczegółowym opisie, który u Mateusza zajmuje dwanaście, a u Łukasza aż dwadzieścia wersetów trzeciego rozdziału. Ich opowiadania o chrzcie Jezusa niewątpliwie nawiązują, przynajmniej pośrednio, do treści zawartych w tych dwóch rozdziałach i początkowych wersetach trzeciego rozdziału.

Paralelny kontekst Marka zamyka się w narracyjnej przestrzeni ograniczonej do zaledwie ośmiu wersetów. W bardzo zwartym tekście zdołano zmieścić kilka ważnych tekstów: werset wprowadzający (w. 1), biblijny cytat o wysłaniu zwiastuna przed Jezusem i jego wołaniu na pustyni (w. 2-3), sumaryczne opisy działalności Jana (w. 4), reakcji jej adresatów (w. 5), jego ubierania i żywienia się (w. 6) oraz treść jego orędzia w mowie niezależnej (w. 8-9). Przed czytelnikiem odsłaniają się prędko kolejne sceny, tempo narracji jest bardzo żywe, opowiadający wydaje się przechodzić szybko od jednego do drugiego tematu⁸⁸. Może nawet powstać wrażenie, że brak istotnych związków między poszczególnymi perykopami, które stają się samodzielnymi fragmentami tekstu, wyizolowanymi z większej całości

⁸⁸ Tym charakterem narracji Ireneusz z Lyonu uzasadnia przypisanie Ewangelii Marka symbolu orła, który pochodzi z biblijnej wizji czterech istot żywych: „Obraz tej Ewangelii jest lotny i uskrzydłony, dlatego treść jest zwarta i śpiesznie naprzód biegnąca” (*Adversus haereses*, III, 11, 8 – tłum. za *Antologia patrystyczna*, red. A. Bober, Kraków 1965, s. 43).

urywkami⁸⁹. Na ich jedność wskazują wypowiedzi w mowie niezależnej. Czytelnik może i powinien się identyfikować z tymi wypowiedziami, ponieważ pochodzą one z wiarygodnych dla niego podmiotów: od narratora (1,1), od Boga za pośrednictwem narratora używającego formuły skryptyrystycznej (1,2-3), od Jana (1,7-8) oraz bezpośrednio od Boga (1,11)⁹⁰. Tworzą fundament dla chrystologii Ewangelii, stanowiący punkt odniesienia dla innych, bardziej zrelatywizowanych określeń tożsamości Jezusa⁹¹.

W porównaniu z pozostałymi synoptykami najbardziej zwraca uwagę brak Ewangelii Dzieciństwa. Pierwsze perykopy Ewangelii Marka upodabniają się w tym do początku Ewangelii Jana.

1. W czwartej Ewangelii znajduje się hymn o Logosie. Prolog ukazuje między innymi relację między Bogiem a Słowem oraz funkcję Jana Chrzciciela w relacji do Słowa. Tym treściom odpowiadają początkowe zdania Ewangelii Marka: werset wprowadzający (1,1) oraz dwa wersety z cytatem przedstawionym jako tekst Izajasza (1,2-3). Pierwszy werset dotyczy wprost tożsamości protagonisty Ewangelii odniesionej do Boga: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa Syna Bożego”. Na kolejne dwa wersety, które zawierają cytat biblijny, po wprowadzającej formule skryptyrystycznej – καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφήτῃ – składa się zapowiedź Boga, która zawiera najpierw obietnicę wysłania zwiastuna przed Jezusem, a następnie przytacza apel głosu wołającego. Tożsamość adresata wypowiedzi wynika ze wskazania w pierwszym wersecie najważniejszego protagonisty całej księgi. Tożsamość głosu wołającego na pustyni odpowiada roli Chrzciciela, którą przedstawia umieszczony po cytacie opis jego działalności.

2. W Ewangelii Marka właściwa narracja rozpoczyna się od wystąpienia Jana, który udziela chrztu na pustyni i głosi chrzest nawrócenia (1,4), natomiast w czwartej Ewangelii – od wyprawienia faryzeuszów do Jana z pytaniem o jego tożsamość (J 1,19.24).

⁸⁹ M.in. z tego powodu uważa się Marka za konserwatywnego redaktora przejętej tradycji, który był raczej kompilatorem niejednorodnego materiału niż prawdziwym autorem. Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, Freiburg–Basel–Wien⁵1989, s. 22: „[...] der Redaktor Markus ist kein Inventor, sondern Bearbeiter von Tradition, er verhält sich kaum literarisch produktiv, sondern «unliterarisch» konservativ”. Dalej uzasadnia to zdanie przez porównanie z postępowaniem innych synoptyków wobec „nierówności” tradycji – tamże, s. 23: „Die konservative Haltung des Evangelisten, die vor allem im Vergleich seiner Redaktionstätigkeit mit derjenigen des Matthäus und des Lukas diese Charakterisierung verdient, zeigt sich sodann auch daran, daß Markus überkommene Angaben, die keinen aktuellen Verkündigungsbezug haben, weitertradiert, unausgeglichene Traditionsmaterial nicht ausgleicht, Widersprüche nicht aufhebt, kurz: insgesamt das Traditionsmaterial unterschiedlicher Herkunft und Färbung nicht zu vereinheitlichen sucht”.

⁹⁰ Por. J. D. Kingsbury, *The Significance of the Cross Within Mark's Story*, Int 47 (1993) s. 371.

⁹¹ Dlatego nie mają tej samej wartości określenia przypisane Bogu czy narratorowi, co wypowiedzi o Jezusie, pochodzące od demonów.

3. Na początku prologu Janowego znajduje się wyraźne stwierdzenie o tożsamości Słowa: θεὸς ἦν ὁ λόγος (J 1,1). Druga część starotestamentalnego cytatu, który bezpośrednio poprzedza opis działalności Jana, zwieńczony zapowiedzią przyjścia mocniejszego, posiada szerszy kontekst. Głosi on przyjście Boga: ἰδοὺ ὁ θεὸς ὑμῶν ἰδοὺ κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται (Iz 40,9-10). W Markowym cytacie z Izajasza κύριος jest Chrystusem, którego droga ma być wyposażona przez Jana i przygotowana przez adresatów działalności Chrzciciela⁹².

4. Podobieństwo pierwszych trzech wersetów Ewangelii Marka do czwartej Ewangelii wynika również z tego, że obydwa wstępy częściowo są umieszczone poza konkretnymi współrzednymi chronologicznymi i topograficznymi opowiadania, poza ramami biblijnej geografii i historii, a nawet, w sensie absolutnym, ponad czasem i przestrzenią⁹³, zaś częściowo są one związane z działalnością konkretnego człowieka, która jest podporządkowana Jezusowi. Czytelnik dzięki temu otrzymuje informacje zawierające treści, które są jeszcze niedostępne dla adresatów działalności Jezusa⁹⁴.

⁹² Por. M. E. Boring, *Markan Christology: God-Language for Jesus?*, NTS 45 (1999) s. 464.

⁹³ Por. M. Ebner, *Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii*, BN 116 (2003) s. 34, przyp. 26: „Liest man das Zitat Mk 1,2f. in erzähltheoretischer Perspektive als Rede Gottes an seinen Sohn (vgl. Mk 1,1), dann findet dieses Gespräch tatsächlich vor und außerhalb (kursywa M.E.) der Erzählzeit statt”. Pace O. I. Oko, „Who then is this?...”., s. 61: „The first subsection 1,2-3 does not belong to the narrative proper since it refers to an event (a prophetic prediction) that happened in an unspecified place and at a remote time in the past involving the prophet Isaiah”. C. Pagliara, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco...*, s. 78: „Per Marco l’inserimento della citazione mista di 1,2b-3 tra il v. 1 e i vv. 4-8 è di notevole importanza [...] narratore collega la comparsa del Battista e la storia di Gesù con tempi risalenti all’AT”. Narrator ekstraprophetyczny (Marek) nie umieszcza tutaj Izajasza jako narratora intradiegetycznego, ale wprowadza bezpośrednio Boga jako podmiot wypowiedzi, która została zapisana przez proroka. Inna bardziej rozbudowana struktura, z mowami umieszczonymi wewnątrz innych wypowiedzi, znajduje się w konfrontacji z uczonymi w Piśmie (Mk 12,35-37). W tym wypadku chodzi o przeciwstawienie ich mowie (doktrynie) kolejnych coraz bardziej wewnętrznych wypowiedzi, które pochodzą od podmiotów, które u słuchaczy Jezusa cieszą się coraz większym autorytetem: mowy Jezusa (wewnątrz narracji Marka), Dawida mówiącego w Duchu Świętym (wewnątrz dyskursu Jezusa) oraz mowy Pana (Jahwe) do Pana Dawida (wewnątrz dyskursu Dawida). Por. J. H. Morales Ríos, *Duch Święty a poznanie tajemnicy Jezusa. Rozważania wokół Mk 12,35-37*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 59.

⁹⁴ Por. C.-A. Steiner, *Le lien entre le prologue et le corps de l’Évangile de Marc*, [w:] *Intertextualités. La Bible en échos*, ed. L. C. Alexander [i in.], Genève 2000, s. 174: „[...] le destinataire de l’évangile est placé dans une position de supériorité face aux différents acteurs de la narration évangélique, Jésus excepté”. M. D. Hooker, *Beginnings and Endings*, [w:] *The Written Gospel*, ed. M. Bockmuehl, D. A. Hagner, Cambridge–New York–Melbourne 2005, s. 190: „Mark’s prologue and John’s, though presented in very different ways, have a common purpose: they provide the reader with information that is concealed from the characters in the story that follows”. Zabieg ten stanowi o sekrecie mesjańskim Ewangelii Marka, który jest ujmowany z perspektywy analizy narracyjnej – por. M. A. Powell, *Toward a Narrative-Critical Understanding of Mark*, Int 47 (1993) s. 342, 343.

Pierwsze wersety Ewangelii Marka posiadają własny charakter w porównaniu z cytatami biblijnymi, które występują także w innych miejscach. W innych miejscach teksty Pisma są przytaczane przez protagonistów narracji (na Pismo powołuje się najczęściej Jezus), tutaj tekst prorocki jest podany przez narratora. W innych przypadkach również występuje mowa Boga w pierwszej osobie liczby pojedynczej (7,10; 11,17; 12,36), ale w tym miejscu działanie Boga jest bardziej uwydatnione: przemawiającym jest bowiem sam Bóg, który mówi o swoim działaniu Jezusowi⁹⁵.

Funkcję mowy Boga można określić na płaszczyźnie komunikacji z czytelnikiem: zanim na scenie narracji pojawi się jakakolwiek postać człowieka, przed adresatem Ewangelii odsłania się szeroki plan Bożego działania, który jest zapisany przez proroka i bezpośrednio objawiony przez Boga Jezusowi w transcendentnym miejscu i czasie. Plan Boga koncentruje się na Jezusie, a jego odsłonięcie jest zbieżne z objawieniem bardzo bliskiej relacji między tymi dwoma jego głównymi protagonistami⁹⁶. Adresat Ewangelii jest dopuszczony do treści tego objawienia jeszcze przed rozpoczęciem narracji ewangelicznej⁹⁷. W ten sposób jeszcze przed jej rozpoczęciem uwaga czytelnika jest od początku skierowana na realizację tego Bożego planu w osobie i działalności Jezusa⁹⁸.

⁹⁵ Por. G. Guttenberger, *Die Gottesvorstellungen im Markusevangelium*, Berlin 2004, s. 56, 57.

⁹⁶ Por. P. Danove, *The Narrative Function of Mark's Characterization of God*, NovT 43 (2001) s. 26, 27: „With the ascendancy of Jesus, the narratively crafted expectation for references to and involvement by God join with the recognition of Jesus' intimate relationship with God to invite the reader to find the fulfillment of expectations concerning God in the character, Jesus”.

⁹⁷ Por. J. C. Naluparayil, *The Identity of Jesus in Mark. An Essay on Narrative Christology*, Jerusalem 2000, s. 307: „[...] God speaks with the protagonist prior to his earthly arrival [kursywa – J. C. N.] regarding the sending of his forerunner”. N. Casalini, *Lettura di Marco. Narrativa, esegetica, teologica*, Jerusalem 2005, s. 82: „[...] è una storia voluta e iniziata da Dio stesso, e il cui inizio di fatto è accaduto 'prima' che avvenisse il fatto narrato, in un colloquio misterioso tra Dio stesso e suo Figlio, che prepara l'evento che costituisce il racconto”. Wyrażenia „przed Jego ziemskim przybyciem” lub „zanim wydarzył się opowiedziany fakt” mogą oznaczać preegzystencję lub wyprzedzanie na planie narracji. Za pierwszym znaczeniem opowiadają się: L. Schenke, *Gibt es im Mk eine Präexistenzchristologie*, ZNW 91 (2000) s. 57; N. Casalini, *Introduzione a Marco*, Jerusalem 2005, s. 96. Przeciw interpretacji w sensie preegzystencji – M. E. Boring, *Markan Christology...*, s. 464.

⁹⁸ Tak właśnie relację czytelnika do pierwszych dwóch wypowiedzi Boga w Ewangelii Marka (1,2-3.11) określa D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997, s. 361: „In dem Hinweis auf den geheimnisvollen größeren Rahmen deutet sich allerdings zugleich auch erstmals ein Rezeptionsvorbehalt gegenüber den Lesern an. Denn sie sind zwar Zeugen, Teilhaber des Geheimnisses, aber sie bleiben darin zugleich deutlich «Außenstehende» gegenüber der vertraulichen Ich-Du-Ebene zwischen Vater und Sohn. Diesen Rezeptionsvorbehalt wird bei Markus bei der Taufe Jesu in derselben Weise (die Leser dürfen auch hier als privilegierte Außenstehende erst nachträglich mithören, was der Vater zunächst exklusiv dem Sohn mitgeteilt hat) zum Ausdruck bringen und später als dem Leser-Verstehen vorausgehende Rezeptionschwierigkeit der Jünger (Jüngerunverständnis) und der breiten Zuhörerschaft (Geheimnis«theorie», Gleichnisrede) intensiver entfalten”.

Podsumowując, brak Ewangelii Dzieciństwa jest rekompensowany w Ewangelii Marka przez trzy wersety wprowadzające, które pełnią funkcję analogiczną do roli prologu w czwartej Ewangelii. Pojawienie się Jezusa na scenie narracji nie jest wystąpieniem nieznanego nikomu osoby, a najważniejsze w pierwszych perykopach tematy – tożsamość Jezusa, podporządkowanie Mu Jana⁹⁹, misja Jana jako chrzciciela ludzi i zwiastuna działalności Jezusa – występują już w tym wprowadzeniu.

Działalność Jana. Markowy opis działalności Jana, zwięzły i sumaryczny, odróżnia się od paralelnych przedstawień przez koncentrację na przedstawieniu dwóch równoczesnych, paralelnych rodzajów działalności Jana: udzielania chrztu na pustyni oraz głoszenia chrztu nawrócenia dla odpuszczenia grzechów: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (1,4). W większości przekładów imiesłów z rodzajnikiem oddawany jest jako tytuł. Takie tłumaczenie wynika po części z tego, że termin ἔρημος jest odnośzony do obszaru pozbawionego wody, gdzie Jan nie mógł udzielać chrztu, a nie do terenu niezamieszkałego, bezludnego, do pustkowia¹⁰⁰. Niektóre manuskrypty nie mają też spójnika καί, co uzasadnia rozumienie tytułarne pierwszego imiesłowu jako równoznacznego z rzeczownikiem „chrzciciel” (βαπτιστής). Obecność spójnika jest jednak poświadczona w większości autorytatywnych rękopisów. Pozostają zatem do rozważenia dwa warianty. Jeśli przyjmuje się lekcję bez rodzajnika ὁ i ze spójnikiem καί, to pierwszy imiesłów powinien być oddawany przysłówkowo: „Pojawił się Jan, chrzcząc na pustyni i głosząc [...]”. Jeśli zaś akceptuje się wariant z rodzajnikiem i spójnikiem, to można odnieść rodzajnik także do drugiego imiesłowu i przymiotnikowo tłumaczyć obydwie imiesłowy: „Pojawił się Jan, który chrzczył na pustyni i [który] głosił chrzest [...]”¹⁰¹.

⁹⁹ Temat ten jest mocno zaakcentowany w Łukaszowej Ewangelii Dzieciństwa oraz w prologu czwartej Ewangelii; brak tej kwestii w Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa oraz umieszczenie zapowiedzi o zwiastunie przed Jezusem w Mt 11,10, a nie przed tekstem Izajaszowym o apelu na pustyni, wyjaśnia, dlaczego w Ewangelii Mateusza potrzeba uściślenia relacji między Jezusem i Janem (Mt 3,14-15).

¹⁰⁰ Por. C. C. McCown, *The Scene of John's Ministry and Its Relation to the Purpose and Outcome of His Mission*, JBL 59 (1940) s. 113. Odkrycia w Qumran potwierdziły, że w ten sposób nazywano obszar przyległy do rzeki Jordan. Por. W. H. Brownlee, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, [w:] *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, New York 1957, s. 34; R. W. Funk, *The Wilderness*, JBL 78 (1959) s. 210–214; U. Mauser, *Christ in the Wilderness...*, s. 78; W. Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968, s. 4.

¹⁰¹ Por. O. I. Oko, „Who then is this?”..., s. 61, przyp. 8. W najnowszej monografii poświęconej w znacznej części tekstom prologu Marka J. H. Morales Ríos proponuje tłumaczenie nietytułarne pierwszego imiesłowu: „apareció Juan, [el] que bautizaba y anunciaba [...]” (tenże, *El Espíritu Santo en san Marcos. Texto y contexto*, Roma 2006, s. 62). Na urzeczownikowanie imiesłowu w tradycji manuskryptów, pod wpływem tytułarnej rozumienia określenia Jana, wskazuje B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart²2002, s. 62: „In view of the predominant usage in the Synoptic Gospels of referring to John as «the Baptist» (ὁ βαπτιστής occurs in Mk 6.25 and

Porównując z innymi Ewangeliami, można zauważyć, że Marek przypisuje takie samo znaczenie działalności chrzcielnej Jana, jak i jego aktywności kerygmatycznej. Określenie pojawiające się przy imieniu uwydatnia rolę Jana jako udzielającego chrztu. Kiedy po raz pierwszy występuje on na planie narracji, Marek po imieniu dodaje imiesłów czasu teraźniejszego „chrzczący” (ὁ βαπτίζων), a nie rzeczownik „chrzciciel” (ὁ βαπτιστής), tak jak to czynią w tym miejscu i w innych Mateusz (3,1; 11,11.12; 14,2.8; 16,14; 17,13), a gdzie indziej zawsze Łukasz (Łk 7,20.33; 9,19). Inni Ewangelisci nigdy nie posługują się formą imiesłowu w funkcji tytułu (występuje w konstrukcji peryfrastycznej w J 1,28: ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων). Chociaż Marek mógł wybrać jedno z dwu znanych mu określeń Jana¹⁰², to jednak wybrał nieprzypadkowo imiesłów, ponieważ nie jest on synonimicznym wariantem tytułu rzeczownikowego. Obecność formy imiesłowu oznacza, że ważny jest akt chrzczenia¹⁰³, a nie tylko odróżnienie Jana Chrzciciela od noszącego to samo imię młodszego syna Zebedeusza i brata Jakuba (1,19 i passim). Imiesłowowe określenie βαπτίζων razem z analogiczną formą κηρύσσων uwydatnia zarówno jego działalność chrzcielną, jak i funkcję głoszenia. W innych Ewangeliach działalność chrzcielna Jana schodzi na drugi plan, a więcej miejsca w nich zajmują jego mowy.

Markowe przedstawienie pierwszego wystąpienia Jana odróżnia się od innych Ewangelii. W Ewangelii Mateusza paralelne zdanie brzmi: „W tamtych dniach pojawia się Jan Chrzciciel na pustyni Judei [...]” (Mt 3,1-2: παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας). W paralelnym miejscu Łukasz przedstawia dokładnie współrzędne czasowe wystąpienia Jana, co razem ze zwrotem „stało się słowo Boga do Jana, syna Zachariasza”, upodabnia opis do początków narracji o działalności proroków Starego Testamentu, w której przeważały

8,28, as well as seven times in Matthew and three times in Luke), it is easier to account for the addition than for the deletion of the definite article before βαπτίζων. The omission of καί in a few Alexandrian witnesses is the result of taking ὁ βαπτίζων as a title”.

¹⁰² W dwóch miejscach posługuje się rzeczownikowym tytułem. Określenia te odnoszą się jednak do już zabitego Jana (6,25; 8,28). Na tych dwóch przykładach wypowiedzi z formą rzeczownikową, które są pozornie identyczne z przypadkami posługiwania się imiesłowem, można wyraźnie dostrzec znaczenie tego rozróżnienia. Gdy w Galilei niektórzy identyfikują Jezusa dokonującego cudów z Janem, który miałby powstać z martwych, wówczas używają imiesłowu (6,14: καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν). Uczniowie referują natomiast tę opinię i inne już z wyraźnym dystansem do nich, używając formy rzeczownika (8,28: οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἥλιαν [...]). Herodiada, żądając głowy Jana Chrzciciela w sensie zabicia tego, który stanowi zagrożenie dla niej przez swoje wymagania, używa urzeczownikowionego imiesłowu jako tytułu (6,24: τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος), natomiast jej córka, wyrażając dosłownie tę prośbę, posługuje się rzeczownikiem jako określeniem Jana (6,25: δὲς μοι ἐπὶ πιάκι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.).

¹⁰³ Nie w znaczeniu, że Jan osobiście zanurzał w rzece przyjmujących jego chrzest, ale w sensie cechy jego tożsamości – por. W. Bieder, *Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966, s. 35.

słowa nad czynami (Łk 3,1-3). W samej narracji Łukasz nie wysuwa na pierwszy plan ani udzielania przez niego chrztu, ani przyjmowania chrztu przez ludzi (w Łk 3,7.12 czasownik znajduje się w infinitiwie celowości, zaś w Łk 3,16 w wypowiedzi Jana). W tych dwóch synoptykach zasadniczą treścią działalności Jana są mowy zawierające konkretne wezwania do nawrócenia i towarzyszące im ostrzeżenia. To przesunięcie akcentów uwydatnia się w warstwie semantycznej (terminy urobione z morfemu μετανο- pojawiają się w Mt 3,2.8.11; Łk 3,3.8, a u Marka tylko w Mk 1,4) i na płaszczyźnie narracyjnej (prezentacja konkretnych wezwań do niezwłocznej zmiany postępowania, które są skierowane do grup przychodzących do Jana, aby dać się ochrzcić w Mt 3,7-10; Łk 3,7-14)¹⁰⁴. Autor czwartej Ewangelii nie umieszcza w centrum opisu działalności Jana chrztu udzielanego przez niego; ponadto nigdy nie stosuje do Jana żadnego tytułu wiążącego go z tą działalnością, ponieważ Jana wyróżnia nie tyle jego działalność chrzcielna, ile dawanie świadectwa o Jezusie (J 1,7.8.15.19.32.34; 3,26.32-33; 5,33).

Wracając do wersetu Marka, który sumarycznie przedstawia wystąpienie Jana, należy jeszcze raz podkreślić, że działalność Jana polega na dwóch równoległych czynnościach: na udzielaniu chrztu wodą na pustyni i na głoszeniu chrztu nawrócenia dla odpuszczenia grzechów. Czy paralelizm oznacza w tym przypadku komplementarność? Wspólny adresat obydwu rodzajów działalności, który jeszcze nie jest wyraźnie wskazany, sugeruje, że te dwa rodzaje działalności są z sobą w ścisłym związku, wzajemnie się uzupełniają.

Adresat działalności Jana pojawia się w kolejnych wersetach, gdy sumaryczny opis zostaje rozwinięty i uszczegółowiony. Adresat ten znajduje się na pierwszym planie: „Wychodziła do niego cała judzka kraina oraz wszyscy mieszkańcy Jeruzolimy i byli chrzczeni w rzece Jordan przez niego, wyznając grzechy swoje” (1,5). Konstrukcja zdania wskazuje, że dwie czynności wyrażone przez czasowniki główne – „wychodziła” (ἐξεπορεύετο) i „byli chrzczeni” (ἐβαπτίζοντο) – specyfikują pierwszy rodzaj działalności przedstawiony w poprzednim wersecie: „Pojawił się Jan, który chrzczył na pustyni [...]”. Wychodzenie z miejsc zamieszkania było konieczne, aby znaleźć się w miejscu chrztu Jana, czyli „na pustyni”. Poddanie się obmyciu przez Jana w rzece Jordan stanowiło właściwą realizację chrztu. Pojawia się trzecie działanie: wyznanie grzechów. Wzmianka ta różni się jednak od prezentacji dwóch pierwszych czynności: wychodzenie i przyjmowanie chrztu jest wyrażone przez czasowniki w trybie oznajmującym czasu niedokonanego, a więc stanowią one główne czynności. Wyznanie grzechów jest wyrażone przez czasownik w formie imiesłowu czasu teraźniejszego, który jest podporządkowany drugiemu czasownikowi głównemu. Składnia ta oznacza, że wyznanie grzechów

¹⁰⁴ Por. C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1947, s. 29: „The themes of repentance and judgment are not stressed in Mk. [...]. They are, however, emphasized by the non-Markan material which Mt. and Lk. have in common”.

towarzyszyło aktowi chrztu w Jordanie. Innymi słowy, wyznanie grzechów nie było aktem wyodrębnionym od chrztu, lecz czynnością włączoną w samo przyjmowanie chrztu. Wyznanie grzechów nie jest też przedstawione jako warunek przyjęcia chrztu ani jako jego następstwo lub cel. Jedynym skutkiem jest poznanie i uznanie prawdy o ich relacji z Bogiem, a konkretnie negatywnej treści tej prawdy w wyznaniu grzechów.

We wszystkich Ewangeliach brak wzmianki o odpuszczeniu grzechów. U Mateusza i Łukasza pojawia się wezwanie: „Czyńcie więc godny(e) owoc(e) nawrócenia” (Mt 3,8: ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας; Łk 3,8: ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας). U Mateusza występuje ono bezpośrednio po wzmiance o wyznawaniu grzechów z okazji przyjmowania chrztu¹⁰⁵. Adresaci chrztu Jana są więc wezwani do zmiany ich życia. Wezwanie do nawrócenia nie jest bezpośrednio związane z obietnicą działania Bożego wobec wyznania grzechów.

Natomiast Marek przechodzi bezpośrednio do opisu kolejnych czynności Jana: jego ubierania i odżywiania się oraz jego głoszenia. Zwłaszcza pierwsze dwie czynności nie wydają się związane z wyznaniem grzechów. Mateusz jest bardziej „logiczny”, ponieważ paralelny opis dołączony jest do wcześniejszej charakterystyki Jana i jego apelu na pustyni (Mt 3,3-4), a po wyznaniu grzechów Mateusz prezentuje wezwanie do nawrócenia. Brak związku między opisem chrztu i opisem czynności Jana jest jednak pozorny. Marek przedstawił wcześniej wystąpienie Jana jako tego, który na pustyni udzielał chrztu i głosił chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów. Opis odnoszący się do ubierania i żywienia się Jana służy zwróceniu uwagi nie tyle na wygląd i zwyczaje Jana, czy na jego podobieństwo do Eliasza¹⁰⁶, ile na ciągle przebywanie na pustkowiu¹⁰⁷. Werset ten łączy opis pierwszego rodzaju działalności (1,5) z przedstawieniem jej drugiego rodzaju, czyli z treścią samego głoszonego orędzia (1,7-8). W innych Ewangeliach synoptycznych brak w tym miejscu takiego łącznika, ponieważ nie przedstawiają równoległe dwóch rodzajów działalności, lecz akcentują bardziej samo nauczanie niż udzielanie chrztu.

Udzielanie chrztu na pustkowiu i głoszenie chrztu nawrócenia dla odpuszczenia grzechów są przedstawione równoległe, ponieważ odnoszące się do nich formy czasownikowe są odpowiednio umieszczone w strukturze narracji (1,4-8). Najpierw

¹⁰⁵ U Łukasza brak miejsca paralelnego do Mt 3,5-6 i Mk 1,5.

¹⁰⁶ W 2 Krl 1,8 jest mowa tylko o pasie skórzanym.

¹⁰⁷ To jest na pustyni jako takiej – Mateusz nie zachował tego generalnego odniesienia do miejsca działalności Jana, ale je uszczegółowił: „na pustyni Judei” (Mt 3,1: ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας). Zob. U. Mauser, *Christ in the Wilderness...*, s. 83: „[...] the messenger is to appear in the desert. The reference to John's clothing and food serves to underline this (v.6)”. Szczegóły ubioru Jana nie tyle charakteryzują Jana jako Eliasza, ile jako osobę przebywającą na pustyni – por. J. D. G. Dunn, *John the Baptist's Use of Scripture*, [w:] *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans, W. R. Stegner, Sheffield 1994, s. 46.

pojawiają się razem w zdaniu wprowadzającym jako imiesłowy czasu teraźniejszego strony czynnej: βαπτίζων i κηρύσσων (1,4). Następnie występują w rozwinięciu narracyjnym jako formy czasu przeszłego niedokonanego: έβαπτίζοντο (1,5) oraz έκέρυσσεν (1,7). Paralele synoptyczne są asymetryczne. W zdaniu wprowadzającym Jana pojawia się forma tylko drugiego czasownika: κηρύσσων (Mt 3,1; Łk 3,3), lecz czasownik ten już więcej nie występuje w relacji do Jana, następny raz odnosi się już do działalności Jezusa (Mt 4,17; Łk 4,18). Formy drugiego czasownika występują tylko w rozwinięciu narracyjnym: έβαπτίζοντο (Mt 3,6), βαπτισθήναι (Łk 3,7), βαπτισθήναι (3,12). Mateusz i Łukasz nie mają więc opisów według planu Marka: krótkie wprowadzenie specyfikujące Jana jako tego, który chrzczył i głosił chrzest (Mk 1,4), oraz rozwinięcie w dwuczęściowej relacji: najpierw o udzielaniu chrztu (1,5), a potem o głoszeniu chrztu (1,7-8), które są połączone opisem sposobu bytowania Jana, odpowiadającemu życiu na pustkowiu (1,6).

Równoległość ta wynika również ze stosunku zgodności skutku pierwszego rodzaju działalności Jana z treścią drugiego rodzaju tej działalności. Wyjście wszystkich mieszkańców Judei i Jerozolimy nad Jordan i przyjęcie chrztu, któremu towarzyszy wyznanie grzechów, doprowadziło do poznania prawdy o ich relacji do Boga. Narracja Marka nie sugeruje, tak jak wynika to z paralelnego opisu Mateusza i Łukasza, że już podczas działalności Jana może zajść zmiana w tej negatywnej relacji¹⁰⁸. Nie ma mowy o motywacjach osób przychodzących do Jana, na przykład o pragnieniu ucieczki przed nadchodzącym gniewem (Mt 3,7; Łk 3,7), o woli zmiany życia, itp. (Łk 3,10.12). Chociaż wyznanie grzechów może być pozytywnym aktem jako poznanie prawdy¹⁰⁹, to treść tego poznania jest niekorzystna dla wyznających grzechy: ich relacja do Boga wymaga naprawy, a oni nie mogą tego dokonać sami (Mk 2,7). Pomimo obmycia wodą wszyscy oni potrzebują wewnętrznego oczyszczenia. Wyznającym grzechy, poznającym dzięki obmyciu wodą prawdę o ich stosunku do Boga, tym właśnie osobom Jan Chrzciciel zapowiada bliskie nadejście Tego, który przyniesie potrzebne oczyszczenie, przyniesie naprawę tej ich relacji z Bogiem. Podmiot tego działania jest wyraźnie odróżniony od Jana. Chociaż działanie jest analogiczne do „chrzczenia wodą”, to jednak tylko „chrzczenie w Duchu Świętym” może usunąć wyznane grzechy, naprawić ostatecznie relację do Boga (3,29-30). Z takiego powiązania sumarycznego przedstawienia głoszenia przez Jana „chrztu nawrócenia” (1,4), treści tego głoszenia o Tym, który „będzie chrzczył w Duchu Świętym”, wynika, że właśnie ten chrzest jest chrztem nawrócenia dla odpuszczenia grzechów.

¹⁰⁸ W Ewangelii Marka odpuszczenie grzechów może być tylko dziełem Bożym (2,7; 3,28; 11,25), zatem wyznanie grzechów nie oznacza jeszcze ich odpuszczenia.

¹⁰⁹ Samo wyznanie grzechów nie zawsze jest ukazane w pozytywnym świetle – zob.: „Nie mów: «Zgrzeszyłem i cóż mi się stało?» Albowiem Pan jest cierpliwy” (Syr 5,4); „Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną” (Mt 27,4).

Trudność rozpoznania tego, że chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów jest tożsamy z chrztem w Duchu Świętym, bierze się z wpływu fragmentów paralelnych. Mateusz i Łukasz nie przytaczają wypowiedzi Jana o przyszłym chrzcie, posługując się czasownikiem κηρῦσσειν. Pierwszy z nich przytacza ją jako nieprzerwaną kontynuację mowy skierowanej do faryzeuszów i saduceuszów (Mt 3,7-12), natomiast drugi prezentuje ją jako odpowiedź (ἀπεκρίνατο) na opinie identyfikujące Jana jako Chrystusa (Łk 3,15-18).

W Ewangelii Marka nie można zrozumieć ani jednego elementu działalności Jana bez związku z działalnością Jezusa. U dwóch pozostałych synoptyków konkretne wezwania do nawrócenia, ostrzeżenia i groźby pod adresem tych, którzy nie przynoszą owoców nawrócenia, mogą być odczytywane bez natychmiastowego odnoszenia do osoby Jezusa i Jego działalności¹¹⁰.

Pobyt na pustyni. W Ewangelii Marka przysłówek „natychmiast” (εὐθύς) wiąże mocno sceny chrztu i kuszenia, tak że niektórzy komentatorzy traktują obydwa fragmenty jako jedną, wspólną perykopę. W Ewangelii Marka za ścisłą przynależnością obydwu scen przemawiają podobieństwa między nimi:

a. Opis pobytu na pustyni również jest bardzo zwięzły, ponieważ ogranicza się do kilku krótkich informacji: Duch wyprowadza Jezusa na pustynię, czterdziestodniowy pobyt i kuszenie przez szatana, obecność zwierząt i służba aniołów.

b. Jezus pozostaje cały czas pasywny, chociaż na Nim koncentrują się wszystkie działania. W Ewangelii Mateusza i Łukasza Jezus przedstawiony jest jako aktywnie działający: u Łukasza to Jezus oddala się od Jordanu, u obydwu Ewangelistów pości, odczuwa głód, odpowiada kuszącemu¹¹¹.

c. Pierwszym podmiotem jest Duch (w obydwu scenach określony jako τὸ πνεῦμα), który jest sprawcą tego pobytu i podmiotem gramatycznym w zdaniu. Orzeczenie oznacza przeniesienie Jezusa na nowe miejsce pobytu. Czasownik ἐκβάλλειν znaczy „oddalić [gwałtownie]”. W Ewangelii Marka przedmiot tej czynności jest usuwany lub oddalany od jakiegoś przestrzeni lub osoby: syn z winnicy (12,8), duchy nieczyste z opętanych (1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,18.28.38), handlujący ze świątyni (11,15), lamentujący z domu (5,40), uzdrowiony od Jezusa (1,43) i oko od ciała (9,47). Inni synoptycy posługują się czasownikami o łagodniejszym znaczeniu: według Mateusza „Jezus został wyprowadzony (ἀνήχθη) na pustynię przez Ducha” (Mt 4,1), a według Łukasza „Pełen Ducha Świętego, oddalił się Jezus od Jordanu i był prowadzony (ἦγετο) w Duchu na pustyni” (Łk 4,1).

¹¹⁰ C. Payot, *Le baptême de Jésus dans les évangiles synoptiques*, CaBi 7 (1969) s. 17.

¹¹¹ W Ewangelii Łukasza to sam Jezus oddala się od Jordanu (Łk 4,1).

d. Nie występują adresaci działalności Jana, natomiast aktywni są protagoniści, którzy w Ewangelii nie odgrywają podobnej roli, chociaż są wzmiankowani: Duch Święty, głos z nieba, szatan¹¹².

e. Na ścisły związek wizji Jezusa (1,10-11) i pobytu na pustyni (1,12-13) wskazuje powiązanie obydwu fragmentów przez przysłówkę εὐθύς występujący na ich początku¹¹³.

Scena kuszenia nie jest jednak jednym z wydarzeń należących do chrztu Jezusa¹¹⁴. Zmienia się aspekt przedstawianych czynności. Poza wyprowadzeniem przez Ducha nie są opowiedziane pojedyncze wydarzenia, tak jak to miało miejsce w narracji o chrzcie i tak jak to przedstawiają pozostali synoptycy w sekwencji trzech konfrontacji między kusicielem a Jezusem. W Ewangelii Marka jest natomiast przedstawione położenie Jezusa podczas czterdziestodniowego pobytu na pustyni w relacji do trzech protagonistów: był kuszony przez szatana, przebywał ze zwierzętami, a aniołowie Mu służyli. Służba aniołów jest ukazana paralelnie do kuszenia przez szatana, natomiast u Mateusza jest reakcją na odpowiedź daną diabłu w trzecim kuszeniu: „Wtedy opuścił Go diabeł, a oto aniołowie przystąpili i usłużywali Mu” – konstrukcja προσήλθον καὶ διηκόνουν z pierwszym czasownikiem w aoryście oznacza, że służba miała początek w chwili przystąpienia do Niego aniołów (Mt 3,11). W sensie ukazania relacji Jezusa do innych osób krótkie opowiadanie o kuszeniu Jezusa odpowiada pierwszemu wersetowi Ewangelii¹¹⁵.

2.4.2. Rozwój narracji

Marek odnosi czas chrztu Jezusa do całej działalności Jana Chrzciciela: ἐν ἐκεῖναις ταῖς ἡμέραις, zarówno do jego działalności chrzcielnej (1,5), jak i do głoszenia chrztu nawrócenia dla odpuszczania grzechów (1,7-8). Typowy dla Ewangelii Mateusza zaimiek τότε (Mt 3,13)¹¹⁶ nie musi przywoływać działalności Jana w całej rozciągłości, ale może odnosić się do jednego jej momentu, na przykład

¹¹² Por. J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark and Other Markan Studies*, Philadelphia 1982, s. 75.

¹¹³ Por. M. Hasitschka, *Der Sohn Gottes – geliebt und geprüft. Zusammenhang von Taufe und Versuchung Jesu bei den Synoptikern*, [w:] *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs*, Hrsg. C. Niemand, Frankfurt am Main 2002, s. 73.

¹¹⁴ Pośrednio potwierdzają to niesynoptyczne dane: kiedy w Dziejach Apostolskich jest wspomniany początek działalności Jezusa (Dz 1,22; 10,37), nie ma żadnej wzmianki o kuszeniu Go przez szatana; czwarta Ewangelia przedstawia pojawienie się Jezusa nad Jordanem (J 1,29-34), ale nie wspomina nic o pobycie Jezusa na pustyni.

¹¹⁵ Na chiastyczny układ Mk 1,1-15, w którym Mk 1,12-15 odpowiada Mk 1,1, zwraca uwagę J. M. Gibbs, *Mark 1,1-15, Matthew 1,1-4,16, Luke 1,1-4,30, John 1,1-51. The Gospel Prologues and Their Function*, [w:] *Studia Evangelica*, vol. VI: *Papers presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies Held at Oxford, 1969*, Berlin 1973, s. 177.

¹¹⁶ Występuje w Mt 90 razy, Mk – 6, Łk – 15, J – 10.

do jego mowy do faryzeuszy i saduceuszy (Mt 3,7-10). Łukaszowa fraza – ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν (Łk 3,21) – sytuuje wydarzenie podczas przyjmowania chrztu, a nie w momencie głoszenia chrztu w Duchu Świętym. Wcześniejsza wzmianka o aresztowaniu Jana (Łk 3,20) nie pozwala na połączenie dwóch wydarzeń w jednym czasie.

Marek przedstawia początek sceny podobnie do pojawiania się innych adresatów tego chrztu; w obydwu przypadkach posługuje się czasownikami ruchu, opisuje adresatów chrztu przez miejsca ich pochodzenia (dwie nazwy geograficzne dla każdego podmiotu), na samą czynność chrztu wskazuje tryb oznajmujący czasownika w formie pasywnej, wskazany jest podmiot czynny w wyrażeniu z przyimkiem ὑπό oraz jest oznaczone miejsce chrztu. Schemat pojawienia się mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy oraz wystąpienia Jezusa ściśle sobie odpowiadają¹¹⁷:

Mk 1,5:

καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν
πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ
Ἱεροσολυμίται πάντες
καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ
Ἰορδάνῃ ποταμῷ

Mk 1,9:

καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις
ἦλθεν
Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρετ τῆς Γαλιλαίας
καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ
Ἰωάννου.

Pewnym naruszeniem symetrii są pewne różnice: brak specyfikacji Jordanu jako rzeki, odwrócenie kolejności „agens chrztu i okolicznik miejsca” (ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ) na sekwencję „okolicznik miejsca i podmiot czynny chrztu” (εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου) oraz – dla przyjścia Jezusa – wyraźne umieszczenie wydarzenia w szerszym okresie działalności Jana.

Charakterystyczny dla Marka, również w porównaniu z relacją Mateuszową, jest brak wyraźnego określenia celu przyjścia Jezusa: „do niego” (πρὸς αὐτόν w sensie do Jana w Mk 1,5); „aby zostać ochrzczonym przez niego” (τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ w Mt 3,13). Wskazanie przez Mateusza celu przyjścia Jezusa pełni funkcję wprowadzenia do reakcji Jana, który przeciwstawia się wyraźnie wskazanemu zamiarowi. Centralna część relacji jest poświęcona relacji między Janem a Jezusem. Zainteresowaniu Mateusza tą kwestią odpowiada odmienne niż u Marka zestawienie wystąpienia Jezusa: paralelne do Jego pojawienia się nad Jordanem nie jest przybycie mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy (Mt 3,5-6), ale właśnie wystąpienie Jana:

Mt 3,1:

Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις
παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστῆς
κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας

Mt 3,13:

Τότε
παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς
Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς
τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ'
αὐτοῦ

¹¹⁷ Por. J. R. Edwards, *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 2002, s. 34; R. T. France, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002, s. 76.

Łukaszowi jest bliżej do Marka niż do Mateusza. Nawiązując w pierwszym zdaniu do chrztu całego ludu, Łukasz wyraźnie łączy z nim chrzest Jezusa: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν (Łk 3,21). Podobieństwo rozciąga się aż do momentu przyjęcia chrztu. U Łukasza nie ma opisu przebiegu chrztu, paralelnego do dwóch synoptyków (Mt 3,5-6; Mk 1,5), z którego wynika, że przyjmowanie chrztu było związane z wyznawaniem grzechów. Informacja o modlitwie zatem nie tyle zastępuje wyznanie grzechów, ile wiąże się z jednoczesnym otwarciem nieba i zstąpieniem na Jezusa Ducha Świętego (Łk 3,22).

Mateusz i Marek relacjonują zgodnie natychmiastowość wydarzenia, pomijając jednocześnie wyznanie grzechów, które towarzyszyło przyjmowaniu chrztu od Jana. Mateusz wskazuje na natychmiastowość wyjścia z wody po przyjęciu chrztu przez Jezusa, ale takie wyjście wydaje się konsekwencją prawdy o Jezusie, która została ukazana już przed Jego wejściem do wody. Jego bezgrzeszność objawia się dzięki ich rozmowie o stosowności tego chrztu. Chociaż u Marka nie ma tej rozmowy, to jednak na tle symetrii, między pojawieniem się grup przyjmujących chrzest od Jana a wystąpieniem Jezusa, rozciągającej się aż do momentu przyjęcia w rzece Jordan, uwydatnia się jedna zasadnicza różnica. Nie tylko sam brak wzmianki wyznania grzechów, ale przede wszystkim natychmiastowość wizji Jezusa już podczas wychodzenia z wody pokazuje jednoznacznie, że żadne wyznanie grzechów nie było związane z Jego chrztem.

W Ewangelii Marka widzenie Jezusa ma dwa przedmioty: rozdzierające się niebios a zstępującego Ducha do Niego. U Mateusza otwarcie się niebios jest przedstawione jako obiektywne wydarzenie, a przedmiotem wizji jest tylko zstąpienie Ducha na Niego. Te dwa wydarzenia trzecia Ewangelia relacjonuje jako obiektywne. Natomiast w czwartej Ewangelii zstąpienie Ducha i Jego pozostanie na Jezusie jest przedmiotem widzenia Jana.

Marek i Łukasz podobnie relacjonują pojawienie się głosu z nieba i deklarację jako skierowaną tylko do Jezusa. W Ewangelii Mateusza paralelne zdanie jest sformułowane w trzeciej osobie, a adresat nie jest wyraźnie wskazany. W czwartej Ewangelii Jan świadczy o Bożym synostwie Jezusa; adresat tej afirmacji i całej jego wypowiedzi nie jest jednoznacznie zdefiniowany.

2.4.3. Gramatyczna i semantyczna specyfika relacji Marka

Różnice w rozwoju narracji Marka widać wyraźnie na tle pozostałych Ewangelii. Nawet jeśli przedstawiają te same wydarzenia, mogą odgrywać ważną rolę subtelne różnice między odcieniami znaczeń terminów uważanych za synonimy, rozbieżności w morfologii, składni i stylu paralelnych tekstów.

U Marka imię Ἰησοῦς pojawia się zaraz w pierwszym zdaniu (1,1). Łukasz też posługuje się nim bez rodzajnika w Ewangelii Dzieciństwa i w pierwszych

opisach Jego działalności publicznej (Łk 2,43.52; 3,23; 4,1)¹¹⁸. W pozostałych dwóch Ewangeliach imię występuje z rodzajnikiem, nawet u Jana, chociaż dotyczy pierwszego pojawienia się Jezusa na scenie narracji (Mt 3,13: ὁ Ἰησοῦς; J 1,19: τὸν Ἰησοῦν).

Przydawka po imieniu jest najpełniejsza w tekście Marka: ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας (1,9). To określenie odnosi się do imienia, a nie do początku drogi Jezusa. Orzeczenie ἦλθεν dotyczy Jego przyjścia w szerszym sensie niż pokonanie jakiegoś odcinka drogi z Galilei do Jana nad Jordan, tak jak to przedstawia Mateusz. Przyjście Jezusa rozpoczyna realizację zapowiedzi Jana (1,7).

Relacja Marka przedstawia przyjęcie chrztu od Jana na równi z innymi wydarzeniami, stosując czasownik w formie trybu oznajmującego czasu aorystu, czyli w takiej samej, jaką przybierają czasowniki określające Jego przyjście, widzenie niebios rozdzierających się i Ducha oraz pojawienie się głosu z niebios. Wszystkie te czynności są główne i umieszczone na tym samym, pierwszym planie opowiadania. U dwóch pozostałych synoptyków przyjęcie chrztu przedstawione jest jako okoliczność towarzysząca innym wydarzeniom. W Ewangelii Jana nie jest on wcale wzmiankowany.

Pierwsze wydarzenie po chrzcie wersje paralelne przedstawiają odmiennie. W Ewangelii Marka wyjście z wody jest ukazane jako czynność równoczesna z nadrzędnym aktem: καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν. W Ewangelii Mateusza wyjście z wody jest jednym zdarzeniem równorzędnym z otwarciem niebios i widzeniem Ducha Bożego. Natomiast w Ewangelii Łukasza wyjście z wody nie jest wcale wzmiankowane. Czynnością towarzyszącą otwarciu nieba i zstąpieniu Ducha jest Jego modlitwa.

Zatem tylko w relacji Marka natychmiastowość dotyczy równocześnie wyjścia i widzenia Jezusa. W opowiadaniu Mateusza odnosi się tylko do samego wyjścia, ponieważ widzenie jest następną w czasie czynnością. W Ewangelii Łukasza brak sprecyzowania odstępu czasowego między chrztem a wydarzeniami dokonującymi się po nim.

W Ewangelii Marka rozdzierające się niebios to przedmiot widzenia Jezusa. Widzenie to umieszczone jest na tym samym głównym poziomie narracji, jak wcześniej Jego przyjście i chrzest, a następnie pojawienie się głosu z niebios. Na podwójny przedmiot widzenia wskazują dwa rzeczowniki, które występują z własnymi przydawkami imiesłowowymi: σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς i τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαίνον εἰς αὐτόν. Przedstawienie podwójnego przedmiotu widzenia występuje wyłącznie w Ewangelii Marka. Mateusz mu odpowiada tylko odnośnie do drugiego przedmiotu widzenia, natomiast otwarcie niebios przedstawia

¹¹⁸ Nie licząc wyrażen determinujących τὸ παιδίον Ἰησοῦς (Łk 2,27) i τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς (Łk 1,31; 2,21).

jako obiektywne zdarzenie. Podobnie je przedstawia Łukasz: καὶ προσευχομένου ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανόν. W czwartej Ewangelia brak wzmianki o otwarciu nieba.

Na określenie czynności odniesionej do niebios Ewangelie synoptyczne posługują się różnymi czasownikami: Marek – „rozdziarać” (σχίζειν), Mateusz i Łukasz – „otwierać (ἀνοίγειν)”¹¹⁹. Ich bliskoznaczność nie jest często spotykana poza tym związkiem wyrazowym, bowiem w podstawowym znaczeniu pierwszy czasownik odnosi się do czynności gwałtownej, której skutki są nieodwracalne, zaś drugi implikuje zawsze możliwość zmiany położenia na pierwotne. Pierwszy czasownik nie ma odpowiednika o dokładnie przeciwstawnym znaczeniu¹²⁰. Ścisłym antonimem drugiego jest termin „zamknąć”¹²¹. Relacja Marka implikuje obraz niebios, które także po zakończonej wizji pozostają w stanie rozdarcia, natomiast obraz ich otwarcia u Mateusza i Łukasza zakłada powrót do wcześniejszej sytuacji, czyli do ich ponownego zamknięcia.

Różnice dotyczą zstąpienia Ducha. W Ewangelii Marka i w czwartej Ewangelii rzeczownik występuje z rodzajnikiem bez dodatkowych określeń: τὸ πνεῦμα. W paralelach pojawiają się dodatkowe określenia: τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ (Mt 3,16), τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Łk 3,22).

Większe różnice dotyczą samej specyfikacji. U Marka jest ona najkrótsza: τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαίνειν εἰς αὐτόν. W relacji Marka wyrażenie porównawcze poprzedza specyfikację przemieszczenia się Ducha i cel Jego ruchu. Jeśli porównanie odnosi się do czynności, to obejmuje całe zstępowanie Ducha do Jezusa. Podobnie Łukasz odnosi je do Jego zstępowania w całej rozciągłości, wskazując ponadto na aspekt materialny podobieństwa: καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει. W tekście Mateusza występuje ten sam imiesłów, ale nie określa on całego przemieszczania Ducha Bożego. Porównanie nie wiąże się z drugim ruchem wyrażonym przez imiesłów z dopełnieniem dalszym: ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν. Czwarta Ewangelia również wyraźniej wyłącza z porównania moment spoczęcia Ducha na Jezusie.

Użycie u Marka wyrażenia przyimkowego εἰς αὐτόν, które określa cel zstąpienia Ducha, odbiega od częstych starotestamentalnych wyrażen ukazujących

¹¹⁹ O uwzględnieniu tej różnicy między synoptykami w kolejnych edycjach włoskiego przekładu Biblii *Parola del Signore* pisze C. Buzzetti, *Les parallèles dans les évangiles synoptiques*, CTrB 13 (1990) s. 21.

¹²⁰ Najbliższy jest czasownik ἀποκαθιστάνειν w Wj 14,26: ἀπεκατέστη τὸ ὕδωρ [...] ἐπὶ χώρας, a wcześniej w Wj 14,21: ἐσχίσθη τὸ ὕδωρ. Za względny antonim może być też uważany czasownik συγκεραυνῶναι; Paweł przeciwstawia połączenie różnych członków ciała, które obrazuje jedność ciała Chrystusa, podziałom we wspólnocie w Koryncie (1 Kor 12,24-25). Por. W. Borek, *Unità e reciprocità delle membra della Chiesa. Studio esegetico-teologico di 1 Cor 12,21-26; Rom 12,3-8; Ef 4,25-5,2*, Roma 2004, s. 119-123.

¹²¹ W tych samych zdaniach czasownikowi temu są przeciwstawione jako antonimy: ἀποκλείειν w Łk 13,25; κλείειν w Ne 7,3; 13,19; Hi 12,14; Iz 60,11; Ez 44,2; 46,1.12; Dz 5,23; Ap 3,7.8).

spoczywanie ducha (także złego) na ludziach lub wysyłanie/dawanie go na nich (z wyrażeniem ἐπ' αὐτόν i podobnymi)¹²².

W ostatnim wersecie, który – u synoptyków, nie u Jana – zawiera informacje o pojawieniu się głosu i przytacza treść deklaracji Boga o Synu, nie występują znaczące różnice gramatyczne ani semantyczne poza zmianą adresata: u Marka i Łukasza głos kieruje się do Jezusa, zaś u Mateusza wypowiada się w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Składnia końcowej frazy u Łukasza utrzymuje konstrukcję *accusativus cum infinitivo*, dominującą w całym opowiadaniu o chrzcie.

2.5. STRUKTURA NARRACJI

W egzegezie wyodrębniano dwie części narracji: chrzest oraz teofanię¹²³. Krytyka literacka podkreśla, że już w Ewangelii Marka pojawia się dysproporcja na niekorzyść pierwszej części, która coraz wyraźniej się zaznacza w następnych etapach tradycji o chrzcie. Narracja Marka samemu przyjęciu chrztu przez Jezusa poświęca tylko siedem, zaś teofanii aż trzydzieści cztery słowa¹²⁴. Opowiadanie posiada jednak strukturę bardziej złożoną niż dwuczęściowy podział na chrzest i teofanię.

Stosując jednolite kryterium wyróżnienia najważniejszych części, na przykład zmiany podmiotów czynności umieszczonych na pierwszym planie sceny oraz rozróżnienie między czynnościami głównymi (wydarzenia pierwszego planu) i czynnościami podporządkowanymi (wydarzenia drugiego planu), można wyróżnić pięć mniejszych jednostek, w których występują czasowniki w trybie oznajmującym aorystu.

Główne czynności Okoliczności Mowa niezależna
Ramy chronologiczne – w okresie działalności Jana Chrzciciela:
9a Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις

Przybycie Jezusa:

9b ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας

¹²² W ten sposób w: Lb 11,17.25, gdzie BT oddaje niedokładnie: „wezmę z ducha, który jest w tobie” / „w nim”, zamiast „na tobie” / „na nim”; zob. odpowiednio dla Lb 11,17.25: TM: הָיָה רוּחַ מִן הַרוּחַ הַקֹּדֶשׁ בְּיָדְךָ; LXX: καὶ ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπὶ σοί; TH: ἵψω ῥῆμα ἡγιασμένον ἐν χερσίν; LXX: παρέλατο ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπ' αὐτῷ; inne konstrukcje z ἐν w: Lb 11,29; 23,7 (w LXX); 1 Sm 11,6; 16,13.16.23; 19,9; 2 Krl 2,9.15; Jl 3,1; Iz 44,3; 59,21; a zwłaszcza na Sługę i Pomazańca Pana w: Iz 42,1; 61,1. O wiele rzadziej występuje konstrukcja z przyimkiem użytym w tekście Marka – zob. Iz 37,7: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς αὐτὸν πνεῦμα; Ez 37,5: ἰδοὺ ἐγὼ φέρω εἰς ὑμᾶς πνεῦμα ζῶης.

¹²³ Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium*, Stuttgart 1992, s. 49.

¹²⁴ S. Légasse, *Marco...*, s. 74.

Chrzest w Jordanie:

9c καὶ ἔβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.

Widzenie towarzyszące wyjściu z wody:

10a καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος

10b εἶδεν

σχιζομένους

τοὺς οὐρανοὺς

καὶ τὸ πνεῦμα

ὡς περιστερὰν καταβαίνον εἰς αὐτόν·

Pojawienie się głosu z niebios z deklaracją:

11a καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν·

11b

σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός,

11c

ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Propozycje regularnej, symetrycznej dyspozycji elementów pozostawiają nieraz poza ramami opisu jakiś element¹²⁵. W przedstawionej strukturze można również dostrzec koncentryczną budowę. Chrzest Jezusa jest wówczas wydarzeniem centralnym. To znaczenie czynności zgadza się z najważniejszym tematem obydwu części działalności Jana, które tworzy udzielanie przez niego chrztu na pustyni oraz głoszenie chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów (1,4), czyli – jak to jest przedstawione w szczegółowym opisie – przyjmowanie chrztu od Jana przez wyznających grzechy (1,5) oraz głoszenie im przyjścia mocniejszego, który będzie chrzcił w Duchu Świętym (1,7-8). Forma czasownikowa ἔβαπτίσθη odpowiada pasywności, która charakteryzuje Jezusa, zarówno w przytoczonym na początku Ewangelii cytacie z tekstów prorockich, jak i w następującej scenie czterdziestodniowego pobytu na pustyni. Można dostrzec także paralelizm elementów rozmieszczonych wokół tego środka. W pierwszej i ostatniej części perykopy pojawia się forma czasownikowa ἐγένετο. W drugiej i czwartej Jezus jest czynnym podmiotem głównych czynności: ἦλθεν i εἶδεν, oraz pojawiają się czasowniki oznaczające ruch: ἦλθεν, ἀναβαίνων, καταβαίνον.

Relacja przyjścia Jezusa i wydarzeń po nim następujących w tym samym miejscu i czasie odpowiada w daleko idącym paralelizmie części opisu działalności Jana:

¹²⁵ Zaproponowano koncentryczną strukturę: chrzest – wizja Jezusa – głos z niebios. Por. J. Palachuvattil, «He saw»..., s. 56. Nie uwzględnia ona równorzędnej roli przyjścia Jezusa z trzema wyróżnionymi działaniami pierwszego planu, ponieważ nie mieści się ono w dyspozycji koncentrycznej. Aprioryczność podziału polega na tym, że widzeniu przydziela się główne znaczenie jeszcze przed analizą poszczególnych elementów.

Mk 1,4-8:

ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἱορδάνῃ ποταμῷ

καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφύν αὐτοῦ καὶ ἐσθίων ἄκριδας καὶ μέλι ἄγριον.

Καὶ ἐκήρυσεν λέγων· ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

Mk 1,9-11:

καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας

καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἱορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.

καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς

καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν·

καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν· σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Nie negując obecności tych zależności i zgodności, należy jednak w interpretacji podążać za wytyczonym przez narratora linearnym rozwojem opowiadania. Ciąg następujących po sobie wydarzeń dominuje nad jakąkolwiek symetrią czy paralelizmem wyróżnionych części. Początek opowiadania jest nie mniej ważny niż jego centrum. Narracja nie rozpoczyna się od wyjścia Jezusa z wody, lecz od przyjscia Jezusa nad Jordan, a teofania przedstawia się jako rodzaj odpowiedzi na to przyjscie ¹²⁶.

¹²⁶ Przykładem takiej jednostronnej egzegezy jest analiza historii tradycji opowiadania, skoncentrowana na teofanii, czyli zstąpieniu Ducha oraz pojawieniu się głosu z niebios razem z deklaracją o Jezusie, w G. Richter, *Zu den Taufenzählungen Mk 1, 9-11 und Joh 1, 32-34*, ZNW 65 (1974) s. 47-56; E. Ruckstuhl, *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988, s. 9-47. Krytycznie wypowiada się wobec tego podejścia A. Feuillet, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, RB 77 (1970) s. 32: „La plupart des commentateurs étudient le baptême de Jésus à peu près exclusivement en partant de la théophanie qui l'accompagne, c'est-à-dire à la lumière de la déclaration céleste et de la manifestation de l'Esprit Saint. Mais si importants qu'ils soient, ces faits surnaturels ne constituent pas tout l'événement. Ils ne sont qu'une réponse à la démarche préalable de Jésus qui est venu se faire baptiser”. M. Sabbe podkreśla, że dwie części narracji są nierozdzielne (por. tenże, *Le baptême de Jésus...*, s. 193).

Egzegeza ostatnio uwzględnia w większym stopniu jedność całej narracji, dlatego nie pomniejsza ani tym bardziej nie pomija znaczenia wydarzeń poprzedzających bezpośrednią teofanię. Znaczenie i funkcja poszczególnych elementów narracji mogą zostać odsłonięte tylko w interpretacji, która je bada w porządku ustalonym ostatecznie przez Ewangelistę¹²⁷.

2.6. ANALIZA SZCZEGÓŁOWA W KONTEKŚCIE

Struktura perykopy wyznacza etapy szczegółowej analizy elementów narracji, rozpoczynając od umieszczenia w okresie działalności Jana przedstawianych kolejno wydarzeń: przyścia Jezusa z Nazaretu z Galilei, Jego chrztu w Jordanie, widzenia rozdzieranych niebios i zstępującego Ducha oraz pojawienia się głosu z deklaracją o Synu.

2.6.1. καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις

Rozbudowane określenie odnosi się do całej działalności Jana na pustyni. Przedstawione po nim wydarzenia nie są umieszczone w jakimś precyzyjnie określonym momencie tej działalności. Chociaż zaimiek τότε traktowany jest jako bliskoznaczny w tłumaczeniach i komentarzach¹²⁸, to jednak może odnosić się do dłuższego okresu lub tylko do jednego momentu w okresie wzmiankowanym bezpośrednio przed zaimkiem.

Wyrażenie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις odnosi się do całej działalności Jana. Odwołanie to odpowiada opisowi, który po informacji o wystąpieniu Jana – ἐγένετο Ἰωάννης (1,4) – nie wyróżnia żadnego pojedynczego zdarzenia. Zawiera on formy czasownikowe *imperfectum*: ἐξεπορεύετο, ἐβαπτίζουτο (1,5), ἦν ([...] ἐνδεδυμένος [...] καὶ ἐσθίων) (1,6), ἐκήρυσσεν (1,7)¹²⁹. Ich nagromadzenie oznacza, że bardziej

¹²⁷ Por. A. H. I. Lee, *From Messiah to Preexistent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms*, Tübingen 2005, s. 166: „In the past, when attempting to locate the place of the theophany at Jesus' baptism in the developments of early christology, scholars' attention tended to focus mainly on the divine voice heard from heaven. But in recent years the discussion has been broadened to include not only the question of the historicity of the theophany but also the baptismal event as a whole – i.e., the baptism, the theophany and the timing of the two”.

¹²⁸ Niektóre tłumaczenia (na przykład *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001) nie oddają różnicy między Markowym wyrażeniem a Mateuszowym zaimkiem τότε. Podobnie jako synonimy traktuje je H. B. Swete, *The Gospel According to St. Mark...*, s. 7: „As a note a time is somewhat indefinite, but like τότε (Mt. iii, 13) it brings the narrative which follows into general connexion with the preceding context. Here e.g. it connects the arrival of Jesus at the Jordan with the stage in the Baptist's ministry described in 7, 8”.

¹²⁹ Por. A. Niccacci, *La narrativa di Mc I, [w:] Entrarono a Cafarnaon: Lettura interdisciplinare di Mc I*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 69; C. Pagliara, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco...*, s. 91, 98.

chodzi o całościowe przedstawienie rozwijającej się sytuacji niż o wyróżnienie jednostkowych faktów, które następowałyby po sobie w określonej kolejności¹³⁰. Na opisaną sytuację składają się wznawiane czynności, stałe relacje między jej protagonistami, takie same okoliczności¹³¹. Nie ma bezpośredniej charakterystyki postaci, lecz osoby są ukazane poprzez działania. W centrum opisu znajduje się Jan: do niego wychodzili ludzie z Judei i Jerozolimy, przyjmowali od niego chrzest w rzece Jordan, nosił ubranie z sierści wielbłądziej i pas skórzany około bioder, żywił się szarańczą i polnym miodem, głosił o tym, który przychodzi po nim¹³².

Od frazy καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις zmienia się charakter narracji. Zmianę zaznacza morfologia orzeczeń. Pojedyncze wydarzenia są referowane w trybie oznajmującym aorystu (1,9-11) oraz czasu teraźniejszego historycznego (1,12). Po opisie powtarzanych działań różnych podmiotów, które są paralelne w czasie i nakładają się na siebie, rozpoczyna się relacja serii odrębnych wydarzeń, które zaszły w jednym czasie i dokonały się w określonej kolejności chronologicznej. Najważniejsze wydarzenia, przedstawione w trybie oznajmującym aorystu, tworzą pierwszy plan narracji.

Na drugim planie znajdują się wydarzenia oznaczone przez pozostałe formy czasownikowe. Dzięki frazie καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ważnym punktem odniesienia dla interpretacji perykopy o chrzcie staje się cała działalność Jana¹³³. Szczegółom tej działalności odpowiadają niektóre wydarzenia: pojawienie się Jezusa i przyjęcie chrztu od Jana w Jordanie. Inne elementy odróżniają się wyraźnie od wcześniej przedstawionej sytuacji: pojawienie się Jezusa jest określone nie jako wyjście, ale jako przyjście, Jego wyjściu z wody natychmiast towarzyszy widzenie,

¹³⁰ W tym opisie ostatnia wymieniona czynność nie jest umieszczona na zakończenie całej działalności Jana, tak jak to przedstawia Paweł: ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγε (Dz 13,25).

¹³¹ Zastosowanie form czasownikowych o temacie czasu teraźniejszego pozwala zaklasyfikować cały opis jako sumaryczny. Por. C. W. Hedrick, *The Role of "Summary Statements" in the Composition of the Gospel of Mark: A Dialog with Karl Schmidt and Normann Perrin*, [w:] *The Composition of Mark's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, ed. D. E. Orton, Leiden 1999, s. 124; J. Delorme, *Les sommaires en Marc. Problèmes de méthode et de sens*, [w:] *Mysterium regni ministerium verbi (Mc 4,11; At 6,4). Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*, ed. E. Franco, Bologna 2001, s. 131, 132.

¹³² Por. D. Dormeyer, *Ewangelia Marka jako dawna biografia*, STV 36,1 (1998) s. 17: „Opis postaci okazuje się uderzający w rozwoju opowiadania. Sposób ubrania sygnalizuje czytelnikom stan i powagę Chrzciciela. Hellenistyczna i perypatetyczna biografia ideału unika bezpośredniej charakterystyki postaci; ukazuje ona osobę poprzez działania [...]. Opis odzienia, pożywienia i mieszkania dodają dodatkowo do działań informacje o osobie i jej społecznej pozycji”. D. Dormeyer cytuje A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen²1970, s. 41nn. Współczesnym przykładem tego rodzaju narracji są obrazy filmowe, towarzyszące początkowym napisom, które pozwalają widzowi od początku zorientować się w pozycji społecznej i statusie majątkowym protagonistów przedstawianej akcji.

¹³³ Pace M. Tilly, *Johannes der Täufer...*, s. 43: „Es fällt auf, daß der Verfasser des Evangeliums bei der Gestaltung der Verse bestrebt ist, die Verbindung zwischen der Taufe Jesu und dem Tauftruf des Johannes möglichst abzuschwächen”.

nie ma wzmianki wyznania grzechów. Drugi plan spełnia więc ważną funkcję, ponieważ z jednej strony umieszcza wystąpienie Jezusa w ramach wcześniejszego opisu, z drugiej strony uwydatnia między nimi znaczące różnice.

Wyrażenie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις nie przywołuje treści eschatologicznych ani nie wskazuje na okres związany z oczekiwaniem tego rodzaju czasu¹³⁴. Takie odniesienia można przypisać dwom jego wzmiankom w mowie Jezusa wygłoszonej na Górze Oliwnej (13,5-37)¹³⁵. Ten odcień znaczeniowy pochodzi jednak z treści zawartych w mowie dotyczącej czasów ostatecznych. Podobnie dzieje się w tekstach prorockich z formami czasu przyszłego, które zapowiadają zbawczą interwencję Boga¹³⁶. Gdy wyrażenie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις występuje w tekstach z formami czasu przeszłego, wówczas służy umieszczeniu wydarzeń w okresie, który charakteryzuje się wyróżnionymi wcześniej cechami.

To samo wyrażenie chronologiczne wprowadza do relacji o drugim rozmnożeniu chlebów (8,1-9). Bezpośrednio przed nim znajduje się opis sytuacji powstałej w związku z cudami Jezusa i pomimo Jego nakazów milczenia: ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοιτο (7,36b-37a). Na powtarzanie się i dłuższe trwanie tej sytuacji wskazują formy czasu przeszłego niedokonanego διεστέλλετο, ἐκήρυσσον, ἐξεπλήσσοιτο¹³⁷. Konstruują one tło dla nowej sceny, na którym odsłania się przyczyna przebywania Jezusa z wieloma ludźmi na miejscu pustynnym. Rozmnożenie chlebów stanowi zasadniczą treść relacji, dla której tłem, punktem odniesienia jest wcześniejsza sytuacja¹³⁸.

¹³⁴ Początek działalności publicznej Jezusa Ewangelista widziałby w okresie wzmożonych oczekiwań takich czasów – por. E. Bammel, *The Baptist in Early Christian Tradition*, NTS 18 (1971–1972) s. 98: „He wanted to emphasize that Jesus started his ministry ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (i. 9), which were characterized by a wave of expectation”. Użycie tego wyrażenia ma uwydatniać eschatologiczne znaczenie wydarzenia nad Jordanem. Por. C. Focant, *L’Évangile selon Marc*, Paris 2004, s. 72.

¹³⁵ W przywoływanej przez wyrażenie sytuacji może następować zmiana, która polega na intensyfikacji charakterystycznych cech wyróżnionego okresu. W ten sposób wyrażenie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις sytuuje zapowiedź nieszczęścia matek i ich dzieci w kulminacyjnym momencie powszechnego ucisku (13,17). Występujące w tym samym kontekście mowy eschatologicznej wyrażenie wskazuje na ostatni w dziejach okres, który następuje po tym wcześniej wyróżnionym okresie wzmagających się prześladowań (13,24).

¹³⁶ Takie znaczenie nadaje wyrażeniu charakter wypowiedzi prorockich, wśród nich zwłaszcza Jeremiasza (zob. Jr 3,16.18; 5,18; 31,29; 33,15-16; 50,4.20; Ez 38,17; Jl 3,2; 4,1; Za 8,6.23). Por. G. von Rad, ἡμέρα. A. “Day” in the OT, [w:] TDNT II, s. 946: „If the day of Yahweh is not to be interpreted narrowly as a calendar day, the fact that this term is used signifies the occurrence of an event which is rich in content and marks it off from a divinely inaugurated period of time”.

¹³⁷ Tego typu zależność między brakiem milczenia ze strony adresatów i świadków cudów a koniecznością przebywania z daleka od miejsc zamieszkałych ujawnia się na początku publicznej działalności Jezusa (1,45).

¹³⁸ Podobnie, wprowadzając do relacji wskrzeszenia Tabity (Dz 9,37-41), zwrot ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις przywołuje wcześniejszą jej charakterystykę: ἐν Ἰόππῃ δὲ τις ἦν μαθήτρια ὀνόματι Ταβιθά, ἣ διερμηρευομένη λέγεται Δορκάς· αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἔλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει (Dz 9,36); na tle tego opisu tłumaczy się prośba skierowana do Piotra. Przejście z summarycznego opisu

Podobnie wyrażenie ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις odsyła do czasu udzielania przez Jana chrztu i jego głoszenia chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów. Okres ten rozpoczyna się od jego pojawienia się na pustyni (1,4: ἐν τῇ ἐρήμῳ). Topograficzna współrzędna wskazuje na wypełnianie się zapowiedzi, na Boże posłanie zwiastuna przed Jezusem (1,2: πρὸ προσώπου σου), który ma działać w tym właśnie miejscu (1,3: ἐν τῇ ἐρήμῳ)¹³⁹. Na początek tego okresu wskazuje zdanie nominalne, otwierające Ewangelię Marka: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ¹⁴⁰. Nie tylko wystąpienie Jana na pustyni, ale także pojawienie się Jezusa jest umieszczone na samym początku specjalnego okresu wyróżnionego przez Bożą zapowiedź¹⁴¹. Odesłanie do zapoczątkowanej historii różni znaczenie wyrażenia ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις od jego funkcji w tekstach prorockich. W ich pismach wzmianki wskazywały na przyszłość, na jeszcze niewyraźnie zdeterminowany okres zbawczego działania Boga w historii Izraela¹⁴². Markowe wprowadzenie do perykopy chrztu wskazuje na okres już zapoczątkowanego działania Boga od

do relacji jakiegoś wydarzenia występuje także w innych miejscach narracji Marka bez wyrażenia ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. Występując bezpośrednio przed relacjami o powołaniu pierwszych uczniów, sumaryczne wzmianki publicznej działalności Jezusa (1,14-15 i 1,16-20; 2,13 i 2,14) uwydatniają, że inicjatywa powoływania tych ludzi, a nie innych, należy do powołującego, co wyraża wprost czasownik εἶδεν, a na co pośrednio wskazuje zestawienie sumarycznego opisu i (jakby przy okazji – w participium: 1,16: ἀμφιβάλλοντας; 1,19: καταρτίζοντας; 2,14: καθήμενοι) wzmianki o pracy powoływanych; z tego zestawienia wynika, że powoływani nie znajdowali się wśród adresatów przedstawionej wcześniej działalności. Innymi słowy, nie oni znaleźli się blisko Jezusa, ale On przyszedł do nich (co wyrażają też czasowniki ruchu, których jest podmiotem).

¹³⁹ Okres w dziejach oraz miejsca w przestrzeni są wskazane przez Boga. Por. J. H. Morales Ríos, *El Espíritu Santo en san Marcos...*, s. 98: „Con se remite de modo inmediato al tiempo ministerial de Juan; de modo mediato a los acontecimientos de salvación que caracterizan la llegada del Señor anunciados por Mal 3,1-5 e Is 40,1-10 (cf. Mc 1,2b-3)”. Paralele synoptyczne (Mt 3,3; Mk 1,3; Łk 3,4) oraz LXX nie mają odpowiednika do wyrażenia „na pustkowiu” (הַבְּרֵיבָה), które w niektórych kodeksach greckich jest oddawane przez ἐν ἀβιάτῳ lub διὰ τῆς ἀβιάτου (Akwila, Symmach, Teodocjon, recenzja Lukjana. Por. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis*, vol. XIV: *Isaías*, Hrsg. J. Ziegler, Göttingen 1939, s. 266, 267), usuwając w ten sposób paralelizm między członami oraz umieszczając w ten sposób wołanie głosu na pustyni. Por. A. Niccacci, *Sfondo anticotestamentario di Giovanni Battista (Mc 1,1-8)*, [w:] *Entrarono a Cafarnaò: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 93–95.

¹⁴⁰ Wyodrębnione zdanie na początku biblijnych tekstów prorockich i dydaktycznych oraz apokaliptycznych z okresu Drugiej Świątyni (na przykład w: Prz 1,1-6; Koh 1,1-2; Pnp 1,1-2; 1 Hen 1,1; Ap 1,1-3) nawiązuje do przewodniej lub początkowej treści, otwartego w ten sposób utworu. Por. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus...*, s. 10; J. Marcus, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, s. 145; C. Pagliara, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco...*, s. 73, przyp. 37.

¹⁴¹ Nie chodzi zatem o wyodrębnienie chronologiczne, tak jak w paralelnym wstępie w trzeciej Ewangelii (Łk 3,1-3).

¹⁴² Pace H.-J., Klauck, *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, Neukirchen-Vluyn 1997, s. 63.

momentu wystąpienia Jana (1,4), realizowanego zgodnie z Jego zapowiedzią (καθώς γέγραπται w 1,2)¹⁴³.

2.6.2. ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας

Informacja o przyjsciu Jezusa zasługuje na szczególną uwagę, chociaż jej znaczenie wydaje się tak oczywiste, że w wielu opracowaniach jest referowana bez żadnego komentarza¹⁴⁴. Gramatyczna forma orzeczenia (tryb oznajmujący aorystu) i znaczenie czynności (przyjście, a nie pojawienie się czy wyjście) wyróżniają to wydarzenie w porównaniu z dotychczas przedstawionymi wystąpieniami innych osób. Od początku w Ewangelii Marka czasownik ἔρχεσθαι charakteryzuje w sposób szczególny przemieszczanie się Jezusa, wprowadzając do scen objawiających Jego tożsamość i cel Jego publicznej działalności¹⁴⁵.

Wypełnienie zapowiedzi Jana. Występujący oddzielnie podmiot gramatyczny rządzi po raz pierwszy czasownikiem odnoszącym się do pojedynczej czynności dokonanej w przeszłości¹⁴⁶. Pierwsze tego rodzaju orzeczenie oznacza początek historii, która odtąd aż do samego końca skupia się na jednym protagoniście¹⁴⁷. Ten przełom w narracji nie stanowi czegoś zupełnie nowego. Wprowadzenie chronologiczne umieszcza przyjście Jezusa w okresie działalności Jana. Jego pojawienie się to w pewnym sensie dalszy ciąg historii, którą rozpoczęło wystąpienie Jana. Forma czasownika ἦλθεν jest drugim czasownikiem w trybie oznajmującym aorystu po dwukrotnie użytym ἐγένετο (1,4.9). Następną relacją, która jest poświęcona Jezusowi jako podmiotowi czynnemu (nie jest On podmiotem czynnym podczas pobytu na pustyni, przedstawionego w 1,12-13), rozpoczyna się od tej samej formy czasownikowej. Informacja o przyjsciu Jezusa nawiązuje wprost do wygłoszonej zapowiedzi Jana o przyjsciu tego, który będzie chrzczył w Duchu Świętym (1,7-8).

¹⁴³ Zob. C. Pagliara, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco...*, s. 89: „Che l'apparizione del Battista segni un primo avvio dell'ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου è suggerito dalla presenza dell'aoristo ἐγένετο, primo verbo principale della narrazione”. Także por. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus...*, s. 13; C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge 1959, s. 40; R. A. Guelich, *Mark 1–8:26*, Dallas 1989, s. 16.

¹⁴⁴ H. Braun rozpoczyna analizę motywów opowiadania od przyjęcia chrztu przez Jezusa. Zob. tenże, *Entscheidende Motive in den Berichten von der Taufe Jesu von Markus bis Justin*, ZThK 50 (1953) s. 39.

¹⁴⁵ W czwartej Ewangelii Jan widzi Jezusa przychodzącego do niego (J 1,29: βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν); w Nowym Testamencie ostatnie dwie formy czasownikowe są także tego samego czasownika: ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ (Ap 22,20).

¹⁴⁶ W 1,4 fraza ἐγένετο Ἰωάννης wskazuje na wystąpienie Jana jako – tu obydwie imiesłowy specyfikują – udzielającego chrztu na pustyni i głoszącego chrzest nawrócenia dla odpuszczenia grzechów.

¹⁴⁷ Por. S. Légasse, *Marco...*, s. 72: „Ma ecco che appare Gesù al centro della scena per non abbandonarlo più”.

Przychodzenie jest wyróżnione wśród innych czynów Jezusa. Na sześć orzeczeń, których czynnym podmiotem jest Jezus, aż trzy to formy czasownika ἔρχεσθαι. Tworzą one zdania, między którymi jest utworzona sieć znaczących powiązań.

- 7: ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου –
 – ὀπίσω μου
- 9: καὶ ἐγένετο ἐν ἐκεῖναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς
 Γαλιλαίας
- 14: μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς

Zdania rozwijają linearnie ten sam motyw przyjscia. Czasownik ἦλθεν dwukrotnie (w 1,9 i 1,14) ukazuje rozpoczętą w konkretnym czasie realizację zapowiedzi Jana o przyjsciu mocniejszego (1,7). Drugie zdanie uwydatnia przyjscie Jezusa podczas trwania działalności Jana, ale nie ukazuje jeszcze działalności przychodzącego. Trzecie zdanie oddziela działalność Jana od aktywności Jezusa, wzmiankując aresztowanie pierwszego i wskazując na inne miejsce działalności drugiego (Galilea) i na jej nowy rodzaj (głoszenie Ewangelii Boga). W pierwszym zdaniu orzeczenie występuje w czasie teraźniejszym, a w dwóch następnych w aoryście. We wszystkich występuje przed podmiotem. Chociaż w pierwszym zdaniu nie jest zdefiniowana tożsamość podmiotu przyjscia¹⁴⁸, to jednak z bezpośredniej sekwencji – tytuł Ewangelii (1,1) i nadrzędne zdanie werbalne (1,2b) – wynika, że Bóg wysłał Jana przed Jezusem, stąd przychodzącym po Janie w tym kontekście może być tylko Jezus. Określenie czasu przyjscia to stały element, który zmienia miejsce w relacji do orzeczenia. W odniesieniu do tych dwóch współrzędnych – podmiotu i określenia chronologicznego – można dostrzec pewne prawidłowości.

a. Podmiot jest określany w relacji do osób wykonujących te same czynności w najbliższym kontekście. Tego, który przychodzi po nim, Jan nazywa ὁ ἰσχυρότερός μου. Stopień wyższy implikuje zarówno pewne podobieństwo, jak i odmienną porównywanym. Jana i Jezusa upodabniają do siebie analogiczne działania (ἐβάπτισα / βαπτίσει) oraz ten sam ich adresat (ὕμᾱς), natomiast różni ich czas tych działalności (przeszły i przyszły) oraz sposób, specyficzność analogicznych działań (ὕδατι / ἐν πνεύματι ἁγίῳ)¹⁴⁹. W drugim zdaniu określenie podmiotu przyjscia (Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας) odpowiada toponimicznemu wyróżnieniu tych, którzy wychodzili do Jana (πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες). Obydwa podmioty ruchu są adresatami chrztu udzielanego przez Jana w Jordanie (ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ / ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ

¹⁴⁸ Z Ewangelii Marka wcale nie wynika, że Jan znał tożsamość Jezusa.

¹⁴⁹ Ta przewaga działającego w przyszłości wyraża się w tym, że Jego działalność nie jest ograniczona w czasie, nie jest przedstawiona jako zamknięta, tak jak to oddaje aoryst ἐβάπτισα dla działalności Chrzciciela. Ponadto jest ona scharakteryzowana w relacji do Ducha Świętego.

Ἰωάννου). Imię adresata chrztu i jego podmiotu czynnego pojawia się bez przedimka, aczkolwiek imię „Jan” było już raz określone (1,6). W trzecim zdaniu imię jest określone i występuje po raz pierwszy bez dodatkowych specyfikacji, co ma odą miejsce we wszystkich fragmentach narracyjnych Ewangelii. Użycie absolutne imienia odpowiada funkcji tych tekstów. Imię „Jezus” pojawia się jako podmiot większości działań i wypowiedzi. To Jego czyny i słowa, a nie wypowiedzi innych protagonistów, prowadzą do pełnego poznania rzeczywistej tożsamości Jego osoby i do rozumienia znaczenia Jego działalności. Wypowiedzi innych protagonistów mają najczęściej funkcję podporządkowaną, stanowiąc okazję, a nawet przyczynę słów, czynów i postaw Jezusa. Imię z dodatkowymi określeniami, a zwłaszcza ze wskazaniem pochodzenia geograficznego i tytułem „Chrystus” i „Król”, występuje prawie wyłącznie w wypowiedziach bohaterów narracji. Paradoksalnie te dodatkowe określenia nie wyrażają pełniejszego poznania tożsamości Jezusa, a raczej odślaniają braki tego poznania z powodu jego zacieśnienia do ziemskich lub wyłącznie politycznych wymiarów Jego tożsamości¹⁵⁰.

b. Wyrażenia chronologiczne zajmują pozycję w zdaniu w zależności od ich funkcji w ramach narracji. W pierwszym zdaniu wyrażenie przyimkowe występuje po orzeczeniu i podmiocie, ponieważ wskazuje na przyszłość, na to, że mocniejszy przychodzi; ostatnie zdanie zapowiedzi podkreśla to następowanie w czasie: chrzest wodą należy już do przeszłości – ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι; chrzest w Duchu Świętym jest jeszcze w przyszłości – αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ. W drugim i trzecim zdaniu wyrażenia chronologiczne znajdują się na początku narracji, ponieważ umieszczają przyjście Jezusa w kontekście wydarzeń bezpośrednio wcześniej przedstawionych jako sytuacja (działalność Jana i reakcje ludzi w 1,4-8) lub fakt (aresztowanie Jana według 1,14).

c. Wyrażenia chronologiczne są coraz bardziej sprecyzowane. W pierwszym zdaniu brzmi ono jeszcze bardzo ogólnie, a czas przyjścia Jezusa nie jest dokładnie zdefiniowany w relacji do Jego działalności chrzcielnej. Określenie czasu przyjścia przez wyrażenie ὀπίσω μου może mieć różne znaczenia w odniesieniu do przyszłego chrzczenia w Duchu Świętym. Może oznaczać, że Jezus przyjdzie w czasie działalności Jana, ale będzie chrzczył dopiero po zakończeniu tej działalności. Może wskazywać na to, że przyjdzie On dopiero po zakończonej działalności Jana i wów-

¹⁵⁰ W mowie niezależnej występuje bez rodzajnika (1,24; 5,7; 10,47b; 16,6). Taki sam charakter ma w 10,47a, ponieważ jest referowane to, co usłyszał niewidomy pod Jerychem, czyli pełni funkcję mowy zależnej, posiada rozbudowane wprowadzenie narracyjne do prośby niewidomego Bartymeusza: καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηθὸς ἐστὶν ἤρξατο κρᾶζειν καὶ λέγειν· υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με (Mk 10,47). Wyraźniej ta funkcja jest oddana w parnym opisie Łukasza: ἀπήγγειλαν δὲ αὐτῷ ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος παρέρχεται (Łk 18,37). Imię „Jezus” bez dodatkowych określeń pojawia się najczęściej w księgach narracyjnych Nowego Testamentu. Użycie absolutne imienia Jezus odpowiada charakterowi tekstów narracyjnych, które koncentrują się na Jego ziemskim życiu i zawierają wypowiedzi odnoszące się wprost do tego okresu.

czas rozpocznie swoją działalność chrzcielną. W drugim zdaniu dwuznaczność częściowo zostaje usunięta: przyjście Jezusa wyrażenie przyimkowe umieszcza jednoznacznie (aoryst καὶ ἐγένετο w 1,9), wprawdzie po wystąpieniu Jana (aoryst ἐγένετο w 1,4), ale jeszcze podczas jego działalności (ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις). Nic jednak nie wskazuje na to, że Jezus jest podmiotem jakiejś czynności skierowanej do adresatów chrztu Janowego, że rozpoczął w jakiś sposób, zapowiadane przez Jana, udzielanie chrztu w Duchu Świętym. Dopiero w trzecim zdaniu jest mu przypisana działalność skierowana do szerokiego adresata: po aresztowaniu Jana (μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην) od przyjścia Jezusa do Galilei rozpoczyna się głoszenie Ewangelii Boga. Jej adresaci są implikowani w formach drugiej osoby mnogiej trybu rozkazującego: μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (1,15). Następne perykopy odsłaniają coraz wyraźniej tożsamość adresatów tej działalności publicznej. Bezpośrednio po pierwszej wzmiance o przyjściu Jezusa i głoszeniu Ewangelii są powołani pierwsi uczniowie (1,16-20), którzy odtąd idą za Nim. Pierwsze wzmianki z formami czasownika ἔρχεσθαι, którego podmiotem jest tylko Jezus, odsłaniają stopniowo cel Jego przyjścia: unicestwienie duchów nieczystych (1,24), głoszenie i egzorcyzmy (1,39), powołanie grzeszników (2,17).

d. Obydwa zdania z orzeczeniem ἦλθεν przedstawiają przyjście Jezusa jako realizację pierwszej części zapowiedzi Jana. Przyjście Jezusa ma miejsce ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, czyli jeszcze podczas działalności Jana; na tego rodzaju bliskość w czasie wskazują formy czasu teraźniejszego (1,7: ἔρχεται; por. 1,2: ἀποστέλλω) i wyrażenia przyimkowe (1,7: ὀπίσω μου; por. 1,2: πρὸ προσώπου σου). Określając wystąpienie Jezusa jako przyjście, Marek akcentuje realizację pierwszej części zapowiedzi Jana o przychodzeniu mocniejszego po nim¹⁵¹. Wydarzenia po przyjściu wskazują natomiast na sens reszty pierwszej części zapowiedzi o tym, że Jan nie jest „odpowiedni” (ἱκανός), aby przyjmować Jezusa. Chrzest zapowiedziany przez Jana nie rozpoczyna się przed zakończeniem jego działalności chrzcielnej, na co wskazuje przeciwstawienie formy aorystu i czasu przyszłego (1,8: ἐβάπτισα / βαπτίσει). Faktycznie właściwa działalność Jezusa rozpoczyna się dopiero po wydaniu Chrzciiciela: μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην.

Używając tego samego czasownika w zapowiedzi Jana i w relacji pierwszego wystąpienia Jezusa, Ewangelia Marka odróżnia się od opowiadań paralelnych. Pozostałe Ewangelie nie wiążą tak mocno pierwszego wystąpienia Jezusa z zapowiedzią Jana. Przede wszystkim nie odnoszą pojawienia się Jezusa, za pomocą zwrotu ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, do całego okresu działalności Jana, zaś samo pojawienie się Jezusa nie jest oddane przez czasownik ἔρχεσθαι, ale mówi się po prostu o Jego pojawieniu się nad Jordanem (por. Mt 3,11 z 3,13) lub nawet

¹⁵¹ Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, s. 63: „Von der Entsprechung in V7 und V9 (ἔρχεται – ἦλθεν) ist es naheliegend anzunehmen, daß die Ankündigung der Stärkeren sich im Kommen Jesu, und zwar von der Vision und Audition erfüllt”.

pomija się jakąkolwiek wzmiankę o Jego pojawieniu się, ukazując Jego chrzest w Jordanie połączony z chrztem innych ludzi Łk 3,16 z 3,21)¹⁵².

Centralna pozycja i inicjatywa przychodzącego. Pierwsze perykopy przedstawiają bardzo dynamiczne sceny, które ożywiają wzmianki o przemieszczaniu się różnych osób. Pomimo wypełnienia scen aktywnością innych osób, narracja coraz bardziej koncentruje się na Jezusie i uwydatnia inicjatywę Jego przyjścia.

a. Koncentracja na Jezusie. Dla większości przemieszczeń Jezus jest podmiotem lub dopełnieniem ruchu: Bóg wysyła zwiastuna przed Nim, Mocniejszy przychodzi za Janem, Jezus wstępuje z wody, Duch zstępuje do Niego¹⁵³, Duch wyrzuca Go na pustynię. Wychodzenie całej ziemi judzkiej i wszystkich mieszkańców Jerozolimy jest pozbawione bezpośredniego odniesienia do Jezusa, ponieważ celem ich drogi jest Jan. Jednocześnie, poza ich wyjściem do niego i przyjęciem chrztu od niego, mieszkańcy tych regionów nie są podmiotami żadnych innych czynności przedstawionych na pierwszym planie. Wyznanie grzechów towarzyszy przyjmowaniu chrztu, czyli stanowi czynność podporządkowaną zanurzeniu w Jordanie. To wyróżnienie Jana obok Jezusa odpowiada koncentracji narracji na tych dwóch postaciach w pierwszych perykopach Ewangelii (w 1,2-8).

b. Inicjatywa Jezusa. Istotną różnicę można dostrzec między pojawieniem się Jana a przyjściem Jezusa. Wystąpienie Jana na pustyni (wyrażone przez ἐγένετο w 1,4) nie jest przedstawione jako samodzielna działalność, ale stanowi początek spełnienia zapowiedzi Boga o posłaniu zwiastuna i wołaniu głosu na tym miejscu (1,2-3). Czasownik przechodni ἀποστέλλειν różni się od nieprzechodniego ἔρχεσθαι tym, że wysłany jest zależny od wysyłającego, inicjatywa jego ruchu nie należy do niego, ponieważ to Bóg posyła Jana. W Ewangelii Marka Jan nie jest czynnym podmiotem żadnego ruchu, samodzielnie nie determinuje celu ani warunków swojej misji. Określenia Jana – ἄγγελός μου oraz φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ – pochodzą od Boga¹⁵⁴. Gdy w Ewangelii Marka zaimek „mój” pojawia się w wypowiedziach

¹⁵² Por. J. H. Morales Ríos, *El Espíritu Santo en san Marcos...*, s. 98.

¹⁵³ Wstępowanie Jezusa z wody i zstępowanie Ducha na Niego odpowiadają sobie – por. C. Scordato, *Il battesimo nel Nuovo Testamento tra origine, fondazione, istituzione*, [w:] *Abscondita in lucem. Scritti in onore di mons. Benedetto Rocco*, ed. S. Manfredi, A. Passaro, Palermo 1998, s. 230.

¹⁵⁴ Z tego powodu tych tytułów nie należy stawiać na równi z innymi jego określeniami: syn Zachariasza (i Elżbiety) (Łk 3,2; nie są oni wzmiankowani przez Marka), prekursor (Chrzciiciel nie jest podmiotem żadnego czasownika ruchu), lider ruchu pokutnego (charakterystyka narratora i faryzeusza w Mk 2,18) i baptyzmalnego (interpretacja oparta m. in. na J 3,23; 4,1; Dz 18,25; 19,2-4), prorok (według opinii mieszkańców Jerozolimy w Mk 11,31), Eliasz (według ubioru w Mk 1,6 oraz komentarza do doktryny uczonych w Piśmie w Mk 9,11, a zwłaszcza w Mt 17,10-13). Wyjątkowy charakter tych dwóch tytułów jako najpełniejszej definicji osoby i działalności Jana potwierdza się w innych Ewangeliiach: w ocenie Jezusa, który koryguje powszechne przekonania ludzi o Chrzciicielu (Mt 11,7-10; Łk 7,24-27 kończy się cytatem biblijnym z Mk 1,2); w samookreśleniu Jana Chrzciela, który przeciwstawia się przypisywaniu mu innych tytułów (J 1,19-23 cytuje fragment obecny w Mk

Boga, wówczas określa Jezusa jako Jego Syna (1,11; 9,7; metaforycznie w 12,6), wskazuje na Jego najwyższą godność (najbardziej wyróżnione miejsce – ἐκ δεξιῶν μου w 12,36; por. 10,37.40). Na Boże pochodzenie Jana wskazuje również zwrot odnoszący się do jego wystąpienia ἐγένετο Ἰωάννης. Nie ma mowy o jego ziemskim pochodzeniu – o tym, skąd „stał się” Jan¹⁵⁵. W Ewangelii Marka nikt inny nie jest wprowadzony przez to orzeczenie oprócz głosu Boga po chrzcie Jezusa i w Jego przemienieniu (1,11; 9,7)¹⁵⁶. Całkowitą zależność działalności Jana od Boga zakłada pytanie Jezusa, skierowane do arcykapłanów, starszych ludu i uczonych w Piśmie, na temat pochodzenia chrztu Jana: τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἢν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; (11,30). Wystąpienie Jezusa, który jest podmiotem czynnym czasownika ἔρχεσθαι, nie zawiera w sobie bezpośredniego odniesienia do wcześniejszej decyzji lub działania Boga. Czasownik ruchu implikuje inicjatywę i wolę przychodzącego¹⁵⁷. Nawet wyjście do Jana adresatów jego chrztu jest poprzedzone przez wezwanie Chrzciciela do przygotowania drogi Pana i prostowania ich ścieżek (1,3). Wolność Jezusa jako przychodzącego jest uwydatniona przez brak jakiegokolwiek wezwania wcześniej skierowanego do Niego. Jego przemieszczenie się z jednego miejsca do innego jest rezultatem działania innego podmiotu dopiero po wydarzeniach następujących bezpośrednio po przyjęciu chrztu, kiedy Duch „wyrzuca” Jezusa na pustynię (1,12). Przychodząc jednak nad Jordan, przyjmując chrzest od Jana, Jezus czyni to w całkowitej wolności, w pełni świadomości jego znaczenia, nie jest przymuszony przez żadne okoliczności ani zdeterminowany przez zwyczaje lub przynależność do jakiegoś ruchu czy ugrupowania religijnego¹⁵⁸.

1,3). To jednolite (samo)określenie tożsamości Jana pomija M. Cleary, akcentując jej rozbieżne ujęcia w czterech Ewangeliiach: dla Marka Jan byłby głoszącym na pustyni, sekretnym Eliaszem, który przez słowo, czyn i swój los wskazywałby na cierpiącego Mesjasza; dla Mateusza – jawnym Eliaszem; dla Łukasza – Prorokiem, synem kapłana, który zaznacza podział między okresem nadziei a czasem jej spełnienia; dla Jana – nie jest ani Eliaszem, ani Mesjaszem, ani światłem, ale pierwszy chrystologiem: „lampą, co płonie i świeci” (J 5,35). Por. M. Cleary, *The Baptist of History and Kerygma*, ITQ 54 (1988) s. 225, 226.

¹⁵⁵ Por. O. I. Oko, „Who then is this?”..., s. 76: „Apart from the immediate events leading to John’s death (6,14ff), Mark, unlike Luke (1,5ff), shows no obvious interest in John’s biography”.

¹⁵⁶ W tych dwóch perykopach najbliższy kontekst nie determinuje pochodzenia głosu, dlatego konieczne jest wskazanie pochodzenia: „z niebios” i „z obłoku”.

¹⁵⁷ Odnośnie do zwrotów Jezusa o przyjściu wyrażonych w 1. osobie liczby pojedynczej można zauważyć podobną różnicę ze zwrotami o wysłaniu. Por. E. Arens, *Ἡ Ἐλευθερία τῶν Λόγων – Sayings in the Synoptic Tradition. A Historico-critical Investigation*, Göttingen 1976 s. 346: „Ἡλευθερία furthermore suggests the freedom with which Jesus willingly assumed his mission as well as his initiative – a fundamental difference from ἀποστέλλειν”.

¹⁵⁸ Por. M. Barth, *Die Taufe - ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Zürich 1951, s. 60: „Jesus kommt von selbst und in bestimmter Absicht an den Jordan; er kommt, weil er sich taufen lassen will. Er erleidet die Wassertaufe nicht unbewußt, gezwungenermaßen oder schicksalhaft, sondern er sucht sie”.

Początek i cel przyścia. Przyście Jezusa wpisuje się w żywy rozwój narracji. Czasownik, którego podmiotem jest Jezus, należy do klasy czasowników ruchu. W pierwszych perykopach Marka przeważają czasowniki z tej samej kategorii. Posiadają one dopełnienia, które wskazują na osoby przemieszczające się od lub do pewnego miejsca albo w relacji do innej osoby¹⁵⁹.

Pierwsze wzmianki o przyściu Jezusa zaznaczają początek drogi Jezusa. Przed powołaniem uczniów czasownik ten występuje w liczbie pojedynczej (1,9.14). Po ich powołaniu pojawia się przeważnie w liczbie mnogiej¹⁶⁰. Nawet jeśli występuje w liczbie pojedynczej, to obecność uczniów wynika z najbliższego kontekstu¹⁶¹. Wszystkie wzmianki skupiają się na Jezusie: przyścia innych osób mają za cel Jego osobę¹⁶² lub uczniów z Jego powodu¹⁶³. Charakterystyczne dla tych przemieszczeń jest częste określanie kolejnych miejsc przybycia¹⁶⁴. Określenia topograficzne nie tylko nadają ramy narracyjne poszczególnym scenom, ale spełniają ważną funkcję teologiczną: kolejne nazwy znaczą etapy Jego drogi aż do męki, śmierci i zmartwychwstania, ukazując rozwój działalności Jezusa od Galilei przez Judeę aż do Jerozolimy. Jedność i tożsamość głównego protagonisty jest zdefiniowana topograficznie na całą narrację: przychodzący nad Jordan i zmartwychwstały to jedna i ta sama osoba¹⁶⁵. Niewiele razy pojawia się liczba pojedyncza wska-

¹⁵⁹ Wszystkie mają temat czasu teraźniejszego: ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου (1,2), ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτόν (1,5), ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου (1,7), ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος (1,10), καταβαίνουν εἰς αὐτόν (1,10), αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον (1,12).

¹⁶⁰ Czasownik w liczbie mnogiej: 1,29: εἰς τὴν οἰκίαν; 5,1: εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν; 5,38: εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγωγῆ; 6,53: εἰς Γενησαρέτ; 8,22: εἰς Βηθσαϊδάν; 9,33: εἰς Καφαριναοῦμ; 10,46: εἰς Ἱεριχώ; 11,15: εἰς Ἱεροσόλυμα; 11,28a: πάλιν εἰς Ἱεροσόλυμα.

¹⁶¹ Obecność uczniów wynika z najbliższego kontekstu w 9,14: ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητάς; 11,13b: καὶ ἐλθὼν ἐπ' αὐτήν; wyraźnie zaznaczona w 14,17: ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.

¹⁶² Marek wskazuje na miejsce, z którego przychodzą ludzie (1,45; 3,8; 7,1; 15,21). W tych i innych wzmiankach ważne jest wskazanie celu przyścia, którym jest Jezus (1,40.45; 2,3.13; 3,8; 5,14-15; 7,1; 10,14.50; 11,27b; 12,18). Odpowiada tym wzmiankom pojawienie się kobiet przy grobie Jezusa (16,1-2). W pewnych przypadkach czasownik pojawia się bez określenia wprost celu przybycia, choć przybywający zbliżają się w ten sposób do miejsca pobytu Jezusa, zazwyczaj otoczonego przez uczniów i tłum (2,18; 3,31; 5,22.27.33; 6,31; 7,25; 12,14; 14,3).

¹⁶³ Przybycie służącej na dziedziniec arcykapłana (14,66).

¹⁶⁴ Czasownik w liczbie pojedynczej: 1,14: εἰς τὴν Γαλιλαίαν; 1,39: εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν; 3,20: εἰς οἶκον; 7,31: διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας; 8,10: εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά; 10,1: εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Tylko raz celem przyścia Jezusa są osoby – Jego uczniowie, kiedy przychodzi πρὸς αὐτούς (6,48; w 9,14 towarzyszą mu świadkowie przemienienia). Na wspólnotę drogi wskazują nieliczne przypadki, kiedy podmiotem czasownika są uczniowie bez Jezusa. Dzieje się tak, ponieważ są wysłani przez Niego, aby przygotować paschę (14,16: ἦλθον εἰς τὴν πόλιν), albo jeden z nich staje się Jego zdrajcą (14,45: καὶ ἐλθὼν εὐθὺς προσελθὼν αὐτῷ).

¹⁶⁵ Określenie podmiotu tej działalności przez wzmianki dwóch miejsc – ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας – antycypuje ostatnie odniesienia topograficzne, które pojawiają się u jej zwieńczenia: Ἰησοῦν ζητεῖτε

zująca na przychodzenie samego Jezusa. Akcentuje ona Jego inicjatywę wbrew życzeniu uczniów (1,39), zaznacza samodzielne przyjsie Jezusa do nich (6,48) czy nawet Jego duchowe opuszczenie przez najbliższych (14,37.40.41). Wzmianki te, uwydatniając nie tyle samotność Jezusa, ile niezależność Jego drogi od planów i działań ludzi, sprawiają, że droga Jezusa jest podporządkowana woli Boga, staje się drogą Pana (w 1,2-3 znak równości między ὁδός σου a ὁδός κυρίου)¹⁶⁶. Te wyróżnione przyjsia pojawiają się bezpośrednio po Jego modlitwie. Miejscem zakończenia wspólnoty drogi jest Getsemani. Wówczas Jezus i Jego uczniowie po raz ostatni przychodzą razem do tego samego miejsca (14,32).

Pomimo licznych, zróżnicowanych i bogatych znaczeniowo wzmianek o przyjsiu ani razu nie jest wskazane *explicite* miejsce, z którego przychodzi Jezus. Dla wskazania punktu, od którego rozpoczyna się Jego przemieszczanie, posługuje się zazwyczaj innymi czasownikami ruchu¹⁶⁷. Uwzględniając konsekwentne użycie tego czasownika w Ewangelii, można sądzić, że także pierwsze przyjsie Jezusa jest pozbawione tego rodzaju określenia topograficznego. Wyrażenia ἀπό Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας nie należy zatem łączyć z orzeczeniem ἦλθεν¹⁶⁸, ale z podmiotem Ἰησοῦς¹⁶⁹. W ten sposób powstaje pewne podobieństwo między określeniem pierwszej współrzędnej ruchu wszystkich ochrzczonych przez Jana a przyjsiem Jezusa. W przypadku wyjścia dwóch grup nie są wyraźnie wskazane miejsca ich wyjścia. Chociaż w określeniu podmiotów πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες można dopatrywać się takiej informacji, to jednak na poziomie syntaksy zdania brak dopełnienia orzeczenia, które oznaczałoby to miejsce¹⁷⁰. Inne elementy także wskazują na to, że opis tego wychodzenia nie tyle przedstawia opuszczanie konkretnego miejsca, ile oznacza trwałą zmianę w życiu: występuje forma *imper-*

τὸν Ναζαρητὸν τὸν ἐσταυρωμένον (16,6); προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (16,7). Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, s. 50.

¹⁶⁶ M.in. z tego powodu nie można utożsamiać Jezusa z podmiotem głoszenia na pustyni – pace P. Katz, *Wie einer der Propheten? Das biblische Markusevangelium als Darbietung eines <Vorevangeliums>*, TZ 58 (2002) s. 55, 56.

¹⁶⁷ 6,1: καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἔρχεται; 7,31: καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὀρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὀρίων Δεκαπόλεως; 10,1: καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας.

¹⁶⁸ Tak łączą m.in.: A. Schlatter, *Markus. Der Evangelist für die Griechen*, Stuttgart 1935, s. 29: „Er kam aus dem in Galiläa liegenden Nazaret”. E. Bosetti, *Un cammino per vedere. Mc 1,9-10 sullo sfondo dell'intero Vangelo*, [w:] *Entrarono a Cafarnaio: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswaller, Jerusalem 1997, s. 123: „Marco introduce Gesù in cammino: non lo vediamo partire, ma piuttosto arrivare, anche se l'evangelista specifica il luogo di provenienza e non quello di arrivo”.

¹⁶⁹ Takie rozumienie w E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus...*, s. 20: „Nur das Wort Nazaret bestimmt ihn, wie im AT Elia als Thisbiter oder im NT Paulus aus Tarsus bestimmt wird”. Podobnie E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971, s. 43, 44.

¹⁷⁰ Tak jak w 10,46: ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱεριχώ oraz w 13,1: Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ.

fectum, wychodzenie jest reakcją na głos wołającego na pustyni¹⁷¹. Wydaje się, że nie chodzi o wyjście z jakiegoś regionu czy miasta, ale o symboliczne znaczenie tego ruchu, o szersze odniesienie do Deuteroizajaszowej idei wyjścia (Iz 40,3-4; 41,18-19; 43,19-20; 48,20-11; 49,10-11; 51,10-11; 52,7-10; por. także Oz 12,10; Mi 7,14-17)¹⁷², tym bardziej że w tradycji biblijnej przejście przez Jordan przy wejściu do Ziemi Obiecanej powiązane z przejściem przez morze przy wyjściu z Egiptu (Ps 66,6; 74,14-15; 114,3)¹⁷³. Analogicznie informacja o przyjsciu Jezusa nie wskazuje na pokonanie drogi z Nazaretu w Galilei. Wyrażenie ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας pełni funkcję przydawki względem podmiotu¹⁷⁴. Przeciw funkcji dopełnieniowej względem orzeczenia przemawiają jeszcze dwa fakty: nazwa miejscowości nie pojawia się ani razu w Ewangelii jako etap drogi Jezusa¹⁷⁵; nazwa ta związana jest z imieniem w toponimicznym przydomku Ναζαρηνός (1,24; 10,47; 14,67; 16,6). W użyciu tego określenia można dostrzec inkluzję całej Ewangelii, zastosowaną dla podkreślenia jedności osoby przychodzącego nad Jordan z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym¹⁷⁶.

Powyższe elementy oznaczają, że przyjscie Jezusa może mieć pełniejsze znaczenie niż przemieszczenie się w sensie geograficznym, niż prosta informacja o pojedynczym przemieszczeniu z jednego miejsca do drugiego. Pierwsza wzmianka zaznacza początek całej działalności. Czy to przyjscie od początku ma określony cel?

Cel przyjscia jest wskazany w następnych wzmiankach. Pierwsza wypowiedź skierowana do Jezusa, którą Ewangelista przytacza w mowie niezależnej, określa cel przyjscia: ἦλθεσ ἀπολέσαι ἡμᾶς; (1,24). Nie chodzi tylko o przyjscie Jezusa do synagogi w Kafarnaum (1,21), ale o całą Jego działalność. W taki sam sposób definiuje cel przyjscia sam Jezus, kiedy wyjaśnia kontestującym Jego zachowanie

¹⁷¹ Motyw reakcji na głos zaznacza się na samym początku biblijnego opowiadania. W tym najszerszym kontekście reakcja mieszkańców Judei i Jerozolimy na głos wołającego na pustyni kontrastuje pozytywnie z reakcjami pierwszych ludzi na głos wołającego Boga w ogrodzie (Rdz 3,8-10): nikt się nie ukrywa przed głosem, ale wszyscy wychodzą, przyjmują chrzest, wyznając grzechy, czyli poznając negatywną prawdę o ich relacji z Bogiem.

¹⁷² Por. J. Ernst, »Wie kommt der Täufer an den Anfang des Evangeliums?«, [w:] *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel. Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e. V.*, Stuttgart 1983, s. 174.

¹⁷³ Idea nowego wyjścia jest połączona z wychodzeniem ludzi do Jana, czyli na pustynię, a nie z obecnością Jezusa nad Jordanem. Typologia Mojżesz – Jezus może być wzmocniona przez związek między sceną chrztu Jezusa a wołaniem proroka o nowego Mojżesza (Iz 63,11) razem z paralelnymi wątkami jego skargi (Iz 63,7–64,11). Por. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc...*, s. 473, 474; L. Sabourin, *Il vangelo di Matteo, Teologia e Esegese*, I, Roma 1976, s. 293.

¹⁷⁴ Taka konstrukcja jest znana w Ewangelii (15,43: ἐλθὼν Ἰωσήφ [ὁ] ἀπὸ Ἀριμμαθαίας), a nawet samo wyrażenie przyimkowe może występować w funkcji podmiotu przyjscia (5,43: ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγωγῶου).

¹⁷⁵ Gdy miejscowość jest wskazana jako cel Jego przyjscia i miejsce Jego publicznej działalności, wówczas pojawia się określenie πατρίς αὐτοῦ (6,1.4).

¹⁷⁶ Por. J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983, s. 60, 61.

sens swojej bliskości do celników i grzeszników: οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς (2,17). Również w tym wypadku nie chodzi o przyjscie Jezusa w sensie Jego wejścia do domu na ucztę po powołaniu Lewiego (2,14-15). W tych wzmiankach czasownika ἔρχεσθαι nie ma określeń topograficznych. Ważniejsze jest bowiem ukazanie celu przyjscia jako sensu całej Jego ziemskiej działalności niż wskazanie jakiegoś miejsca w przestrzeni fizycznej¹⁷⁷

W narracji Marek jednak nie informuje wprost o celu pierwszego przyjscia Jezusa. Cel przyjscia Jezusa nie jest określony w przestrzeni, nie jest nim miejsce ani pojedyncza osoba, ani jakaś pojedyncza czynność¹⁷⁸. Brak określenia tego, do czego zmierza Jezus, nasuwa pytanie o Jego zamiar jako podmiotu tego ruchu. Na cel wskazywałby opis dotyczący mieszkańców Judei i Jerozolimy (ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτόν), a więc celem drogi Jezusa jest Jan. Narrator nie musi bowiem powtarzać wszystkich szczegółów, zakładając u czytelnika aktywną lekturę uzupełniającą opowiadanie o brakujące w nim elementy, ale implikowane w logice narracji i w najbliższym kontekście. Taką interpretację, która pomniejsza znaczenie braku wzmianki o celu przyjscia Jezusa, podważa najbliższy kontekst relacji Marka.

Po pierwsze, cel przyjscia Jezusa można wyprowadzić z zapowiedzi Jana. Pojawia się w niej ten sam czasownik ruchu w trzeciej osobie liczby pojedynczej: ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου (1,7a). Czas gramatyczny wskazuje na bliskość albo nawet współczesność zapowiadanego przyjscia względem obecności Jana. Czasownik ruchu występuje bez wyraźnego wskazania, kto lub co jest celem tego przyjscia. Posiada on jednak dopełnienie przyimkowe ὀπίσω μου, które może mieć odniesienie chronologiczne („przychodzi po mnie”) albo przestrzenne („idzie za mną”)¹⁷⁹. Występujące w tym miejscu wyrażenie przyimkowe wskazuje na następstwo w czasie, a nie na przynależność zapowiadanego do osób idących za Janem. To wyrażenie oznacza relację mistrz–uczeń w innych miejscach Ewangelii

¹⁷⁷ Por. E. Manicardi, *Il cammino di Gesù...*, s. 52, przyp. 7. Podobny sens posiada czasownik w zdaniach o przyjsciu Eliasza (9,11: Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον. Por. także 9,12.13; 15,36) i Mesjasza (11,9: ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου; 13,26: ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις, por. 14,62; 13,35: οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, por. 13,36). To mesjańskie znaczenie wyraża zapowiedź o przyjsciu uzurpatorów (13,6: οἱ οὐκ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγὼ εἰμι).

¹⁷⁸ Por. C. Focant, *L'Évangile selon Marc...*, s. 68. Na cel wskazują miejsca paralelne: Mateusz w najbardziej rozbudowanej formie trzech wyrażen przyimkowych – παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ (Mt 3,13); czwarta Ewangelia w bardziej zwięzłej frazie – βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν (J 1,29). Komentując tekst Marka, nie zauważa jego specyfiki J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin–New York 1989, s. 17: „Jesus kommt, wie viele andere zum Jordan, um sich taufen zu lassen”.

¹⁷⁹ W analizie diachronicznej dopuszcza się dwa sensory na różnych etapach genezy Ewangelii: w warstwie przedredakcyjnej wyrażenie ὀπίσω μου mogło mieć jeszcze sens lokalny, ale w redakcji Marka przybrało znaczenie czasowe, a nawet jakościowe osoby, która „przychodzi po Janie”. Por. C. Pagliara, *La figura di Elia nel Vangelo di Marco...*, s. 102,103.

Marka (1,17.20; 8,33.34)¹⁸⁰. Na znaczenie chronologiczne wskazuje sekwencja czasów przeszły-przyszły w drugiej części zapowiedzi: ἐγὼ ἐβάπτισα [...] αὐτὸς δὲ βαπτίσει (1,8). Przyjście tego, który będzie chrzczył, nie jest określone przez współrzędne miejsca, lecz tylko przez odniesienia chronologiczne: czasu po Janie oraz czasu przyszłego chrztu¹⁸¹. Innymi słowy, zapowiedź Jana nie odnosi się do osoby, która ma pochodzić z kręgu jego uczniów¹⁸². Przychodzący po Janie jest podmiotem tylko jednego działania, które jest wymienione po czasowniku ruchu: αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ (1,8b).

Po drugie, połączenie zapowiedzi bliskiego, prawie równoczesnego przyjścia z przyszłym chrztem oznacza, że celem zapowiedzianego przyjścia nie jest Jan, ale w dalszej perspektywie udzielanie chrztu w Duchu Świętym. W bliższej perspektywie cel przyjścia nie odsłania się tak wyraźnie. Jan zapowiada niezwłoczne przyjście, a nie bliski początek publicznej działalności. Samo przyjście nie jest jeszcze właściwym początkiem Jego działalności, ale mocnym i jednoznacznym podkreśleniem, że zapowiedź Jana zaczyna być realizowana. Kiedy narrator zamyka tę zapowiedź, przechodzi natychmiast do stosowania form czasów historycznych (aoryst i terazniejszy historyczny).

Imię Ἰησοῦς. Pojawia się ono po raz pierwszy w narracji, a absolutnie pierwszy raz w tytule Ewangelii (1,1). Warto zwrócić uwagę na jego występowanie na tle pozostałych Ewangelii. W opowiadaniu o publicznej działalności Jezusa od wystąpienia w Galilei aż do wydarzeń paschalnych w Jerozolimie imię występuje regularnie w tekstach narracyjnych Mateusza i Łukasza. Pojawia się w zdecydowanej większości perykop we wszystkich częściach opisu działalności Jezusa. Podobną regularność można zauważyć w Ewangelii Jana. W Ewangelii Marka można zauważyć znaczącą nieregularność w jego występowaniu. W środkowej części imię „znika” między 6,30 a 8,27, chociaż w tej sekcji brak dłuższych wypowiedzi Jezusa, które uzasadniałyby taką nieobecność, a za to znajduje się proporcjonalnie więcej scen z częstymi zmianami protagonistów i licznymi dialogami. Wszystko to powoduje dwuznaczności¹⁸³. Brak imienia wiąże się z jego funkcją

¹⁸⁰ Zwraca na to uwagę S. Grasso, *Vangelo di Marco...*, s. 46.

¹⁸¹ Ten sam czasownik ruchu przedstawia początek publicznej działalności Jezusa, która jest wyraźnie oddzielona od działalności Jana: μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν (1,14).

¹⁸² Pace C. Coulot, «*Il vous baptisera d'Esprit Saint*». *Le logion de Jean-Baptiste sur les deux baptêmes* (Mc 1,7-8 ; Mt 3,11 ; Lc 3,16 ; Jn 1,26-27.33), [w:] *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, ed. R. Kuntzmann, Paris 1965, s. 301: „Il convient ainsi de présumer que Jean attendait un personnage qui baptiserait dans l'Esprit Saint et qui serait issu de groupe de ses disciples”.

¹⁸³ W paralelnych tekstach u Mateusza imię występuje (Mt 14,13.16.27; 15,1.21.28.32.34; 16,6.8). W Ewangelii Łukasza brak perykop paralelnych z wyjątkiem opowiadania o rozmnożeniu chlebów dla pięciu tysięcy (Łk 9,10-17). Dwuznaczność spowodowaną brakiem imienia można dostrzec na

literacko-teologiczną¹⁸⁴. Sekcja chlebów następuje po opowiadaniu o śmierci Jana Chrzciciela (6,17-29). Miejsce tej narracji zależy od krótkiego opowiadania o reakcjach ludzi na działalność Jezusa, wyrażających się w sprzecznych opiniach o Jego tożsamości. Po tej relacji, pozwalając tylko raz pojawić się imieniu (6,30), Ewangelista jakby wycisza swoją narrację aż do momentu, kiedy już sam Jezus postawi uczniom pytanie o swoją tożsamość (8,27-30).

W wielu perykopach pozycja imienia Jezus jest nietypowa, albowiem występuje ono nie na początku (1,16; 1,21; 2,1; por. Mt 4,18; Łk 4,31; 5,1.17, etc.), lecz pojawia się w toku narracji (2,15; 5,6; por. Łk 5,19). Znajduje się ono najczęściej we wprowadzeniu narracyjnym jako podmiot wypowiedzi w mowie niezależnej (1,17; 2,5.8; por. Mt 4,19; 9,2.4; Łk 5,22, etc.). W wielu scenach Ewangelii synoptycznych Jezus jest protagonistą, od którego wychodzi i do którego jest skierowana większość czynności. Koncentracja ta uzasadniałaby opuszczanie Jego imienia bez szkody dla ich jednoznaczności. W niektórych perykopach imię występuje w bardzo krótkich odstępach, chociaż nie jest to konieczne dla jasności opowiadania (10,23.24.27.38.39.42.49.50.52). W tych tekstach znajdują się krótkie i dramatyczne dialogi, a napięcie między rozmawiającymi osobami narasta aż do zamykającej je wypowiedzi Jezusa. Na uwagę zasługuje też pojawienie się imienia po serii kilku perykop, w których ono nie występowało (5,6; 11,22). W zdecydowanej większości tych przypadków jego pojawienie się mocno uwydatnia chrystopologiczne treści przytaczane w wypowiedziach protagonistów oraz związane z ich czynnościami¹⁸⁵.

Narrator używa imię zaraz na początku sceny, chociaż posłużenie się nim nie jest bezwzględnie konieczne¹⁸⁶. Jak pokazują przytoczone powyżej przykłady,

przykładzie Mk 6,34; 7,36; 8,26, kiedy podmioty czynności i wypowiedzi nie są wyraźnie wskazane, a funkcję imienia pełni zaimek lub podmiot domyślny. W nowożytnych przekładach imię jest wprowadzone. W piątym wydaniu Biblii Tysiąclecia imię pojawia się w tej sekcji Ewangelii Marka w miejscach charakteryzujących się pewną dwuznacznością oraz w 8,17. W Mk 6,34 i 8,26 nie ma w przekładzie żadnego oznaczenia takiej zmiany względem tekstu oryginalnego (w 7,36; 8,17 imię jest wzięte w nawias).

¹⁸⁴ Nieobecność imienia przemawia za jednością literacką i teologiczną Ewangelii Marka. W trzeciej Ewangelii brak miejsc paralelnych do tekstów od opisu cudu chodzenia Jezusa po wodzie (Mk 6,45-52) aż do uzdrowienia niewidomego pod Betsaidą (Mk 8,22-26). Sekcja ta jest określana jako wielkie pominięcie Łukasza. Nazwa ta sugeruje, że Łukasz z jakiegoś powodu nie włączył tych tekstów do redagowanej Ewangelii. Czy Łukasz korzystał z jakiejś postaci Ewangelii Marka jeszcze bez tych tekstów? Na ich późniejsze włączenie do Ewangelii Marka mogłaby wskazywać spójność tematyczna i literacka tej części, która jest nazywana sekcją chlebów. Brak imienia Jezus i innych imion osób przemawiałaby dodatkowo za taką hipotezą. Przeciwno niej można przytoczyć szereg argumentów natury zewnętrznej i wewnętrznej: powszechna zgodność tradycji manuskryptów, niezmienny styl Ewangelisty, a zwłaszcza miejsce i funkcja tej sekcji w strukturze Ewangelii Marka.

¹⁸⁵ Por. A. Malina, *Imię „Jezus” w Ewangeliach*, [w:] *Deus meus et omnia*, red. M. S. Wróbel, Lublin 2005, s. 244–246.

¹⁸⁶ Brak imienia we fragmencie z Ewangelii Nazarejczyków: „Oto matka Pana i bracia Jego tak mu powiedzieli: «Jan Chrzciciel chrzci na odpuszczenie grzechów: chodźmy więc, by nas ochrzcił».

imię „Jezus” mogłoby zostać wprowadzone przez narratora w toku opowiadania lub w wypowiedzi głosu z niebios. Znaczące jest posłużenie się imieniem, które uzupełnia wyrażenie wskazujące na ziemskie pochodzenie Jezusa¹⁸⁷. Tym, który przychodzi, nie jest „Jezus z niebios”, ale „Jezus z Nazaretu w Galilei”¹⁸⁸. W warstwie narracyjnej nie pojawia się żaden tytuł chrystologiczny¹⁸⁹. Kiedy rozpoczyna się narracja, tożsamość Jezusa nie jest objawiana „na skróty”, nie wskazują na nią „gotowe” tytuły pochodzące od narratora. Jego tożsamość odsłania się natomiast w wypowiedziach protagonistów narracji i w przedstawianych przez nią wydarzeniach. Te dwa sposoby jej objawienia są wykorzystane w narracji o chrzcie Jezusa.

Działalność Jana a przyjście Jezusa. Przyjście Jezusa nie jest spowodowane bezpośrednio przez jakieś działanie Jana. Na jego przyczynę wskazują pośrednio słowa znajdujące się przed opisem działalności Jana, według których misja Jana jest podporządkowana temu przyjściu: ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου (1,2). Można mówić tu o kombinacji cytatów z Wj 23,20 (Bóg zapewnia Izraelowi opiekę anioła) oraz Ml 3,1 (Bóg zapowiada wysłanie swojego zwiastuna, który przygotowuje Jego drogę). Wprowadzenie cytatu jako pochodzącego z Izajasza zgadza się ze sposobem cytowania fragmentów pochodzących z głównych części Biblii według nazw księgi występującej na początku danej części¹⁹⁰. Jednak bardziej znaczący jest rezultat tego połączenia w kontekście narracji ewangelicznej: obietnica wysłania zwiastuna jest złożona Jezusowi jako Chrystusowi i Synowi Boga jeszcze przed wystąpieniem Jana Chrzciciela. Dzięki tej antycypacji, już od samego początku opisu działalności, Jezus jest ukazany w roli Pana przychodzącego po powrocie Eliasza (Ml 3,22). Druga część tej samej

A on odpowiedział: «W czym zgrzeszyłem, abym miał iść i otrzymać od niego chrzest? Chyba że z nieświadomości coś powiedziałem» (cyt. i tłum. za *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1986, s. 79).

¹⁸⁷ Marek uwidatnia reakcje Jezusa, które wyrażają jego człowieczeństwo. Jezus odczuwa współczucie (1,41; 6,34; 8,2), zaś do tego uczucia odwołuje się ojciec dziecka opętanego przez ducha nieczystego (9,22), dziwi się brakowi wiary u mieszkańców Nazaretu (6,6), przez westchnienie daje wyraz swojemu smutkowi wobec postawy przeciwników (8,12), przed śmiercią drży, odczuwa trwogę i smutek (14,33-34), nie ulega pokusie, chociaż sam doświadcza słabości ciała (14,38). Por. G. Bisolli, *Struttura e temi di Mc 1*, [w:] *Entrarono a Cafarnaò: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 53.

¹⁸⁸ Por. M. E. Boring, *Markan Christology...*, s. 464.

¹⁸⁹ Na przykład w Ewangelii Hebrajskiej: „I stało się, że gdy wyszedł Pan z wody, zstąpiło całe źródło Ducha Świętego i spoczęło na Nim” (cyt. i tłum. za *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1..., s. 73). Nie można wykluczyć, że przed tym fragmentem imię nie występowało. Zwrot „wyszedł z wody” wskazuje, że fragment ten musiał poprzedzać jakiś opis chrztu. Por. J. D. Crossan, *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1993, s. 253.

¹⁹⁰ Świadek odwoływania się do trzech głównych części Biblii hebrajskiej: Tory, Nebiim i Ketubim, czyli Tanaku, znajdujemy w słowach Zmartwychwstałego, skierowanych do uczniów: ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς (Łk 24,44).

mowy precyzuje, na czym polega zadanie zwiastuna wobec drogi Jezusa: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ (1,3). Związek obydwu części posiada funkcję poznawczą i pragmatyczną. W pierwszej perspektywie droga Jezusa, ukazana jako droga Pana, implikuje maksymalną bliskość Boga i Jezusa. W drugim ujęciu adresaci głosu wołającego na pustyni są wezwani do podjęcia działań przygotowujących drogę Boga utożsamiającego się z Jezusem. Ten wymiar chrystologiczny i soteriologiczny uwydatnia sumaryczna prezentacja wystąpienia Jana Chrzciciela, kiedy chrzci na pustyni i głosi chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów (1,4). Rezultatem przyjęcia chrztu wodą jest rozpoznanie przez ludzi prawdy o sobie samych. Poznanie to wyraża się w wyznaniu grzechów, czyli polega na uznaniu przez ochrzczonych ich ułomności i braków w relacji do Boga. Treścią drugiej działalności Jana jest głoszenie chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów; kerygmat ten zapowiada przyjście osoby, która naprawi pełną ułomności i braków relację ludzi do Boga. Zapowiedź zmiany tej relacji jest komunikowana tylko grzesznikom. Adresatem kerygmatu Janowego (1,7-8) nie jest Jezus, który nie przybywa nad Jordan razem ze wszystkimi innymi wyznającymi swoje grzechy¹⁹¹. Podobnie w Bożej obietnicy wszyscy adresaci głosu wołającego na pustyni, którzy są wezwani, aby przygotować drogę Pana i wyprostować własne ścieżki, są wyraźnie odróżnieni od Pana, do którego ten pierwszy głos nie zwraca się z żadnym orędziem na temat Jego drogi. Chociaż Jan mówi o Jezusie, to jednak nie mówi do Niego. Osobne przyjście Jezusa akcentuje Jego odrębną rolę w rozpoczętej historii. Wraz z przyjściem Jezusa i ochrzczeniem Go w Jordanie przez Jana misja chrzczenia i głoszenia zostaje wypełniona do końca¹⁹².

Wyjście ludzi z dotychczasowego miejsca zamieszkania na pustynię może być antytypem wyjścia Izraelitów z Egiptu. Tego rodzaju typologii z historią Izraelitów w Egipcie czy mieszkańców Judei i Jerozolimy w Babilonii nie można odnosić do przyjścia Jezusa¹⁹³. Na poziomie narracji nie ma mowy o Jego opuszczeniu Nazaretu, o Jego wyjściu z jakiegoś miejsca. W szczegółowej analizie zostały przedstawione argumenty za tłumaczeniem wyrażenia przyimkowego w sensie

¹⁹¹ Pace S. Légasse, *Naissance du baptême*, Paris 1993, s. 30: „[...] Jésus a d’abord adhéré à la predication de Jean-Baptiste et s’est fait baptiser par lui”.

¹⁹² Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, s. 51, 52: „Wenn sich aber seine Predigt im Kommen Jesu realisiert, spricht nicht er das erklärende Wort, sondern die Stimme aus der Himmeln. Der gekommene benötigt keine Bestätigung durch seinen Vorläufer. Dessen Aufgabe ist in Jesu Kommen erfüllt, da kein Verweis auf ihn mehr nötig ist. Der Kyrios bedarf des Boten nicht mehr. Mittels der markinischen Verknüpfung von Mk 1,7-8 und 9ff wird Johannes in einer untergeordneten Distanz zu Jesu gezeigt; diese findet ihren besonderen Ausdruck darin, daß Johannes zwar von Jesus spricht, aber nicht zu ihm. [...] Mit der Taufe Jesu ist seine Zeit zu Ende”.

¹⁹³ Kuszenie Jezusa przywołuje czas pobytu ludu na pustyni. Typologię starotestamentalną pobytu ludu na pustyni można odnosić do pobytu Jezusa w tym miejscu tylko w sensie zwycięstwa nad pokusą. Jezus opuszcza pustynię nie w stronę Ziemi Obiecanej, ale pojawia się znowu tam, skąd przyszedł.

przydawkowym: „przyszedł Jezus z Nazaretu”, a nie „Jezus przyszedł z Nazaretu”. Ponadto trudno zestawić przyście Jezusa z obrazem wyzwolenia z niewoli. W jakiej niewoli miałyby znajdować się wcześniej Jezus? O jakim wyzwoleniu Jezusa można mówić w koncepcji pierwszych perykop Ewangelii Marka? Przyście Jezusa jest odróżnione wyraźnie od wychodzenia mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy¹⁹⁴. Przyście Jezusa nie odsyła do idei powrotu na pustynię w sensie nawrócenia i pokuty¹⁹⁵.

Przyście Jezusa odpowiada natomiast odnoszeniu w Starym Testamencie tego czasownika ruchu do wystąpień Boga jako podmiotu działania zbawczego, połączonego często z sądem nad całą ziemią, który obejmuje zarówno wybawienie Izraela, jak i definitywne pokonanie jego śmiertelnych wrogów¹⁹⁶. W narracji Marka pierwsze wzmianki czasownika odwołują się do tych dwóch stron soteriologii starotestamentalnej: Jezus przyszedł w celu unicestwienia duchów nieczystych (1,24), powołania grzeszników (2,17). Pierwsza wzmianka przyścia, która jest połączona z dopełnieniem topograficznym orzeczenia (1,14), odsłania geografie ze współrzędnymi tworzącymi przestrzeń tego zbawczego działania Boga¹⁹⁷. Na te wymiary wskazuje generalna struktura księgi. Działalność Jezusa rozwija się w trzech etapach: otwarta działalność w Galilei i w jej okolicach (1,14–8,22), droga z uczniami do Jerozolimy (8,27–10,52) oraz pobyt w świątyni (11,1–12,44). Zwieńczenie działalności w męce, śmierci i zmartwychwstaniu prowadzi do, wyznaczonego przez Jego przyście od samego początku, ostatecznego celu, którym jest odpuszczenie grzechów i usprawiedliwienie grzeszników (1,4; 2,10.17; 10,45).

¹⁹⁴ Por. B. Witherington, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids–Cambridge 2001, s. 74.

¹⁹⁵ Informacja o przyściu Jezusa nad Jordan jest pozbawiona analogii z wyjściem Izraelitów z Egiptów. Dlatego nie należy z niej wyprowadzać skojarzeń z Deuteroizajaszową ideą nowego wyjścia. Ewangelista nie zamierza przedstawiać Jezusa jako wychodzącego z przestrzeni jakiegokolwiek niewoli w kierunku Ziemi Obiecanej. Pace U. Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, London 1963, s. 96: „What the baptism of the many did not bring about is achieved in the true penitence of the man from Galilee. Thus, his exodus into the wilderness to John is shown to be the only valid exodus. All others have only physically gone out to Jordan—they returned to their Judean homes basically unrepentant. Only Jesus fully realized what it meant to go out into the wilderness: it meant the determination to live under the judgment of God”.

¹⁹⁶ Bóg przychodzi, aby sędzić ziemię (Ps 96,13; 98,9), dzień Pana przychodzi wielki i straszliwy (Jl 3,4; Ml 3,22), przychodzą dni kary i odpłaty za niewierność (Oz 9,7; Za 14,1), ale także przychodzi Bóg z mocą dla ocalenia Swojego ludu (Iz 40,10), przychodzi On, aby zebrać wszystkie ludy i języki (Iz 66,18). Nadzieje mesjańskie zwracają się ku ostatecznemu przychodzącemu w imię Pana (Ps 118,26), jako pokorny Król (Za 9,9) i Syn Człowieczy (Dn 7,13). Por. T. Schramm, ἔρχομαι, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln²1992, kol. 139, 140.

¹⁹⁷ Szerzej na temat geografii zbawienia w Z. Pawłowski, *Ojczyzna Jezusa: ziemia i jej znaczenie w Ewangelii wg św. Marka*, CT 74 (2004) s. 83–95. Interpretując tę wzmiankę, na kerygmatyczny charakter odniesień do Galilei w Ewangelii Marka wskazuje C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 8.

W przestrzeni geograficznej Jezus zatem pokonuje dystans sakralny, który dzielił Izraelitę od Świętego Świętych¹⁹⁸.

Droga Jezusa, rozłożona na kolejne przyjścia, rozpoczyna się już nad Jordanem. Zapowiedzi z pierwszych perykop Ewangelii dotyczą właśnie tej drogi i poruszania się na niej różnych protagonistów. Kontakt Jana z drogą Jezusa jest wyłącznie służebny, podporządkowany Jego przyjściu, dlatego nie korzysta on z drogi Jezusa, lecz ją odpowiednio urządza (1,2: ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου), to znaczy stwarza odpowiednie warunki dla Jego przyjścia¹⁹⁹. Natomiast inni ludzie są ukazani w ruchu. Mogą spotkać się z Jezusem od momentu przyjęcia przez nich chrztu od Jana. Wszyscy, którzy wychodzili do niego, byli chrzczeni, wyznając grzechy, znaleźli się dokładnie w tym samym miejscu i czasie przyjścia Jezusa. Spotkanie w tym samym miejscu i czasie nie ma wymiaru materialnego. Przyjście Jezusa jest oddzielone od wyjścia ludzi, w scenie jego chrztu nie jest wzmiankowana obecność innych ochrzczonych. Chodzi raczej o to, że chrzest Jana jest duchową przestrzenią spotkania ludzi i Jezusa. Chociaż obydwie wydarzenia nie są identyczne, to jednak dokładnie do siebie przystają, wzajemnie się uzupełniają. Ta funkcja chrztu wodą jest zaakcentowana w zapowiedzi Jana. Nie chodzi o samo zestawienie dwóch postaci („mocniejszego” ze „słabszym”)²⁰⁰, ale przede wszystkim o ukazanie jego chrztu wodą jako prowadzącego do działalności chrzcielnej w Duchu Świętym i podporządkowanego temu chrzczeniu w Duchu Świętym. Tym sposobem także postawa adresatów chrztu i orędzia Jana stanowi przygotowanie dróg Pana i postowanie jego ścieżek²⁰¹.

¹⁹⁸ Na temat wyróżniania w przestrzeni kręgów świętości w czasach Jezusa i ich recepcji w Nowym Testamencie zob. A. Malina, *Świętość ziemi, Jeruzolimy i Świątyni w czasach Nowego Testamentu* (*Kelim 1,6-9*), CT 74 (2004) s. 63–81.

¹⁹⁹ Pace E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Roma 1981, s. 168: „Secondo le parole di 1,7 la comparsa pubblica di Gesù comincerà soltanto dopo l'attività del Battista (cfr. ὀπίσω μου). Il movimento che realizza l'ἔρχεται promesso da Giovanni (1,7) non è quello di 1,9, ma piuttosto quello di 1,14-15. Solo in questo secondo caso si verifica infatti la descrizione esigita in 1,7: le parole iniziali μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς (1,14) riprendono l'ἔρχεται ὀπίσω μου (1,7), che a sua volta corrisponde a ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου (1,2b)”.

²⁰⁰ Aczkolwiek wystąpienie Jezusa ma miejsce podczas działalności Jana, jednak nie jest ono paralelne do wystąpienia Jana, tak jak to przedstawia inny synoptyk (Mt 3,1: παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής; 3,13: παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας).

²⁰¹ Jeśli przygotowanie drogi Pana traktować jako usuwanie z niej przeszkód przez adresatów wołania głosu na pustyni, to tymi przeszkodami nie mogą być grzechy, lecz nierozpoznanie ich przez ludzi, ponieważ rezultatem działalności Jana i ludzi nie może być działalność, która jest wyłączną prerogatywą Boga (2,7.10). Pace M. Tilly, *Johannes der Täufer...*, s. 34: „Welche Hindernisse sind vor dem Erscheinen des κύριος aus dem Weg zu räumen? Im Sinne der Analogie zwischen Mk 1,3 und 1,4 ist es die ἀμαρτία des Volkes”. Jeśli lud byłby w stanie usunąć swoje grzechy, chrzest w Duchu Świętym nie byłby więcej potrzebny.

W jaki sposób chrzest wodą przyjęty przez Jezusa stanowi wprowadzenia w przysły chrzest Duchem Świętym udzielany tym, którzy go przyjęli od Jana? Na to pytanie pomaga odpowiedzieć szczegółowa analiza następnego wydarzenia.

2.6.3. καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου

W siedmiu słowach podana jest zwięzła informacja o tym, że Jezus został ochrzczony w Jordanie przez Jana. Orzeczenie ἐβαπτίσθη jest ostatnim z sześciu wyrazów posiadających ten sam źródłosłów, występujących w zwięzłym opisie działalności Jana (1,4: βαπτίζων, βάπτισμα; 1,5: ἐβαπτίζοντο; 1,8: ἐβάπτισα, βαπτίσει). Pozostałe wzmianki wyrazów tej kategorii są rozproszone i zróżnicowane znaczeniowo: pojawiają się w retrospekcyjnych odniesieniach do działalności i śmierci Jana (βαπτίζων w 6,14.24; βαπτιστοῦ w 6,25 i βαπτιστήν w 8,28; βάπτισμα w 11,30), w opisie tradycyjnych obmyć przed posiłkami (βαπτίσονται i βαπτισμούς w 7,4) i w peryfrazie określającej metaforycznie śmierć Jezusa (βάπτισμα [...] βαπτισθῆναι w 10,38.39). Dla interpretacji chrztu Jezusa w Jordanie wystarczy ograniczyć się do znaczenia tych terminów w pierwszych perykopach²⁰².

Paralelizm chrztów ludzi i Jezusa. Na podstawie lakonicznej wzmianki o chrzcie Jezusa trudno określić bliżej jego znaczenie. Pomimo tej zwięzłości można je precyzyjnie określić na podstawie opisu chrztu mieszkańców Judei i Jerozolimy²⁰³.

Najpierw jest mowa o przyjsciu wszystkich mieszkańców Judei i Jerozolimy nad Jordan, następnie o przyjmowaniu przez nich chrztu od Jana i wyznawaniu ich grzechów (1,5). Ważna jest tutaj sekwencja czynności wyrażonych przez trzy formy czasownikowe:

1. καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες

2. καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ

3. ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν

Jeśli rozważa się składnię w oderwaniu od kontekstu Ewangelii, to można rozróżnić nawet dwa podmioty głównych czasowników: wszyscy mieszkańcy wymienionych regionów wychodzą do Jana, zaś tylko wyznający swoje grzechy przyjmują od niego chrzest w rzece Jordan. Innymi słowy, nie wszyscy wychodzący na pustynię przyjmowali chrzest od Jana, ale tylko ci, którzy uznawali się

²⁰² Wzmianka o obmywaniu się przed posiłkami (7,4) znajduje się w tekście zbyt daleko od zestawienia chrztu wodą ze chrztem w Duchu Świętym (1,8), aby służyć uwypukleniu kontrastu między tymi dwoma rodzajami aktywności chrzcielnej. Pace C. Wahlen, *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*, Tübingen 2004, s. 70.

²⁰³ Pace C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 19: „Aucun des évangiles ne précise la signification du baptême d'eau de Jean et même Luc va jusqu'à biffer purement et simplement cette indication”.

za grzeszników²⁰⁴. W najbliższym kontekście jednak nic nie wskazuje na taki podział wśród ludzi przybywających do Jana, ujawniony w pozostałych Ewangeliiach synoptycznych (Mt 21,32; Łk 7,29-30). Rozważania członków sanhedrynu w Jerozolimie na temat pochodzenia chrztu udzielanego przez Jana świadczą o tym, że byli oni adresatami zapowiedzi nadejścia chrzczącego w Duchu Świętym. Ich odrzucenie Jezusa, a zwłaszcza Jego władzy odpuszczania grzechów (2,6-7) i wyrzucania duchów nieczystych (3,22), uzasadnia zarzut o brak wiary wobec również im głoszonego kerygmatu Jana (11,31)²⁰⁵.

Pierwsze dwie formy czasownikowe to *indicativus imperfecti*. Ich sekwencja wskazuje na kolejność czynności: najpierw wychodzenie ludzi do Jana, następnie przyjmowanie przez nich chrztu od niego w rzece Jordan. Ich następstwo odpowiada także logicznej sekwencji: ludzie musieli się udać do Jana, aby zostać ochrzczeni przez niego. Stosunek drugiej i trzeciej czynności pozbawiony jest analogicznej determinacji logicznej. Trudno też wskazać na wyraźne paralele w literaturze judaizmu, które by uzasadniały przyjęcie określonej kolejności chrztu i wyznania grzechów. O stosunku tych czynności musi decydować morfologia form czasownikowych i składnia zdania. Forma ἐξομολογούμενοι to *participium praesentis*, znajdujące się w składni zgody z podmiotem domyślnym głównej czynności, która poprzedza czynność podporządkowaną w tekście, ale jej nie wyprzedza w czasie. Składnia ta wskazuje na równoczesność przyjmowania chrztu od Jana i wyznawania własnych grzechów przez przyjmujących ten chrzest²⁰⁶. Pomimo to w egzegezie i w ważnych przekładach można spotkać tłumaczenie: „Wyznawali swoje grzechy, a on ich chrzczył w rzece Jordan”²⁰⁷. Obmycie wodą nie następowało dopiero po wyznaniu grzechów, ale było równoczesnym aktem, który polegał na ich wymienieniu lub formie modlitwy analogicznej do wyznania grzechów przez Daniela (Dn 9,4-20). Przedstawianie przyjmowania chrztu w Jordanie jako odpowiedzi czy następstwa wyznania grzechów kłóci się z formą gramatyczną zdania²⁰⁸.

²⁰⁴ W ten sposób interpretuje m.in. W. Bieder, *Die Verheißung der Taufe...*, s. 39.

²⁰⁵ Por. P. G. Bolt, ‘...With a View to the Forgiveness of Sins’: *Jesus and Forgiveness in Mark’s Gospel*, RTR 57 (1998), s. 68: „When his authority is once again questioned (11:28)”, the reader recalls the previous teaching that this authority is as the Son of Man to forgive. The mention of John the Baptist (11:30) reminds the reader that John prepared for the arrival of the forgiveness of sins. With the Beelzeboul controversy in mind, the reader also recalls Jesus’ previous warning to the scribes that to question his authority is to risk missing the forgiveness he was bringing to the land”.

²⁰⁶ W XX wieku wiele obszernych studiów wykazało niezależność chrztu udzielanego przez Jana od obmyć rytualnych w judaizmie (esseńcy, Qumran) i od tak zwanego chrztu prozelitów. Brak jakiegokolwiek paraleli do wyznania grzechów i powiązania chrztu prozelitów z obietnicą ich odpuszczenia. Chodziło w nim przede wszystkim o usunięcie nieczystości obrzędowej i umożliwienie w ten sposób uczestnictwa w kulcie poddającym się temu obmyciu. Por. G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 30, 31.

²⁰⁷ PE przedstawia tłumaczenie z taką kolejnością czynności.

²⁰⁸ Wówczas imiesłów musiałby występować w aoryście ἐξομολογησάμενοι, a nie w czasie teraźniejszej-

Gramatyka zdania wskazuje jednoznacznie na to, że wyznanie grzechów towarzyszy przyjmowaniu chrztu. Sens tej równoczesności ilustrują podobne zdania z formami czasownikowym *indicativus imperfecti* i *participium praesentis*, które odnosząc się do tych samych podmiotów, są powiązane składnią zgody. W Ewangelii Marka można znaleźć więcej przykładów takiej składni: ἡ δὲ πειθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα (1,30); περιῆγεν τὰς κόμας κύκλω διδασκῶν (6,6); Φαρισαῖοι ἐπρώτων αὐτὸν [...] πειράζοντες αὐτόν (10,2); κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτὰ (10,16); τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ (15,19)²⁰⁹. W zdaniach tych czasownik w formie imiesłowu uściśla działanie lub precyzuje stan, które są ogólnie oznaczone przez czasownik w trybie oznajmującym czasu niedokonanego. W opisie działalności Jana identyczny związek dwóch form czasownikowych służy wyjaśnieniu, na czym dokładnie polegało przyjmowanie chrztu w Jordanie. Nie chodzi o sprecyzowanie, czy chrzest w Jordanie polegał na pełnym zanurzeniu, czy tylko na polaniu wodą. Tego typu uściślenia są bez znaczenia dla zrozumienia sensu opisu²¹⁰. Forma imiesłowu wskazuje na to, że chrzest w Jordanie polega na ujawnianiu własnych grzechów przez tych, którzy go przyjmowali od Jana²¹¹. Innymi słowy, dzięki działalności Jana wszyscy, którzy wychodzili ze swoich miejsc zamieszkania do Jana, podczas chrztu rozpoznawali i uznawali, że są grzesznikami.

Cel chrztu wodą – ujawnienie prawdy o relacji do Boga. Zaimek w liczbie mnogiej αὐτῶν, który specyfikuje τὰς ἀμαρτίας, oznacza, że przedmiotem wyznania są osobiste winy, a nie tylko wspólnie przywołane grzechy całej społeczności²¹². To rozróżnienie pojawia się w modlitwie błagalnej Daniela, który mówi o sobie

szym, na co zwraca uwagę T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig–Erlangen 1922, s. 134.

²⁰⁹ Dz 27,38: ἐκούφιζον τὸ πλοῖον ἐβαλλόμενοι τὸν σίτον εἰς τὴν θάλασσαν (por. także Dz 27,17). Inne przykłady w BDR § 418,5⁸ nie odpowiadają badanemu przypadkowi, ponieważ czynność wyrażona przez *participium coniunctum* poprzedza czynność główną przy kolejności: imiesłów – czasownik główny (Mt 2,10; 4,18; Mk 1,16) lub *participium* występuje w aoryście (J 20,20). Por. A. Konrad, *Johannes der Täufer*, Graz–Wien 1911, s. 122: „Aus dem Mittelwort der Gegenwart „confitentes“ erhellt, daß das Sündenbekenntnis vom Taufakte nicht getrennt war”.

²¹⁰ Pace E. W. Burrows, *Baptism in Mark and Luke*, [w:] *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 100; M. Trainor, *The Quest for Home. The Household in Mark's Community*, Colledgeville 2001, s. 82.

²¹¹ Por. W. Koch, *Die Taufe im Neuen Testament*, Münster 1921, s. 22: „[...] kann jene Angabe auch bloß bedeuten, daß der Taufakt selbst ein Sündenbekenntnis war. Sicheres läßt sich über dieses Bekenntnis nicht sagen”. Pace C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I, Paris 1958, s. 53: „Aucun évangéliste ne décrit ni ne suggère le rite selon lequel Jésus fut baptisé”.

²¹² Taki sens ma też wyznanie w Regule Zrzeszenia: „Wszyscy przystępujący do przymierza będą wyznawać za nimi, mówiąc: Dokonywaliśmy przewinień, dokonywaliśmy przestępstw, grzeszyliśmy, czyniliśmy niegodziwie, my i nasi ojcowie przed nami” (1 QS 1,24-25; tłum. za P. Muchowski, *Rekopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000, s. 24).

jako ἐξομολογούμενος τὰς ἀμαρτίας μου καὶ τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ μου Ἰσραηλ (Dn 9,20)²¹³.

Charakterystyka adresatów chrztu Jana jako grzeszników stanowi wkład do zrozumienia najważniejszego tematu Ewangelii Marka – poznania osoby Jezusa²¹⁴. Tożsamość Jezusa odsłania się dynamicznie w relacji do innych ludzi, do adresatów Jego działalności²¹⁵, stąd dla poznania jej najważniejszych rysów szczególnie ważne znaczenie ma charakterystyka innych postaci, które pojawiają się już przed pierwszym wystąpieniem Jezusa, czyli w okresie działalności Jana Chrzciciela. Ważne jest to, jak oni samych siebie postrzegają i co o samych sobie mówią.

Adresaci przyszłej działalności Jezusa są wprowadzeni anonimowo w zapowiedzi Boga (1,2-3). Podobnie anonimowo jest ukazany zwiastun Boga, który przygotowuje drogę Jezusa, utożsamiony z głosem wołającego na pustyni. Pierwsza charakterystyka adresatów działalności tego zwiastuna to powierzone im zadania, które są wyrażone przez dwa czasowniki trybu rozkazującego, w drugiej osobie liczby mnogiej: ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ (1,3). W pierwszej wzmiance imienia Ἰωάννης akcent jest położony na jego podwójną działalność: chrzczenie i głoszenie (1,4). Pierwsza wyraźna wzmianka jej adresatów jest pozbawiona cech jednostkowych: πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες. Wszyscy oni, bez wyjątku, rozpoznają prawdę o sobie samych oraz otrzymują zapowiedź przyjścia mocniejszego niż Jan. Brak indywidualnej charakterystyki uwydatnia to, co jest najważniejsze w opisie przyszłych adresatów misji Jezusa: wszyscy okazują się grzesznikami i otrzymują obietnicę przyszłego chrztu w Duchu Świętym.

Wyznanie grzechów nie oznacza, że dokonało się nawrócenie, że miało miejsce odpuszczenie grzechów²¹⁶. Nic nie wskazuje na to, że w stanie przyjmujących

²¹³ Wzmianki o ogólnym przyznaniu się do win pojawiają się kilkakrotnie (1 Krl 8,47; 2 Krn 6,37; Ps 106,6); grzechy społeczności są wyznane przez Ezdrasza (Ezd 9,6-15), natomiast winy indywidualne i wspólnotowe są wskazane przez Nehemiasza (Ne 1,5-11). Por. G. Dellling, *Die Taufe im Neuen Testament*, Berlin 1963, s. 44.

²¹⁴ Koncentracja na osobie Jezusa łączy wszystkie Ewangelie, a właściwie stanowi o istocie całego Nowego Testamentu. To zainteresowanie Jego tożsamością od pierwszego zdania deklaruje wprost najmocniej właśnie Ewangelia Marka w tytule ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ. Koncentracja ta wyraża się mocniej na tle dłuższych i obejmujących szerszą tematykę wprowadzeń paralelnych. W innych Ewangeliach znajdują się: rodowód Jezusa u Mateusza (1,1-17), wprowadzenie literackie u Łukasza (1,1-4) oraz prolog u Jana (1,1-18). Por. K. Stock, *Poznanie osoby Jezusa jako cel egzegezy biblijnej*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 32.

²¹⁵ Por. D. Senior, C. Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission*, New York 1983, s. 214: „First of all, the tenor of the gospel is communicated by the very nature of the narrative genre. Jesus and his message are *dynamic* (kursywa D. S. C. S), not static. [...] The basic story Mark offers his readers is the account of a man driven to communicate a message to others and exercising power on their behalf, even in and through his death”.

²¹⁶ Pace S. Cipriani, *Tratti «apocalittici» nella predicazione e negli atteggiamenti di Giovanni*

chrzest od Jana zaszła jakaś zmiana. Jan kieruje uwagę adresatów swojej działalności na nowy rodzaj działania, który może przynieść istotną zmianę w ich sytuacji – głosi im przyszły chrzest w Duchu Świętym. Tym sposobem adresaci działalności Jana, która należy do przeszłości, mają stać się w bliskiej przyszłości adresatami działalności przychodzącego po Chrzcicielu. Do tych samych ludzi, a mianowicie do wyznających swoje grzechy, jest skierowana działalność Jana oraz przychodzącego po nim. Na ten związek wskazuje ten sam zaimek osobowy w obydwu częściach zapowiedzi: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς oraz αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς (1,8). Doprowadzając ludzi do wyznania grzechów w chrzcie wodą oraz zapowiadając im inny chrzest, Jan osiąga cel swojej misji: przygotowuje drogę Pana²¹⁷. Dzięki obmyciu w Jordanie ludzie dostąpią odpuszczenia grzechów, ale tylko w tym sensie, że towarzyszące chrztowi wyznanie grzechów kieruje ich ku osobie wskazanej im przez Jana, a mającej dokonać rzeczywistego oczyszczenia²¹⁸.

Cel chrztu w Duchu Świętym – naprawa relacji do Boga. Co jest celem działalności przychodzącego po Janie? Na zakończenie opisu aktywności Jana pojawia się orzeczenie ἐκήρυσσεν (1,7). Nawiązuje ono do formy κηρύσσω in pierwszym zdaniu (1,4). Przedmiot głoszenia jest często traktowany jako dwie odrębne treści: chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów oraz przyjście mocniejszego, który będzie chrzczył w Duchu Świętym²¹⁹. Celem chrztu wodą jest wówczas odpuszczenie

Battista?, [w:] *Initium sapientiae. Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*, ed. R. Fabris, Bologna 2000, s. 235: „Marco, infatti, insiste nel dire che Giovanni andava «predicando una battesimo di penitenza in remissione dei peccati (corsivo di S. C.) (1,4), cioè qualcosa che toccava l’interiorità della coscienza, «rimettendo» perfino i peccati”. Największy wpływ na formowanie się tej interpretacji ma twierdzenie w H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen 1970, s. 132: „Die artikellose Wendung [...] kennzeichnet die Johannestaufe als Buße und Vergebung wirkendes eschatologisches Sakrament”. Autor nie podaje jednak żadnych przykładów uzasadniających związek między określoną przez niego formą gramatyczną wyrażenia βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν a przypisywanym jej znaczeniem quasi-sakramentu. Chrztowi Jana przypisują skuteczność odpuszczania grzechów m.in.: G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit...*, 1981, s. 26, 27; E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia 1988, s. 33; S. Légasse, *Naissance du baptême...*, s. 34.

²¹⁷ W Ewangelii Marka słowa Jana są cytowane w mowie niezależnej jeszcze tylko raz, a mianowicie w relacji o jego śmierci: οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου (6,18). Ta krótka wypowiedź potwierdza, że bezpośrednim celem misji Jana jest przekonanie o grzechach, za które adresat upomnienia ponosi osobistą odpowiedzialność, uwydatnioną przez powtórzenie zaimka osobowego σύ.

²¹⁸ Z tego powodu nie jest trafne stwierdzenie, że przez chrzest Jana dotychczasowe grzechy będą odpuszczone ochrzczone w przyszłym sądzie Boga. Por. U. Schnelle, *Taufe*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXXII, Hrsg. G. Krause, G. Müller [i in.], Berlin–New York 2001, s. 664.

²¹⁹ Por. A. Niccacci, *Sfondo antico-testamentario di Giovanni Battista...*, s. 99: „Giovanni annuncia (κηρύσσειν) due cose: un battesimo di conversione per la remissione dei peccati (Mc 1,4), e la venuta del Più-forte che battezerà in Spirito Santo”.

grzechów, zaś chrztu w Duchu Świętym – zbawienie²²⁰. Wiele argumentów można przytoczyć przeciw takiemu rozróżnieniu, a jednocześnie za pełną tożsamością przedmiotu κηρύσσειν, który najpierw jest wskazany przez rzeczownik βάπτισμα, a następnie przez czasownik βαπτίζειν. Za identyfikacją chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów z chrzczeniem w Duchu Świętym przemawiają następujące racje:

1. Struktura opisu działalności Jana. Opis dzieli się na dwie części: otwiera go ogólna relacja o wystąpieniu Jana, który chrzczył na pustyni i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów (1,4), a następnie opis ten rozwija się w bardziej szczegółowym przedstawieniu tych dwóch aspektów jego aktywności: przyjmowanie chrztu przez ludzi, połączone z wyznaniem ich grzechów (1,5), oraz treść jego głoszenia o chrzcie (1,7-8). Zdanie o ubiorze i pokarmie Jana (1,6) łączy te dwie części, podkreślając związek protagonisty tego opisu z pustynią, czyli miejscem, gdzie znajdują się wychodzący do niego mieszkańcy dwóch wymienionych miejsc.

2. Logika narracji i spójność działalności Jana. Identyfikacja βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν oraz αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ zachowuje tożsamość kerygmatu, który zarówno w opisie sumarycznym (1,4), jak i w jego rozwinięciu (1,8) następuje po chrzcie udzielanym przez Jana, czyli po jego chrzczeniu wodą. Cele obydwu aspektów jego działalności są ściśle skorelowane, wzajemnie się uzupełniają. Tym, którzy już wyznali grzechy, Jan nie głosi własnego chrztu, ale oznajmia, że chrzczenie wodą należy już do przeszłości (aoryst ἐβάπτισα). Treścią kerygmatu nie jest wezwanie do przyjęcia chrztu wodą i do czynienia jakiejś pokuty, lecz chrzest scharakteryzowany przez nawrócenie, które należy rozumieć jako biblijną μετάνοια, czyli jako powstanie nowej rzeczywistości w człowieku, uwolnienie go od wszystkich jego grzechów²²¹. Wyznającym grzechy ogłasza chrzest, którego potrzebują jako grzesznicy, ogłasza im przyszłe chrzczenie w Duchu Świętym²²². Z powiązania głoszenia βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ze skierowanym do wyznających swoje grzechy orędzia o mocniejszym, który βαπτίσει

²²⁰ W ten sposób rozróżniają: J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*..., s. 60; J.-J. Marin, *The Christology of Mark. Does Mark's Christology Support the Chalcedonian Formula "truly man and truly God"?*, Bern 1991, s. 42, 43. Rozróżnia się między tymczasowym oczyszczeniem chrztu udzielanego przez Jana a eschatologicznym chrzczeniem w Duchu Świętym. Por. É. Cuvillier, *L'Évangile de Marc*, Paris-Genève 2002, s. 27.

²²¹ Μετάνοια tak rozumiana nie jest powrotem do wcześniejszego stanu, ale powstaniem nowej, wolnej od grzechów relacji człowieka do Boga. Por. K. Stock, *La «metánoia» in Marco*, PSV 22 (1990) s. 101-125.

²²² Por. S. E. Porter *Mk 1,4, Baptism and Translation*, [w:] *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 98.

ὁμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ, wynika, że to przyszłe chrzczenie w Duchu Świętym jest chrztem nawrócenia, dającym odpuszczenie grzechów²²³.

3. Powiązanie odpuszczenia grzechów z działalnością w Duchu Świętym. Jeśli chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów jest identyczny ze chrzczeniem w Duchu Świętym, to związek ten jest oczywisty również dla adresatów działalności Jana Chrzciciela, wśród których znajdują się mieszkańcy Jerozolimy. Na tym przekonaniu opiera się logika odpowiedzi, której Jezus udziela uczonym w Piśmie, którzy przybywają właśnie z Jerozolimy i oskarżają Go o pakt z przywódcą duchów nieczystych (3,22). Zarzut ten według Jego odpowiedzi stanowi negację działalności, która dokonuje się właśnie w Duchu Świętym (3,23-30). Jeśli negacja Bożej prerogatywy stanowi akt bluźnierstwa przeciw Bogu (2,7), to przypisanie egzorcyzmów Belzebubowi równa się bluźnierstwu przeciw Duchowi Świętemu. Jan głosi chrzest w Duchu Świętym jako chrzest na odpuszczenie grzechów, stąd odrzucenie działalności Jezusa, dokonującej się w tym Duchu, już w terażniejszości pozbawia oszczerców odpuszczenia grzechów²²⁴. Markowa forma czasu terażniejszego wskazuje na natychmiastowe konsekwencje postawy uczonych w Piśmie wobec działalności Jezusa, skierowanej w tym czasie również do nich²²⁵. Utrata odpuszczenia dotyczy wszystkich grzechów, ponieważ ich odpuszczenie jest zawsze niepodzielne²²⁶. Utrata ta jest również ostateczna (εἰς τὸν αἰῶνα),

²²³ Por. P. G. Bolt, '...With a View to the Forgiveness of Sins'..., s. 55: „John's baptism did not actually impart forgiveness – not even with combined with repentance – but it was an action attached to a repentance which was preparatory for the forgiveness of sins promised by the prophet and expected to arrive sometime in the future. Given the rest of John's message, it is natural to link the arrival of forgiveness with the arrival of the one who was to follow him, and who would baptise in the Holy Spirit (1:7-8)”.

²²⁴ Por. M. Barth, *Die Taufe – ein Sakrament...*, s. 125: „Ohne die mit der Geistesgabe verbundene Vergebung gibt es keine Vergebung”. B. Buetubela, *Le péché dans l'Évangile de Marc*, RAT 12 (1988) s. 24: „Le péché ou le blasphème contre le Saint-Esprit serait donc un «remise en question» de la manière d'être ou d'agir de Jésus”. Chociaż nie zauważa roli odpuszczenia grzechów, to jednak na ścisły związek między Duchem Świętym a Jezusem w Jego działalności wskazuje M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 192: „C'est l'Esprit qui le fait parler et agir, c'est l'Esprit qui fait la dignité e la valeur de sa personne. L'offense faite à Jésus est faite en réalité à l'Esprit saint lui-même”.

²²⁵ Pace I. H. Marshall, “Sins” and “Sin”, BS 159 (2002) s. 8: „Blasphemy against the Holy Spirit, however, will not be forgiven; the person who commits it will be guilty of an eternal sin, that is, a sin that will never be forgiven (Mark 3:28-29; cf. Matt 12,31)”. W Ewangelii Marka występują formy czasu terażniejszego (οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος), natomiast czas przyszły znajduje się w paralelnych sformułowaniach synoptycznych (ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται).

²²⁶ Zwrot πάντα ἀφεθήσεται (3,28) sugeruje, że brak odpuszczenia, wyrażony przez zdanie ὅς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν (3,29), dotyczy wszystkich grzechów. Zgadza się to z przedstawieniem przebaczenia grzechów w innych miejscach Ewangelii. Odpuszczenie grzechów jest niepodzielne: rzeczownik w takim sensie występuje w opisie działalności Jana Chrzciciela (1,4), natomiast czasownik jest użyty dla przedstawienia reakcji mieszkańców Judei i Jerozolimy na chrzest udzielany przez Jana (1,5); ten sam czasownik pojawia się w słowach Jezusa, który przypisuje władzę

ponieważ Jan głosi tylko jeden chrzest na odpuszczenie grzechów, zapowiada bliskie i ostateczne przyjście Tego, który będzie chrzczył w Duchu Świętym. Postawa ludzi względem Niego ustanawia ostatecznie ich relację do Boga²²⁷. Zwłaszcza oskarżyciele Jezusa, którymi są pochodzący z Jeruzolimy uczeni w Piśmie, powinni dostrzec ścisły związek między działalnością w Duchu Świętym a odpuszczeniem grzechów; wśród adresatów zapowiedzi Jana o przyszłym chrzcie w Duchu byli wszyscy mieszkańcy Jeruzolimy, czyli wśród nich znajdowali się również uczeni w Piśmie²²⁸.

4. Umieszczenie treści głoszonych przez Jana i Jezusa w tym samym wyróżnionym czasie (καιρός). Ich działalność dotyka tego czasu z przeciwnych stron. Treść głoszona przez Jana dotyczy bliskiej przyszłości, na którą wskazuje czas teraźniejszy (ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου) oraz czas przyszły (βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Kiedy zaś Jezus jest po raz pierwszy podmiotem czasownika κηρῶσειν (1,14), przytoczona treść należy już do ledwie co urzeczywistnionej teraźniejszości, którą uwydatniają formy czasownikowe: czas przeszły dokonany obydwu czasowników w zdaniu oznajmującym (πεπλήρωται, ἤγγικεν) oraz czas teraźniejszy trybu rozkazującego dwóch kolejnych czasowników w zdaniu paratetycznym (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε)²²⁹.

5. Wyrażenie przyimkowe εἰς ἄφεσιν [τῶν] ἁμαρτιῶν, które występuje w opisie działalności Jana (1,4; por. Łk 3,3), w pozostałych przypadkach oznacza cel bezpośrednio osiąganą w danym akcie: „krew przymierza za wielu wylana na od-

odpuszczania grzechów zarówno Ojcu (11,25), jak i sobie samemu (2,5-10).

²²⁷ Por. P. G. Bolt, '...With a View to the Forgiveness of Sins'..., s. 66,67: „The point of the warning is this: Jesus, as the Servant of the Lord, is the one who bring forgiveness to the land. If they fail to recognise him in his God-given capacity, then they will miss out on the forgiveness he brings. If this occurs, then the only other option is that they stay in their sins, and so enter the coming age guilty rather than forgiven”.

²²⁸ Słowa o bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu skierowane są do uczonych w Piśmie, którzy przychodząc z Jeruzolimy, rozpowszechniają oskarżenie (3,22). Ta informacja topograficzna odgrywa istotną rolę w odpowiedzi na pytanie, dlaczego zarzut uczonych w Piśmie jest rzeczywiście przez nich zawinionym bluźnierstwem przeciw Duchowi Świętemu i dlaczego powoduje ono wieczną utratę odpuszczenia grzechów. Nawet jeśli określenie (1,5) jest hiperbolą, to jednak jej użycie jest zamierzone, wszyscy mieszkańcy Judei i Jeruzolimy słyszeli o przyjściu chrzczącego w Duchu Świętym, a wśród nich byli także uczeni w Piśmie – przyszli oskarżyciele Jezusa. Zbyt uproszczone i pochopne są opinie o stylu Marka, których przykładem jest zdanie w P. Carrington, *According to Mark. A Running Commentary on the Oldest Gospel*, Cambridge 1960: s. 34: „The word ‘all’ is one of his typical exaggerative expressions; it is the language of anecdote or conversation or popular speech within the oral tradition, not the work of a careful writer”.

²²⁹ Pace R. Feneberg, *Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markus-evangelium*, Freiburg 2000, s. 77: „Alle versuche, allein aus Mk 1,14f im Vergleich zu Mk 1,4, also ohne Zusatzinformationen aus anderen Texten, einen inhaltlichen Unterschied zwischen der Predigt Jesu und der des Täufers zu ermitteln, sind literarische nicht zu belegen”. Nie Jan, lecz Jezus ogłasza wypełnienie Bożego planu zbawienia. W Ewangelii Marka (i Mateusza) pierwsze zdanie Jezusa zawiera czasownik πληροῦν (Mk 1,14; Mt 3,15).

puszczenie grzechów” (Mt 26,28); „w Jego imię będzie głoszone nawrócenie na odpuszczenie grzechów” (Łk 24,47); „niech się da ochrzcić każdy z was w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów” (Dz 2,38). W kontekście działalności Jana nie ma powodu do przedstawiania przedmiotu orędzia Jana jako „chrztu nawrócenia w perspektywie [przyszłego] odpuszczenia grzechów”. Chrztoszony przez Jana ma bowiem bezpośrednio skutkować odpuszczeniem grzechów, a nie być udzielanym dopiero z myślą o ich odpuszczeniu²³⁰. Ta natychmiastowa skuteczność jest możliwa dlatego, że chrztoszony przez Jana nie utożsamia się z jego chrzczeniem wodą, ale jest identyczny z chrzczeniem w Duchu Świętym, które ma być dokonywane dopiero przez przychodzącego po nim. Interpretacja ta odpowiada koncepcji teologicznej Marka, według której odpuszczenie grzechów jest prerogatywą Boga, powierzoną także władzy Syna Człowieczego (2,7.10.17; 3,28)²³¹.

6. Materialna tożsamość przedmiotu głoszenia. Ewangelia Marka podkreśla znaczenie głoszenia przez częstotliwość występowania czasownika κηρύσσειν (Mt – 9, Mk – 14²³², Łk – 9; Dz – 8²³³)²³⁴ oraz powiązanie wyrażanej przez niego czynności z osobą i działalnością Jezusa. Podmiotem czynności oznaczonej przez czasownik κηρύσσειν są różne osoby: Jan (1,4.7), Jezus (1,14.38.39), Jego uczniowie (3,14; 6,12; 13,10; 14,9)²³⁵, uzdrowieni (1,45; 5,20; 7,36). Pomimo zróżnicowania podmiotów treść głoszenia zawsze odnosi się do Jezusa i Jego czynów: od przyścia do Galilei sam Jezus głosi τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (*explicite* w 1,14; bez wyraźnego wskazania 1,38.39), po zmartwychwstaniu również Jego uczniowie głoszą Ewangelię (13,10; 14,9), ponoszą prześladowania z jej powodu i Jezusa (8,35; 10,29), a wcześniej przez Niego są wysyłani do głoszenia (3,14; 6,12). Uzdrowieni głoszą o cudownych uzdrowieniach dokonanych przez Jezusa (1,45; 5,20; 7,36). Jeśli we wszystkich tych miejscach przedmiot głoszenia wiąże się zawsze z osobą

²³⁰ Pace J. E. Yates, *The Spirit and the Kingdom*, London 1963, s. 42: „[...] the «effect» is «with a view to the remission of sins»”.

²³¹ Nie można więc odwoływać się do niezgodności zwrotu z teologią Marka jako argumentu za jego historycznością. Pace: H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen 1970, s. 132, przyp. 1; J. Ernst, *Johannes der Täufer...*, s. 9,10.

²³² Razem z dłuższym, kanonicznym zakończeniem Ewangelii Marka.

²³³ Warianty tekstowe zawierają ten czasownik w Dz 1,2; 16,4; 17,15; 19,15 – por. O. Merk, κηρύσσω, [w:] EWNT I, kol. 712.

²³⁴ Porównując objętość ksiąg Nowego Testamentu, czasownik ten jeszcze bardziej wiąże się z Ewangelią Marka. Występuje on w następującej proporcji (dane liczbowe określają częstotliwość występowania na tysiąc słów): Mt – 0,42, Mk – 1,07, Łk – 0,40, Dz – 0,38, Rz 0,48, 1 Kor – 0,49, 2 Kor – 0,77, Ga – 0,75, Flp – 0,52, Kol – 0,55, 1 Tes – 0,58, 1 Tm – 0,54, 2 Tm – 0,69, 1 P – 0,51, Ap – 0,09; dane pochodzą z *Accordance® Bible Software 7.1*.

²³⁵ Uczniowie są jego podmiotem także według dłuższego zakończenia kanonicznej postaci Ewangelii Marka (16,15.20).

i działalnością Jezusa, to również w pierwszych wzmiankach treść głoszenia Jana wskazuje na tę samą osobę i na jej działalność. Treścią kerygmatu w pozostałych pismach Nowego Testamentu jest zawsze Jezus i rzeczywistość ustanowiona Jego działalnością²³⁶. Na tym polega nowość zwrotu κηρύσσειν βάπτισμα na tle starotestamentalnego κηρύσσειν νηστείαν (2 Krn 20,3; Jl 1,14; 2,15; Jon 3,5). Wszystko wskazuje na to, że pierwsza wzmianka czasownika κηρύσσειν w Ewangelii Marka oznacza głoszenie, którego treścią jest działalność Jezusa, a więc przyszłe udzielanie przez Niego chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów, a nie działalność Jana, czyli chrzest wodą w Jordanie²³⁷.

Podsumowując, obmycie w Jordanie nie może być utożsamiane ze chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów²³⁸. Trzy wymienione czynności ludzi – wyjście z miejsc zamieszkania na pustynię, poddanie się obmyciu w Jordanie oraz

²³⁶ Jeśli przyjmiemy, że w tekstach Łukasza (Łk 3,3; Dz 10,37) chrzest, który głosi Jan, odnosi się do chrzczenia w Duchu Świętym, a nie do jego chrzczenia w Jordanie. W paraleli Mateusza (Mt 3,1) treścią głoszenia jest bliskość królestwa niebios. Tekst ten poprzedza Ewangelia Dzieciństwa, w której narodziny Jezusa ukazane są jako przyjście oczekiwanego króla, a więc słowa o królestwie odnoszą się do Jezusa. W Nowym Testamencie, poza Mojżeszem (Dz 15,21), wyrażonym przedmiotem czynności głoszenia jest Jezus lub rzeczywistość z Nim ściśle związana (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας w Mt 4,23; 9,35; 24,14 – podmiot gramatyczny orzeczenia w stronie biernej; τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο w 26,13; τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ w Mk 1,14; 1 Tes 2,9; τὸ εὐαγγέλιον w Mk 13,10; 14,9; 16,15; Ga 2,2; Kol 1,23; ἄφεις [...] ἀνάβλεψις [...] ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτὸς w Łk 4,18-19; ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ w Łk 9,2; Dz 28,31; μετάνοια εἰς ἄφειν ἁμαρτιῶν w Łk 24,47; Χριστὸς w Dz 8,5; 1 Kor 1,23; Flp 1,15; 15,12; Ἰησοῦς w Dz 9,20; 19,13; 2 Kor 11,4; ἡ βασιλεία w Dz 20,25; τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως w Rz 10,8; Ἰησοῦς Χριστὸς 2 Kor 1,19; 4,5; Jezus jako podmiot domyślny we frazie ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν w 1 Tm 3,16; λόγος w 2 Tm 4,2)

²³⁷ Chociaż nie wyciąga później wniosków, to jednak zauważa W. Bieder, *Die Verheißung der Taufe...*, s. 36: „Nach dem statistischen Befund hat Keryssein zum Objekt stets das, was Gott getan hat”.

²³⁸ Pace W. Koch, *Die Taufe im Neuen Testament...*, s. 21: „Denen, die aufrichtigen Herzens waren, spendete er allemal die «Taufe der Sinnesänderung (Buße) zum Zweck der Sündenvergebung», wie seine Taufe in der urchristlichen Überlieferung genannt wurde (Mk 1,4; Łk 3,3; vlg. Apg 13,24; 19,4)”. Dalej jednak wyraźnie stwierdza, że od chrztu Jana nie należało oczekiwać ani odpuszczenia grzechów, ani wylania Ducha. Chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów ze chrztem wodą, czyli chrztem udzielanym przez Jana, tak samo identyfikują m.in.: P. Roulin, G. Carton, *Le baptême du Christ*, BVC 25 (1959) s. 40; J. Delorme, *The Practice of Baptism in Judaism at the Beginning of the Christian Era*, [w:] *Baptism in the New Testament. A Symposium*, ed. A. George [i in.], Baltimore–Dublin 1964, s. 51; G. Dellling, *Die Taufe im Neuen Testament...*, s. 46, 49; J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen-Vluyn 1972, s. 38; A. Poppi, *L'inizio del Vangelo. Predicazione del Battista, battesimo e tentazione di Gesù*, Padova 1976, s. 53, 54; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 84; C.-H. Sung, *Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzung im Alten und frühen Judentum*, Tübingen 1993, s. 207; L. Schenke, *Jesus und Johannes der Täufer*, [w:] *Jesus von Nazareth – Spuren und Konturen*, Hrsg. L. Schenke [i in.], Stuttgart 2004, s. 85. P. Kasiłowski stwierdza, że Jezus rozpoczyna swoją drogę „na wzór sługi Jahwe, przyjmując chrzest nawrócenia” (tenże, *Problem tożsamości Jezusa w Ewangelii św. Marka*, [w:] *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. *Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 172); M. Navarro Puerto, *Marcos*, Estella 2006, s. 46, 47. Nikt z tych autorów nie rozważa możliwości jego identyfikacji ze chrzczeniem w Duchu Świętym.

wyznanie grzechów – wskazują na potrzebę wewnętrznego oczyszczenia, lecz jeszcze nie przynoszą odpuszczenia grzechów, które może być tylko dziełem Bożym (2,7; 3,28; 11,25). Nie dają one automatycznie oczyszczenia ani nie ustanawiają samorzutnie właściwej relacji do Boga²³⁹. Adresaci działalności Jana potrzebują wewnętrznego oczyszczenia. Gdy ta ich potrzeba ujawnia się w wyznaniu grzechów, wówczas Jan ogłasza im bliskie nadejście osoby przynoszącej właśnie takie oczyszczenie (1,7-8). Oczyszczenie to jest ukazane jako dzieło Boże: chrzczenie w Duchu Świętym. Zapowiedź ta jest wyraźnym echem prorockiej obietnicy pokropienia czystą wodą, oczyszczenia i daru ducha nowego (Ez 36,25-26)²⁴⁰.

Działalność Jana prowadzi do ujawnienia prawdy o negatywnej relacji ludzi do Boga oraz do objawienia im bliskiego nadejściu osoby zdolnej ją naprawić. Jak chrzest w Jordanie prowadzi do jej diagnozy, tak głoszenie przez Jana chrztu w Duchu Świętym objawia stosowną terapię. Diagnozą jest wyznanie grzechów, a terapią ich odpuszczenie. Jeśli sam chrzest w Jordanie przynosiłby odpuszczenie, to przyście mocniejszego niż Jan i przyszłe chrzczenie w Duchu Świętym nie byłoby więcej potrzebne tym, którzy przy chrzcie wodą wyznali swoje grzechy. Wyznanie grzechów nie może mieć i nie ma takiego skutku. Wyznanie grzechów nie zmienia niczego w sensie obiektywnej potrzeby ludzi, ale samo w sobie ma ogromne znaczenie, ponieważ daje poznanie braków w relacji do Boga, zaś z tego poznania wyrasta przekonanie, że ta relacja wymaga naprawy. Na rolę rozpoznania

²³⁹ Interpretacja rozróżniająca między chrztem udzielanym przez Jana a chrztem przynoszącym wewnętrzne oczyszczenie znajduje potwierdzenie w świadectwie Józefa Flawiusza o Janie Chrzcicielu: „Herod bowiem kazał go zabić, choć był to mąż zacny; nawoływał Żydów, aby prowadzili cnotliwe życie, kierowali się sprawiedliwością we wzajemnych stosunkach, gorliwie Bogu cześć oddawali i, dopiero tak postępując, chrzest przyjmowali. Tylko wtedy – głosił – chrzest będzie miły Bogu, gdy potraktują go nie jako prześląganie za jakieś występki, lecz jako uświęcenie ciała, mając już przedtem duszę oczyszczoną dogłębnie sprawiedliwym postępowaniem” (Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, XVIII, 117 – cyt. i tłum. za Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, część I-II, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993. Oczyszczenie wewnętrzne nie jest związane z przyszłym chrztem w Duchu Świętym, ponieważ Józef Flawiusz usuwa z tekstów odniesienia do oczekiwań mesjańskich w judaizmie okresu Drugiej Świątyni. Na brak eschatologicznych odniesień w tekście Józefa Flawiusza zwraca uwagę W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London 1957. s. 24.

²⁴⁰ W tekstach qumrańskich działanie ducha Bożego jest przedstawione jako aktywność oczyszczająca i na różne sposoby przemieniająca głęboko człowieka: duch jest pośrednikiem objawienia przekazanego przez proroków (1 QS 8,15-16 po cytacie Iz 40,3!); towarzyszy mocy Boga, która chroni przed chwianiem się (1 QH 15,6-7); pomaga przyłgnąć do prawdy i służyć jej doskonałym sercem, zaś przez ducha miłosierdzia Bóg okazuje łaskę i zmiłowanie (1 QH 8,10-17); Bóg wylewa swego ducha na swego sługę i jego serce (1 QH 4,26-27); oczyszczenie z przewinień dokonuje się przez świętego ducha (1 QS 3,7-8). Najbardziej znacząca jest obietnica oczyszczenia w czasie postanowionego sądu, kiedy „oczyszczy Bóg swą prawdą wszystkie czyny mężczyzny i dokona oczyszczenia dla siebie budowlu człowieka, kładąc kres wszelkiemu duchowi bezprawia we wnętrzu jego ciała i oczyszczając go w duchu świętym (ולטהרו ברוח קודש) ze wszystkich niegodziwych czynów. Skropi go duchem prawdy niczym wodą oczyszczenia ze wszystkich kłamliwych obrzydliwości i zbrukania duchem nieczystości, aby prawi mogli poznać wiedzę Najwyższego i by mądrość synów niebiańskich pojęli nieskazitelni” (1 QS 4,20-22). Por. C. Coulot, «*Il vous baptisera d'Esprit Saint*»..., s. 302.

tej potrzeby u adresatów działalności Jezusa narrator kładzie szczególny nacisk, zwłaszcza w pierwszych rozdziałach Ewangelii, kiedy przedstawia uczonych w Piśmie, głównych antagonistów działalności Jezusa, przynoszącego uwolnienie od grzechów i od duchów nieczystych (2,10.17; 3,28-30)²⁴¹. W tym sensie pozytywną odpowiedź otrzymuje, podnoszona w związku ze zwrotem κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, kwestia skuteczności chrztu Jana. Chrzt w Jordanie osiąga swój cel, ponieważ zmierza nie do odpuszczenia grzechów, ale do ich wyznania, które zwraca wyznających ku przyjsciu osoby zdolnej (ἰσχυρότερος²⁴² dosł. „mocnej”) przynieść ich odpuszczenie²⁴³.

Znaczenie przyjęcia chrztu przez Jezusa. Przyjęcie chrztu upodabnia Jezusa do innych przyjmujących chrzt w Jordanie. Podobieństwo to nie oznacza pełnej identyfikacji sensu obydwu wydarzeń. Pierwsza zasadnicza różnica dotyczy przyjmujących chrzt od Jana. Jeszcze przed jego wystąpieniem adresaci wołania zwiastuna Bożego są wyraźnie odróżnieni od Pana, ich ścieżki od Jego drogi²⁴⁴, tylko oni są wezwani przez Jana do określonego działania (1,2-3). Z tą zapowiedzią zgadza się milczenie Chrzcziciela i bierność Jezusa podczas Jego chrztu²⁴⁵.

Oddzielenie przyjscia Jezusa od wychodzenia do Jana innych ludzi sprawia, że On nie jest adresatem orędzia o przyjsciu mocniejszego i o chrzczeniu w Duchu Świętym. Umieszczenie tego przyjscia w okresie działalności Jana może co najwyżej oznaczać, że Jezus słyszał tę zapowiedź. Nie znaczy to jednak, że był wśród jej

²⁴¹ Znamienne jest pominięcie dwóch pierwszych tekstów w refleksji nad relacją między chrztem udzielanym przez Jana a odpuszczeniem grzechów w pracy J. D. G. Dunna, *Baptism in the Holy Spirit...*, s. 15: „[...] Mark nowhere else speaks of forgiveness (except the irrelevant 3.29) or repentance”.

²⁴² Znaczące jest to, że wyrazy mające wspólny rdzeń ἰσχυ- występują najczęściej w Ewangelii Marka w tekstach mówiących o uwolnieniu od duchów nieczystych i grzechów przez Jezusa, którego ten rodzaj działalności zdecydowanie odróżnia od innych ludzi (1,7; 2,17; 3,27; 5,4; 9,18).

²⁴³ W tym znaczeniu można mówić o skuteczności chrztu Jana: „Cette efficacité porte sur le pardon des péchés” (S. Légasse, *Naissance du baptême...*, s. 33).

²⁴⁴ Dwa różne terminy odpowiadają powiązaniu z biblijnym obrazem grzechu jako błądzenia, obecnym również w Ewangelii Marka (12,24.27; 13,5.6; por. Hbr 5,2; 2 Pt 2,15; Jk 5,19). Por. H.-J. Klauck, *Heil ohne Heilung. Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament*, [w:] *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Hrsg. H. Frankenmölle, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 42–44.

²⁴⁵ W Mateuszowym opisie chrztu ma miejsce dialog między nimi (3,14). Takie przedstawienie nie kłóci się z najbliższym kontekstem, ponieważ zapowiedź pojawienia się głosu wołającego na pustyni oddzielona jest od Malachiaszowego proroctwa, które w innym kontekście nie ma znaczenia wyrażonej obietnicy bezpośrednio skierowanej do Jezusa (Mt 11,10; Łk 7,27). W Łukasowym opowiadaniu Jan Chrzcziciel nie pełni żadnej roli podczas chrztu Jezusa, ponieważ Ewangelista wzmiankuje o jego aresztowaniu jeszcze przed relacją o tym chrzcie (Łk 3,19). Kiedy Jan Chrzcziciel jedyny raz kieruje do Jezusa pytanie o Jego tożsamość, nie czyni tego bezpośrednio, lecz zwraca się poprzez posłańców. Odpowiedź także udzielona jest za pośrednictwem uczniów Jana (Mt 11,2-6; Łk 7,18-23).

adresatów, na których wskazuje powtórzony zaimek osobowy: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς, αὐτὸς δὲ βάπτισαι ὑμᾶς. Wśród wychodzących do Jana z ich miejsc zamieszkania, a następnie przyjmujących chrzest i wyznających swoje grzechy nie ma Jezusa. Różni się On od nich pochodzeniem oraz oddzielnym przyjściem, a także tym, że nie jest anonimowym adresatem chrztu²⁴⁶. Wyłączenie Jezusa z kręgu adresatów zapowiedzi Jana jest uzasadnione Jego przyszłą rolą. Jezus jest bowiem czynnym podmiotem chrzczenia w Duchu Świętym, a nie adresatem tej działalności²⁴⁷.

Przyjęcie przez Jezusa chrztu w Jordanie różni się brakiem wyznania grzechów. Brak wzmianki o ich wyznaniu nie musi oznaczać, że Jezus rzeczywiście ich nie wyznał, kiedy przyjmował chrzest w Jordanie. W zwartej narracji zazwyczaj unika się powtarzania za każdym razem wszystkich szczegółów już raz przedstawionych w najbliższym kontekście. Możliwość zaczerpnięcia z kontekstu i uzupełnienia opisu sugeruje umieszczenie przyjścia Jezusa w okresie działalności Jana oraz paralelizm przedstawienia podmiotów (specyfikacja przez nazwy geograficzne), ich głównych czynności (przemieszczanie się i bycie ochrzczonym) oraz miejsca (Jordan)²⁴⁸. Pełny paralelizm musiałby wówczas oznaczać, że kiedy Jezus był ochrzczony, tak jak wszyscy inni, wyznał grzechy oraz usłyszał od Jana o bliskim nadejściu mocniejszego i przyszłym chrzcie w Duchu Świętym. A to z kolei można różnie interpretować: Jezus wyznał grzechy, ponieważ był grzesznikiem; wyznał je, ponieważ nie był świadomy swojej bezgrzeszności; wiedział o swojej bezgrzeszności, ale przez wyznanie grzechów solidaryzował się z grzesznikami, stanął po ich stronie, a nawet – jak to później zinterpretują nowotestamentalne teksty przywołujące fragmenty czwartej pieśni o słudze Jahwe – zajął ich miejsce²⁴⁹. Te interpretacje są łączone razem, choć wykluczają się wzajemnie. Jeśli Jezus w sposób pełny nie był świadomy swojej bezgrzeszności, to nie mógł okazać solidarności z grzesznikami. Musiał poddać się obmyciu w Jordanie, które było przeznaczone dla grzeszników, ponieważ w jakiś sposób sam uważał się za jednego z nich, a nie dlatego, aby okazać z nimi swoją solidarność²⁵⁰.

Wydarzenia, które mają miejsce bezpośrednio po przyjęciu chrztu, wskazują na istotną różnicę między Jezusem a pozostałymi ochrzczonymi przez Jana. Zamiast

²⁴⁶ Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, s. 50.

²⁴⁷ Pace B. M. F. van Iersel, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Brescia 2000, s. 87: „[...] quanto accade qui è l'esatto contrario di quanto Giovanni ha annunciato: Gesù non battezza in Spirito Santo, bensì è battezzato in Spirito Santo”. Ekskurs 6. wyjaśnia, na czym polega realizacja zapowiedzi Jana o chrzczeniu w Duchu Świętym w publicznej działalności Jezusa.

²⁴⁸ Na przykład za drugim razem nazwa własna pojawia się bez dodatkowej specyfikacji: ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ w 1,5, a tylko εἰς τὸν Ἰορδάνην w 1,9.

²⁴⁹ Por. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, RB 71 (1964) s. 328.

²⁵⁰ Por. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London–New York 1962, s. 46: „For there is no virtue in one shares the normal consciousness of sin taking a stand with sinners; he is one of them”. Pace A. Oepke, βάπτω, [w:] TDNT I, s. 538.

wyznania grzechów następują działania zaadresowane do Jezusa. Objawiają one Jego relację do Boga, która nie potrzebuje żadnego doskonalenia, uzupełnienia czy naprawy. Analogia z wyznaniem grzechów polega na tym, że również w tym przypadku relacja człowieka do Boga stanowi przedmiot pewnego rodzaju poznania, którego podmiotem jest osoba przyjmująca chrzest od Jana. W ten sposób wydarzenia po chrzcie Jezusa są zbieżne z aktem towarzyszącym przyjmowaniu chrztu w Jordanie przez innych ludzi. W obydwu przypadkach chodzi o poznanie prawdy o relacji ochrzczonych do Boga. Na tym poziomie chrzest w Jordanie ma jednakowe znaczenie dla wszystkich, którzy go przyjmowali od Jana: zarówno dla mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy, jak i dla Jezusa.

Różnica polega na treści poznania i nadprzyrodzonej postaci źródła tego poznania. W przypadku ludzi wyznana przez nich relacja do Boga jest ułomna i dlatego wymaga naprawy. W drugim przypadku objawiony przez Boga stan Jezusa nie ma tego rodzaju braków, dlatego nie wymaga żadnej zmiany. Analiza części perykopy zawierającej to objawienie relacji między Bogiem a Jezusem pokazuje, że nie ma tam niczego (żadnej misji powierzonej Jezusowi ani przyszłego działania), co wprowadziłoby jakąś zmianę w tej relacji.

Pozostaje otwarta kwestia świadomości Jezusa o bezgrzeszności przed przyjęciem chrztu od Jana. Przez odwoływanie się do twierdzeń dogmatycznych nie można rozstrzygać tego zagadnienia, pozostając jednocześnie w ramach metody egzegezy. Kwestia ta powinna być rozważana przez analizę tekstu w jego ostatecznej postaci oraz w stosunku do innych biblijnych przykładów wyjawiania grzechów.

Ewangelie nie znają żadnej wypowiedzi Jezusa wskazującej na braki w Jego relacji do Boga. Takiej wypowiedzi nie ma nie tylko po teofanii objawiającej doskonałość tej relacji, ale brak również tego rodzaju wyznania o wcześniejszym okresie Jego życia. Jezus różni się wyraźnie od wielkich postaci Starego Testamentu i judaizmu okresu Drugiej Świątyni. W chwili powołania – należy podkreślić ten moment wyznania – Izajasz jako pierwszą przyczynę lęku z powodu teofanii uznaje osobistą nieczystość: „Biada mi! Jestem zgubiony! Przecież jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6,5). Jeremiasz nie tylko wyznaje razem z narodem wspólne winy (Jr 3,22-25), ale uznaje się osobiście za godnego Bożej kary: „Ukarz mnie, Panie, lecz według słusznej miary, nie według swego gniewu” (Jr 10,24). Nauczyciel Sprawiedliwości, któremu przypisuje się wypowiedzi z utworów poetyckich zawartych w Zwoju Hymnów²⁵¹, wyznaje swoje duchowe braki z przeszłości: „Dziękuję Ci, Panie, że nie opuściłeś mnie, gdy przebywałem pośród ludu [...] odpowiednio do mej winy osądziłeś mnie. Nie pozostawiłeś mnie pośród knońców mej namiętności, lecz uratowałeś me życie od zatracenia” (1 QH 13, 5-6)²⁵². Kontrast

²⁵¹ Por. J. C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996, s. 103.

²⁵² Tłum. za P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego...*, s. 72. Por. A. Feuillet, *La personnalité de Jésus...*, s. 34, 35.

między tymi wyznaniem a brakiem analogicznych wypowiedzi Jezusa ukazuje się z całą wyrazistością przy lekturze przytoczonych tekstów oraz pierwszych perykop Ewangelii Marka i innych Ewangelii. Zatem musi się pojawić pytanie o przyczynę tego rodzaju milczenia w najwcześniejszych źródłach.

Jezus nie wypowiada żadnego słowa, dlatego można powiedzieć, że brak wyznania grzechów nie jest argumentem za rozpoznaniem przez Jezusa jakości Jego relacji do Boga jeszcze przed przyjęciem chrztu w Jordanie. Chociaż w Ewangelii Marka nie ma bezpośrednich świadectw o Jego rozumieniu własnej relacji do Boga, to jednak Jego sposób pojawienia się nad Jordanem pośrednio wyraża tę samoświadomość. Jezus nie przychodzi bowiem razem ze wszystkimi wyznającymi, nie pojawia się wśród adresatów obietnicy o przyszłym chrzcie w Duchu Świętym²⁵³.

Ważne jest umieszczenie w czasie przyjścia Jezusa: „w tamtych dniach” – to znaczy kiedy Jan głosi przyjście chrzczącego w Duchu Świętym. Oddzielne przyjście Jezusa świadczy o Jego samoświadomości: przychodząc osobno nad Jordan, Jezus nie uważa się za grzesznika potrzebującego oczyszczenia. Wiążąc swoje przyjście z kerygmatem Jana, Jezus przedstawia się nie tylko jako czysty, ale również jako oczyszczający. Teofania nie jest źródłem świadomości Jezusa o Jego bezgrzeszności i o Jego mesjańskiej godności. Świadomość ta wyraża się bowiem już w przyjściu nad Jordan²⁵⁴.

Treść poznania, będącego udziałem ludzi, również dotyczy ich relacji do Boga, a negatywny charakter tej relacji ujawnia się jeszcze przed wyznaniem grzechów. Ich wyjście z miejsc zamieszkania – symbolicznie przedstawione jako nowe wyjście – świadczy o rozpoznanej przez nich potrzebie przemiany w ich życiu, która ma polegać na wyzwoleniu z niewoli i przejściu do Ziemi Obiecanej. Na to znaczenie wskazują motywy pustyni i Jordanu. Dopełniając ich działania (jest ostatnią ich czynnością), wyznanie grzechów jest wyrazem tego ich poznania. Jezus natomiast nie jest przedstawiony jako podmiot wyjścia, lecz jako podmiot przyjścia. Należy się spodziewać, że wydarzenia związane ze chrztem Jezusa będą miały analogiczną funkcję dopełnienia i potwierdzenia znaczenia implikowanego w osobnym przyjściu Jezusa, to znaczy ujawnią relację do Boga, której doskonałość różni Go od innych ludzi.

Gdzie jest źródło samoświadomości Jezusa przed przyjęciem chrztu w Jordanie? Bóg oznajmia swojemu Synowi wysłanie zwiastuna, który wyposaży drogę Jezusa (1,2). Przedmiotem działalności tego posłańca jest naprawa relacji między ludźmi

²⁵³ Por. A. Feuillet, *La personnalité de Jésus...*, s. 36: „Le Christ ne vient sur le bords du Jourdain que pour recevoir le baptême de Jean, non pour entendre sa prédication”.

²⁵⁴ Zwraça na to uwagę już O. Procksch, *Johannes der Täufer*, Berlin 1907, s. 22: „Es wäre natürlich verkehrt zu meinen, daß Jesus erst nach dem Taufakt die Überzeugung gewonnen habe, daß er der Christus sei; denn diese Überzeugung war für ihn gerade das Motiv, daß er zur Taufe kam”.

a Panem (1,3). Adresatem tej zapowiedzi jest Jezus Chrystus, Syn Boży (1,1), przedstawiony poza czasem i przestrzenią narracji, dlatego nie można jednoznacznie orzekać o niej jako o świadectwie obecności idei preegzystencji w Ewangelii Marka lub rodzaju niebiańskiego preludium do ziemskich wydarzeń. Świadczy natomiast ona o tym, że Jezus poznaje od początku wzajemne relacje łączące go z Bogiem i z ludźmi. Z połączenia obydwu części prorocstwa, cytowanego jako jedna Boża obietnica, wyraźnie wynika pełne utożsamienie się Boga z Jezusem w relacji do ludzi (droga Pana jest drogą Jezusa) oraz jest implikowane w niej rozróżnienie między Nimi we wzajemnej relacji (podmiot wypowiedzi jest różny od jej adresata)²⁵⁵.

Biblijna koncepcja oczyszczenia według Marka. Chrzest udzielany przez Jana należy do kategorii symbolicznych gestów znanych z tekstów biblijnych. Mogą to być niezwykle i same w sobie niezrozumiałe czyny: wzywając na wojnę z Ammonitami, Saul rozsyła do Izraelitów kawałki porąbanych wołów (1 Sm 11,17); rozbierając się i chodząc nago, Izajasz ogłasza poniżenie Egipcjan i Kuszytów (Iz 20,2-3); nakładając na siebie więzy i jarzmo, Jeremiasz zapowiada klęskę (Jr 27,2.8); całe postępowanie Ozeasza ma także symboliczne znaczenie (Oz 1). Mogą to też być zwyczajne działania, tak jak kupno pola przez Jeremiasza (Jr 32), które tylko ze względu na okoliczności i słowa wyjaśnienia pełnią funkcję symboliczną. Tego rodzaju czyny, zastępujące słowa lub im towarzyszące, są bardziej wymowne niż długie deklaracje²⁵⁶. Takie znaczenie ma również postępowanie Jana Chrzciciela – na przykład jego niezwykle ubiór i pożywienie, których znaczenie można wyjaśniać na tle tekstów Starego Testamentu. Sensu udzielanego przez siebie chrztu w Jordanie Jan jednak nie wyjaśnia bliżej jego adresatom. Należy go szukać w tekstach, które przedstawiają symboliczne obmycia i zanurzenia.

Poszukując analogii dla chrztu w Jordanie, często wskazuje się na starożytne świadectwa łączące kąpiele rytualne i obmycia wodą z oczyszczeniem moralnym, ze zmianą życia, z nawróceniem czy nawet z odpuszczeniem grzechów. Tego rodzaju związku nie ma w Ewangelii Marka, dlatego bezcelowe jest szukanie paraleli starożytnych. W koncepcji Marka dopiero działalność przychodzącego po Janie ma przynieść zmianę moralną, więcej – ma dać odpuszczenie wszystkich

²⁵⁵ Te same relacje odsłaniają się w przypowieści o rolnikach w winnicy (12,1-12). Pan winnicy i jego syn to różne osoby. Ich bliskość, rodzaj tożsamości odsłania się w działaniach odniesionych do rolników: syn jest pełnoprawnym dziedzicem, a w interpretującym wydarzenie psalmie to, co się dzieje, nie należy przypisywać dwom podmiotom, ale tylko jednemu Panu: *παρὰ κυρίου ἐγένετο αὐτῆ καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν* (12,11). Stanowiąc właściwą odpowiedź na pytanie członków sanhedrynu o pochodzenie władzy Jezusa, które jest wywołane Jego roszczeniami do świątyni nazwanej *οἰκός μου* (11,17), przypowieść oznacza, że władza Jezusa w pełni identyfikuje się z władzą Boga.

²⁵⁶ Por. F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien. Son origine, sa signification*, Neuchâtel-Paris 1946, s. 12-15.

grzechów. Z przyjściem Jezusa do Galilei rozlega się po raz pierwszy wezwanie do nawrócenia. Na czym polega to nawrócenie, pokazują Jego pierwsze słowa i czyny, które prowadzą do radykalnej zmiany życia ich adresatów. Takiej zmiany nie ma jeszcze w okresie działalności Jana. Grzesznicy nadal pozostają nimi także po ich wyznaniu. Celem chrztu w Jordanie jest bowiem doprowadzenie do wyznania grzechów, a nie ich odpuszczenie. Chodzi w nim najpierw o poznanie ich relacji do Boga, a konkretnie – uznanie braków w tej relacji. Dopiero wychodząc od tego poznania, ludzie mogą i powinni zwrócić się do osoby zdolnej przynieść jej naprawę.

Ekskurs 4. Obmycia rytualne w tradycji religijnej Izraela

Na kształtowanie zasad czystości rytualnej w środowisku religii starożytnego Wschodu miały wpływ cztery idee: przekonanie, że pewne wody (święte źródła, strumienie) posiadają moc bóstwa, którą mogą przekazywać zanurzonym w nich osobom i przedmiotom; przeswiadczenie, że kontakt niegodnego człowieka z bóstwem pociąga za sobą niebezpieczeństwo unicestwienia przez świętość boskiej mocy; świadomość zagrożenia powodowanego przez kontakt z mocą demonów w takich szczególnych okolicznościach, jak narodziny, choroba i śmierć; postrzeganie całościowe natury człowieka, obejmującej ciało i duszę, cielesność i ducha, tak że ochrona przez wymienionymi zagrożeniami musi dotyczyć całej osoby²⁵⁷. W tekstach Starego Testamentu pierwsza i trzecia idea są prawie nieobecne z powodu troski o ustrzeżenie wiary Izraela przed wpływami religii politeistycznych. W judaizmie okresu rzymskiego – zasadniczo wolnym od tego rodzaju zagrożeń – można znaleźć ślady przekonania o mocy terapeutycznej niektórych wód (J 5,1-7).

Fundamentem nakazu zachowania świętości i czystości było oddzielenie Izraela od innych narodów. Źródłem świętości i czystości był Bóg Izraela, Święty w znaczeniu całkowicie Inny, który nie należy do stworzenia. On oddzielił Izraelitów od narodów pogańskich, dlatego Jego lud powinien odróżniać to, co czyste od nieczystego (Kpł 20,22-26). Nazwanie czegoś nieczystym nie kłóci się z „dobrocią” stworzenia ujmowanego w sensie absolutnym. Zasady świętości i czystości miały relatywny charakter, co wyrażała formuła ἀκάθαρτόν ἐστίν ὑμῖν (Kpł 11,4-7.35.38). Obowiązywały tylko naród wybrany, wpływały wyłącznie na jego życie, stanowiły o jego tożsamości. Ich uzasadnienie i celowość były wybitnie teocentryczne, ponieważ świętość i czystość były nierozzerwalnie związane z warunkami zbliżania się do Boga, miarami zdolności sprawowania Jego kultu. To, co nieczyste, było z niego wyłączone, znajdowało się daleko od Boga jako centrum tego kultu²⁵⁸.

²⁵⁷ Por. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament...*, s. 2, 3.

²⁵⁸ Por. J. A. Sint, *Die Eschatologie des Täufers. Die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, [w:] *Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher Sicht*, Hrsg. K. Schubert, Wien–Freiburg–Basel 1964, s. 85; M. Rosik, *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2003, s. 343–350.

Wyjątkowość chrztu w Jordanie

W okresie Drugiej Świątyni rozbudowano szczegółowe normy na podstawie przepisów zawartych w Księgach Kapłańskiej, Liczb i Powtórzonego Prawa. Nie ograniczały się one tylko do świątyni i liturgii w ścisłym sensie tego słowa, ale determinowały zasady postępowania we wszystkich przestrzeniach egzystencji Izraela. Świętość była odnoszona do całej przestrzeni. Jeden z traktatów Miszny (Kelim 1,6-9)²⁵⁹ przedstawia wzrastające stopnie świętości od ziemi Izraela aż do Miejsca Świętego Świętych. Zasadą rozróżnienia świętości jest wykluczenie kolejnych kategorii osób, które nie mogą wstępować na wyższy poziom świętości.

Zasady kultu w Jerozolimie nakładały obowiązek kąpieli rytualnej tylko na kapłana, który przystępował do służby. Inni uczestnicy mieli zachować czystość seksualną i unikać kontaktu ze zmarłymi. Zasady, które odnosiły się do samych kapłanów i kultu świątynnego, esseńczycy odnieśli do wszystkich członków wspólnot i ich obowiązywanie rozciągnęli na codzienne życie²⁶⁰. Kąpiele rytualne, przypisane przez Józefa Flawiusza esseńczykom oraz poświadczane bezpośrednio przez teksty²⁶¹, a pośrednio przez sadzawki rytualne, odkryte w Qumran, były regularnie powtarzane w określonych regułami i zwyczajami okolicznościach, zaś poddający się im sami je na sobie dokonywali²⁶². Odpowiada im

²⁵⁹ Ostatni z sześciu porządków (*sedarim*) Miszny, zatytułowany *Toharot*, czyli „Rzeczy Czyste”, przedstawia rodzaje nieczystości kultycznej i omawia obrzędy oczyszczenia. Porządek ten składa się z dwunastu traktatów. Pierwszy traktat nosi tytuł *Kelim*, który jest tłumaczony jako „Sprzęty” lub „Naczynia”. Składa się on z 36 rozdziałów. Na początku omówione są generalne zasady rozróżniania między czystością a nieczystością, a następnie podane są szczegółowe reguły dotyczące obchodzenia się ze sprzętami (łóżka i stoły), naczyniami, okryciami i odzieżą. Treść tej obszerniejszej, szczegółowej części determinuje tytuł traktatu.

²⁶⁰ Por. G. Theissen, *Die Urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen*, [w:] *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, ed. J. Assmann, G. G. Stroumsa, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 95, 96.

²⁶¹ Wzmianki obmycia, pokuty, przebaczenia grzechów i oczyszczenia dokonanego przez ducha (świętego) uzasadniają porównanie między ewangelicznymi opisami działalności Jana Chrzciciela, zawierającymi te motywy, a przywoływanym często tekstem Reguły Zrzeszenia: „Nie stanie się nieskazitelny przez pokutę, nie oczyści się wodą oczyszczenia, nie uświęci się w morzach i rzekach, nie oczyści się żadną obmywającą wodą. Nieczysty, nieczysty będzie przez wszystkie dni, gdy odrzuca wyroki Boże, nie przyjmując karcenia we wspólnocie jego rady. Bowiem przez ducha prawdziwej rady Bożej drogi człowieka zostaną odkupione, wszystkie jego przewinienia, aby mógł patrzeć na światło życia. Przez świętego ducha dla zrzeszenia, przez jego prawdę oczyści się ze wszystkich swych przewinień. Przez ducha prawości i pokory zostanie odkupiony jego grzech. Przez upokorzenie swej duszy wobec wszystkich ustaw Bożych oczyści się jego ciało, by mogło być pokropione wodą oczyszczenia i uświęcić się obmywającą wodą. [...] Wówczas zostanie chętnie przyjęty przez pokutę miłą Bogu. Będzie to dla niego przymierzem wiecznego zrzeszenia” (1 QS 3,4-12; por. także 1 QS 5,13-14; tłum. za P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego...*, s. 25, 26).

²⁶² Por. F. Avemarie, *Ist die Johannestaufe ein Ausdruck von Tempelkritik? Skizze eines methodischen Problems*, [w:] *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Hrsg. B. von Ego, A. Lange, P. Pilhofer, K. Ehlers., Tübingen 1999, s. 405. Za wpływem zwyczajów qumrańskich na działalność Jana przemawiają pewne punkty styczności: geograficzna bliskość, separacja od żydowskiej społeczności, eschatologiczne orędzie, nacisk położony na

świadcstwo Józefa Flawiusza o esseńczykach dokonujących oczyszczeń rytualnych przed każdym ze spotkań kultowych²⁶³. Nie chodziło w nich ani o fizyczne oczyszczenie ciała, ani o czystość moralną w znaczeniu wolności od grzechów czy ich odpuszczenia, nawet jeśli nawrócenie było warunkiem przystąpienia do wspólnoty i w ten sposób umożliwiało uczestnictwo w obrzędach. Ich powtarzanie oznacza, że nie miały charakteru obrzędu inicjującego, aktu wprowadzającego do nowej społeczności.

Chrzest prozelitów oznaczał zmianę religii – przyjęcie judaizmu. Ze źródeł wynika, że dokonywali oni obrzędu na sobie, zaś rabini pełnili tylko funkcję świadków lub pomocników, a na pewno nie udzielali chrztu²⁶⁴. Od tego obrzędu różni się chrzest udzielany przez Jana. Chociaż rozróżnienie między stroną medialną a pasywną nie zawsze jednoznacznie określa stosunek podmiotu do oznaczonej przez nią czynności (Mk 7,4: ἐὰν μὴ βαπτίσωμαι οὐκ ἔσθιουσιν; Łk 11,38: οὐ πρότον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου; Dz 22,16: ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου)²⁶⁵, to jednak chrzest w Jordanie oraz chrzest chrześcijański są oznaczane przez czasownik występujący w stronie czynnej, a na jego bierną funkcję wskazuje eksplicytnie dopełnienie z podmiotem czynności (βαπτίζειν ὑπό w Mt 3,6.13.14; Mk 1,5.9; Łk 3,7; 7,30). Ten sam sens posiada stosowanie tytułu (formy

oczyszczenie i nawrócenie. Świadcstwo trzeciej Ewangelii o pobycie Jana na pustyni przed publicznym wystąpieniem (Łk 1,80) nie określa czasu tego pobytu (miesiące czy lata) ani nie oznacza przynależności do wspólnoty qumrańskiej. Ubiór noszony przez niego różni go od jej członków, którzy nosili szaty kapłańskie. Podczas swojej działalności Jan nie żył w separacji, ale był celem wyjścia tłumów z pobliskich regionów. Powołanie Jana do działalności nie pochodzi od wspólnoty ani nie zależy od osobistego studiowania Pisma, ale jest wywołane przez słowo Boga (Łk 3,2), przez co upodabnia się do powołania prorockiego. Por. J. C. Hutchison, *Was John the Baptist an Essene from Qumran?*, BS 159 (2002) s. 189–196.

²⁶³ O tych codziennych obmycia obrzędowych pisze Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* II,129 (zob. tamże, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1991).

²⁶⁴ Epiktet uważa, że poganin, który „dokonał obmycia i został dopuszczony, był prawdziwie żydem i mógł być nazywany żydem” (*Diatribai* II, 9:19-20). Źródła żydowskie sprzed II wieku nie potwierdzają istnienia tego rodzaju obrzędu. Talmud babiloński przywołuje rozbieżne opinie dwóch rabinów z końca I wieku o warunkach przyjmowania nowych wyznawców. Nie ogranicza się tak jak oni do jednego warunku, ale wymaga spełnienia ich obydwu: „Jeśli [kandydat] dokonał obrzędowej kąpieli, ale nie został obrzezany, albo jeśli został obrzezany, ale nie dokonał obrzędowej kąpieli, nie jest on prozelitą zanim nie zostanie obrzezany i nie dokona obrzędowej kąpieli” (bJeb 46a). Można dalej przeczytać na temat samego przebiegu obrzędu: „Kiedy [obrzezany] powróci do zdrowia [po obrzędzie], ma natychmiast dokonać obrzędowej kąpieli. Dwaj uczniowie mędrców staną obok niego i go pouczą o niektórych przykazaniach mniej ciężkich i bardziej ciężkich. Po dokonaniu kąpieli obrzędowej i wyjściu [z wody] będzie on – zobacz – w pełnym sensie Izraelitą” (bJeb47b); cyt. i tłum. własne tekstów za: *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, a cura di H. G. Kippenberg, G. A. Wewers, Brescia 1987, s. 207, 208. Ponadto por. W. Bieder, *Die Verheißung der Taufe...*, s. 31–34; pace M. Dutheil, *Le baptême de Jésus (Éléments d'interprétation)*, SBFLA 6 (1955–1956) s. 88. M. Dutheil uważa, że Jan odniósł do samych Żydów chrzest prozelitów, który był obrazem przejścia Izraelitów przez morze, przedstawionego przez Pawła jako chrzest całego ludu: πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσῃ (1 Kor 10,1-2). Na adaptację przez Jana chrztu prozelitów wskazuje również F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien...*, s. 10, 11.

²⁶⁵ W pierwszym tekście oraz w wariacie drugiego (ἐβαπτίσατο w Φ45 i 700) strona medialna oznacza czynność dokonywaną na sobie przez jej podmiot lub na części ciała. W trzecim tekście oznacza czynność sprawczą: „dać się ochrzcić i obmyć”. Por. BDR § 317¹.

czasownikowej ὁ βαπτίζων oraz rzeczownika ὁ βαπτιστής). Nie tylko odróżnia on Jana od innych osób noszących to samo imię, ale także implikuje wyjątkowość chrztu udzielanego przez Jana na tle innych obmyć dokonywanych przez ludzi na sobie samych.

Chrzest udzielany przez Jana nie był obrzędem inicjacji, ponieważ nie ustanawiał wyłączonej ze społeczności grupy, ale był zaadresowany do wszystkich mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy²⁶⁶. W chrzcie prozelitów brakuje odniesień do odpuszczenia grzechów oraz do treści eschatologicznych²⁶⁷. Najbardziej znacząca różnica polega na tym, że chrzest udzielany przez Jana nie był skierowany do pogan²⁶⁸.

Józef Flawiusz wspomina o tym, że w młodości był związany z człowiekiem, którego charakterystyka może przypominać postać Jana Chrzciciela: „[...] kiedy posłyszałem, że na pustyni przebywa mąż, imieniem Bannus, nosząc takie odzienie, jakiego dostarczały drzewa, żywiąc się tym, co samorzutnie dawała natura, i obmywając się wielokrotnie dla czystości zimną wodą w ciągu dni i nocy, poszedłem w jego ślady” (*Autobiografia* 2,11)²⁶⁹. Od tej postaci odróżniają Jana przynajmniej trzy cechy: Bannus prowadził życie w izolacji, nie głosił żadnego orędzia, dokonywał na sobie bardzo częstych i regularnych obmyć; do Jana podążali bardzo liczni mieszkańcy okolicznych regionów, kierował do nich nauczanie

²⁶⁶ Nie wprowadzał do nowej społeczności ani jej nie ustanawiał. Ze świadectw Nowego Testamentu nie wynika, że przyjęcie chrztu od Jana było traktowane jako warunek przyjęcia do kręgu jego uczniów. Nie można mówić o jakiejś opozycji między chrztem Jana a kultem świątynnym, na co słusznie zwraca uwagę B. Chilton, *John the Purifier*, [w:] *Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration*, ed. B. Chilton, C. A. Evans, Leiden–New York–Köln 1997, s. 214, 215: „The notion that John somehow opposed the cult in the Temple is weakly based. The argument is sometimes mounted that, because John preached a baptism of repentance for the forgiveness of sins, he challenged the efficacy of sacrificial forgiveness. Such assertions invokes a supposed dualism between moral and cultic atonement which simply has no place in the critical discussion of early Judaism, and they in no way suffice to establish that John opposed worship in the Temple”. Teza o pośredniej krytyce kultu świątynnego ze strony Jana opiera się na błędnej identyfikacji chrztu udzielanego przez Jana ze „chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów”. Por. G. Theissen, *Die Urchristliche Taufe...*, s. 98. Zdecydowana większość uczestników kultu świątynnego uznaje Jana za proroka (11,31). Odrzucenie jego nauki przez członków sanhedrynu nie było umotywowane konkurencją ze strony chrztu udzielanego przez Jana wobec oficjalnego kultu, lecz polegało na odrzuceniu działalności Jezusa, która przynosiła zapowiedziane przez Jana oczyszczenie w Duchu Świętym (3,22-30), co wynikało z ich niewiary. Por. J. Peguero Pérez, *La figura de Dios en los diálogos con las Autoridades en el Templo. Lectura de Mc 11,27–12,34 a partir de su instancia comunicativa*, Roma 2004, s. 170. Pace A. Niccacci, *Sfondo antico-testamentario di Giovanni Battista...*, s. 100.

²⁶⁷ Por. H. Giesen, *Die Johannaufgabe. Ihre Religions- bzw. traditions-geschichtliche Einordnung und Bedeutung für die christliche Taufe*, [w:] tenże, *Jesus Heilsbotschaft und die Kirche. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief*, Leuven 2004, s. 282.

²⁶⁸ Pace W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism...*, s. 16. Rola wyznania grzechów i zapowiedź ich odpuszczenia w chrzcie udzielanym przez Jana pokazuje, że pomijana jest istota tego chrztu, jeśli zestawia się go ze chrztem prozelitów, tak jak czyni to J. Bowman, *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah*, Leiden 1965, s. 105: „John’s baptism to repentance by water apparently was tantamount to getting Jews to renew their vows to Judaism as if they were proselytes”. Żołnierze przyjmujący chrzest (Łk 3,14) również byli Żydami, ponieważ mogli należeć do Heroda Antypasa. Por. M. Goguel, *Au seuil de l’Évangile Jean-Baptiste...*, s. 36.

²⁶⁹ Cyt. i tłum. za Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1996, s. 104.

odnoszące się do życia słuchaczy i bliskości interwencji Boga, sam się nie poddawał obrzędowi (Ewangelisci piszą o jego ubiorze i pożywieniu), ale udzielał jednokrotnego chrztu adresatom swojej działalności²⁷⁰.

W literaturze okresu Drugiej Świątyni nie ma paraleli dla obmycia wodą lub zanurzenia, które nie byłoby dokonywane na sobie, lecz przyjmowane od innej osoby, tylko raz, połączone z wyznaniem grzechów i miało eschatologiczne znaczenie²⁷¹. Jedyne świadectwo kombinacji aktu obmycia w rzece z prośbą o przebaczenie i wezwaniem do nawrócenia znajduje się w Czwartej Księdze Sybilińskiej: „O występni śmiertelnicy, zmieńcie te rzeczy, nie doprowadzajcie Boga do skrajnego gniewu, ale porzućcie sztylety, jęki, zabójstwa, przemoc, obmyćcie całe wasze ciała w wiecznych rzekach, wyciągnijcie wasze ręce do niebios i proście o przebaczenie dla waszych wcześniejszych czynów i czyńcie pokutę za waszą przykrą nieprawość, ze słowami uwielbienia, a Bóg da wam nawrócenie i was nie zniszczy” (OrSib IV,162-169)²⁷². Pierwotna postać fragmentu, datowanie ostatecznej redakcji oraz jego pochodzenia są raczej dyskusyjne. Nawet zakładając, że w Czwartej Księdze nie ma wpływu chrześcijańskich²⁷³, cytowanego fragmentu nie można uważać za rzeczywistą paralelę do chrztu udzielanego przez Jana. Od Markowej i Mateuszowej relacji o chrzcie wzmianka ta różni się w kilku istotnych punktach: brak rozróżnienia między podmiotem obmycia a odbiorcą tej czynności; wezwani do obmycia w rzece nie wyznają grzechów, lecz są przedmiotem oskarżenia ze strony wzywającego do nawrócenia; wezwanie jest skierowane tylko do pogan, a nie do Żydów²⁷⁴.

Na tle przytoczonych powyżej przykładów kąpieli i obmyć chrzest udzielany przez Jana jest wyjątkiem. Duchowy wymiar czystości był pojmowany w sensie rytualnym, zdolności do sprawowania kultu, uczestnictwa w Bożym zgromadzeniu, a przez to uczestnictwo i sprawowanie czynności liturgicznych jako przebywanie blisko Boga²⁷⁵. Natomiast z opisu

²⁷⁰ Por. Reicke B., *Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer*, [w:] *Jesus in der Verkündigung der Kirche. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* A1, Hsrg. A. Fuchs, Linz 1976, s. 78, 79; B. Chilton, *John the Purifier...*, s. 212; tenże, *John the Baptist: His Immersion and His Death*, [w:] *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 2002, s. 32.

²⁷¹ Por. W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism...*, s. 17.

²⁷² Tłum. własne za *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J. H. Charlesworth, New York 1983, s. 388. Na wyjątkowe wśród świadectw powiązanie w tym fragmencie motywów eschatologicznych, tematu nawrócenia i przebaczenia grzechów wskazuje J. Delorme, *The Practice of Baptism...*, s. 33, 34.

²⁷³ Redakcję Czwartej Księgi można datować na koniec I wieku po Chr. Na takie datowanie pozwala wzmianka o zburzeniu świątyni w Jerozolimie (IV,116) i o erupcji Wezuwiusza jako kary Bożej za jej zniszczenie (IV,130-135). W tej księdze brak śladów interpolacji chrześcijańskich, ale odróżnić ją należy od późniejszych chrześcijańskich tekstów przekazanych w tradycji jako Wyrocznie Sybilińskie. W Siódmej Księdze można znaleźć wyraźne odniesienie do chrztu Jezusa w Jordanie: „nie poznałeś twój Boga, którego kiedyś Jordan obmył trzykrotnie (popr. w ujściu), a Duch poleciał jak gołębicą, który był zarówno przed ziemią, jak i gwiaździstym niebem, stał się władcym Słowem [razem] z Ojcem i Duchem Świętym” (OrSib VII,65-69; tłum. własne za *The Old Testament Pseudepigrapha...*, s. 411).

²⁷⁴ Por. A. Oepke, βάπτω..., s. 536.

²⁷⁵ Por. H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciel i Jezus*, Kraków 2002, s. 224, 225.

działalności Jana wynika, że przez przyjęcie chrztu wodą ludzie nie uzyskiwali czystości w tym sensie. Tego rodzaju oczyszczenie miało przyjść dopiero w późniejszym czasie.

Obmycia i wyznanie grzechów w Księdze Kapłańskiej

Połączenia obmycia wodą z wyznaniem grzechów należy szukać w Biblii. W jednym tekście wyznanie grzechów łączy się wyraźnie z obrzędem, w którym stosowana jest woda: „Zgromadzili się w Mispa i czerpali wodę, którą rozlewali przed Panem. Pościli również w tym dniu, tam też wołali: «Zgrzeszyliśmy przeciw Panu»” (1 Sm 7,6). Jednak z tego krótkiego opisu nie wynika, że woda była wylewana na wyznających grzechy. Związek między wyznaniem grzechów a obmyciem rytualnym ujawnia się natomiast w tekstach Księgi Kapłańskiej, które koncentrują się na czystości i świętości Izraela. Ich połączenie pulsuje w samym sercu Tory, najważniejszego działu Biblii hebrajskiej. Nie bez znaczenia dla uznania wpływu Księgi Kapłańskiej na działalność Jana jest jego pochodzenie z rodu kapłańskiego²⁷⁶.

Kult w sercu Prawa. W centrum Księgi Kapłańskiej znajdują się teksty, które się łączą w literacką i teologiczną jedność. Mają one tego samego adresata, temat, spójną strukturę i charakterystyczne słownictwo (Kpł 11–15). Bezpośrednim odbiorcą przepisów jest Mojżesz i Aaron (Kpł 11,1; 13,1; 14,33; 15,1), podczas gdy w innych częściach pierwszym adresatem Bożych praw jest Mojżesz. W rozdziałach tych podano szczegółowe zasady, które służą realizacji Bożego zadania powierzonego Aaronowi i jego synom: „To jest ustawa wieczysta dla wszystkich waszych pokoleń, abyście rozróżniali między tym, co święte, a tym, co świeckie, między tym, co nieczyste, a tym, co czyste, abyście nauczali Izraelitów wszystkich ustaw, które Pan ogłosił wam przez Mojżesza” (Kpł 10,9b-11). W kolejnych pięciu rozdziałach pojawiają się terminy pochodne od hebrajskiego rdzenia נָּמַם , które oznaczają zarówno stan, jak i samo zaciągnięcie nieczystości²⁷⁷. Sekcja w sposób spójny wymienia zasady postępowania związane ze szczególnymi przypadkami nabycia nieczystości: rozróżnieniem między zwierzętami nieczystymi i czystymi (Kpł 11), oczyszczeniem kobiety po urodzeniu syna lub córki (Kpł 12), chorób skóry (Kpł 13), postępowaniem po jej uzdrowieniu i w przypadku stwierdzenia zmian na powierzchni domów (Kpł 14), ejakulacji, menstruacji i różnych krwawień z ciała (Kpł 15). W odniesieniu do tych pozornie różnorodnych przypadków wspólnym elementem jest troska o zachowanie czystości ciała, aby móc uczestniczyć w kulcie²⁷⁸.

²⁷⁶ Por. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament...*, s. 42.

²⁷⁷ Formy czasownika, przymiotnika i rzeczownika występują 283 razy w całej Biblii hebrajskiej, 148 razy w Księdze Kapłańskiej, a w rozdziałach 11–15 pojawiają się 21 razy. Analogiczna koncentracja dotyczy terminu o przeciwnym znaczeniu טָּמֵא . Jego pochodne występują w Biblii hebrajskiej 207 razy, w Kpł 74 razy, z tego w sekcji poświęconej czystości aż 59 razy.

²⁷⁸ Poza tymi przepisami znajdują się zasady czystości w przypadku kontaktu ze zmarłym. W Księdze Kapłańskiej zagadnienia te są traktowane w regulacjach dotyczących kapłanów (Kpł 21,11; 22,4), natomiast całościowo – przy opisie obrzędu popiołu czerwonej krowy – w następnej księdze Tory (Lb 19).

Orientacji na kult odpowiada szczegółowe omówienie przypadków trądu²⁷⁹. Jedyną wyraźnie wymienianą jego przyczyną jest kara bezpośrednio wymierzona przez Boga²⁸⁰. W innych tekstach Biblii pojawienie się trądu jest związane z uzurpacją wobec Boga lub osób działających w Jego imieniu²⁸¹. Łączne traktowanie bardzo odmiennych przypadków, które nazywano trądem, wynikało ze zmiany koloru powierzchni skóry (lub domów). Rozpoznanie choroby podlegało kompetencji kapłana. Dokładny opis koniecznych obserwacji zawierała instrukcja postępowania, pozwalająca rozróżnić między zwyczajnym wyrzutem skóry a rzeczywistym trądem. Celem diagnozy nie było jednak zastosowanie terapii wobec trędowatego, lecz ogłoszenie go nieczystym i wyłączenie ze społeczności zdrowych, a przede wszystkim wykluczenie go z miejsc kultu.

Czystość ciała zależy od przestrzegania tego, co szczególnie służy jego zachowaniu przy życiu: pokarm, narodziny, zdrowie, mieszkanie, rozrodczość. Cały człowiek, każdy przejaw jego egzystencji ma znaczenie w relacji do Boga. W koncepcji semickiej człowiek stanowi nierozdzielny jedność – jego ciało i dusza²⁸². Ponadto zachowanie czystości urzeczywistnia misję Izraela reprezentowania świętości Boga wśród narodów. Przybliżając się do Boga, człowiek miał usuwać wszystko to, co na tej drodze powrotu do Niego przeszkadzało i to, co go oddziało od Boga. Liczne przepisy w Prawie Mojżeszowym, nazywając te przeszkody nieczystościami, wskazywały na sposoby ich usunięcia. Przepisy o oczyszczeniach to przywilej umożliwiający Izraelitom przebywanie blisko Boga i pod Jego zbawczą opieką.

Obmycie a oczyszczenie

Osoby i przedmioty poddane obrzędowi nie otrzymują zaraz oczyszczenia. Rytuał obmycia nie usuwa, ale potwierdza stan nieczystości. Właśnie po wzmiankach o wypraniu ubrania, obmyciu innych przedmiotów lub kąpieli rytualnej wielokrotnie powtarza się zwrot: „będzie nieczysty aż do wieczora” – zbudowany z form pochodnych od rdzenia טָמָא oraz

²⁷⁹ Terminologia biblijna (hebr. צַרַּת oraz odpowiadające mu pochodne od rdzenia צָרַע LXX *lēpra*; Wulg.: *lepra*) oznacza zarówno choroby skórne u ludzi, jak i różnego rodzaju grzyby oraz pleśni na ubraniach i domach (Kpł 13,47; 14,34). W całym Piśmie Świętym najbardziej szczegółowy opis symptomów jakiejkolwiek choroby dotyczy właśnie schorzeń skóry. Zob. szerzej na ten temat w A. Malina, *Niepełnosprawni w przekazie biblijnym*, [w:] *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, D. Sitko, Katowice 2003, s. 46–62.

²⁸⁰ Nigdzie nie są wskazane naturalne przyczyny tej choroby. Choć jej objawy są opisane bardzo szczegółowo w Księdze Kapłańskiej (Kpł 13), to jednak w tych rozdziałach ani w innych miejscach Biblii nie jest wzmiankowany żaden przypadek zarażenia się trądem. Trąd Gechaziego nie jest wynikiem infekcji, którą wyklucza nagle wystąpienie objawów oraz zapowiedź kary wypowiedziana przez Elizeusza. Podobny sens ma zapowiedź wystąpienia trądu w jednej rodzinie (2 Sm 3,29; 2 Krl 5,27).

²⁸¹ Miriam została na pewien czas dotknięta trądem za krytykę Mojżesza, który miał wyłączne prawo przebywania najbliższej Boga (Lb 12,1-16; por. Pwt 24,8-9). Król Ozjasz, który usiłował sprawować czynności zarezerwowane dla kapłanów, do końca życia pozostał trędowaty i wykluczony z uczestnictwa w życiu politycznym i religijnym (2 Krn 26,16-21). W kilku innych przypadkach trąd jest zapowiedziany lub ogłoszony również jako szczególnie dotkliwa i długotrwała kara Boża (2 Sm 3,29; 2 Krl 5,27). Dotkliwe plagi w wymiarze fizycznym i psychicznym spadają na mieszkańców miast filistyńskich po zabranii Izraelitom Arki Przymierza (1 Sm 5,6-12)

²⁸² Por. W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism...*, s. 10.

określenia czasu עֲרֵהָעֵרֶב (Kpł 11,25.28.40; 15,5-11.16-19.21-23.27; Lb 19,7.8.10.21.22). Konstrukcja ta oznacza, że sam obrzęd obmycia nie przynosi automatycznie oczyszczenia, sam z siebie nie wprowadza ponownie w przestrzeń kultu. Od momentu obmycia do nadejścia wieczoru osoby i przedmioty są oficjalnie rozpoznane jako nieczyste. Tego rodzaju kwalifikacja umieszcza je w stan czekania na nadejście czasu oczyszczenia. Czas ten nie jest niezmienny, ponieważ jest wyznaczony przez Boga. W przekładzie greckim forma czasownika podkreśla jeszcze bardziej karencję oczyszczenia: καὶ ἀκάθαρτος ἔσται ἕως ἑσπέρας. Dwukrotnie pada wyraźne twierdzenie o odzyskaniu czystości po upływie tego czasu: וְשָׂמָא עֲרֵהָעֵרֶב וְטָהָר / καὶ ἀκάθαρτον ἔσται ἕως ἑσπέρας καὶ καθαρὸν ἔσται (Kpł 11,32; 17,15). Nie zawsze obmycie jest nakazane, ale oczyszczenie zawsze następuje z nadejściem specjalnego czasu, który jest zbieżny z nadejściem nowego dnia²⁸³. Jedynym wyjątkiem jest zaniedbanie nakazanego obmycia. W tym przypadku nowy dzień nie przynosi oczyszczenia osobom, które dopuściły się zaniedbania, ale powoduje zaciągnięcie winy (Kpł 17,16).

Wyznanie grzechów a oczyszczenie

Grzechy nie są kwalifikowane wprost jako nieczystość rytualna, która wykluczałaby automatycznie z kultu, dlatego też nie wymagają obmyć przewidzianych dla wymienionych przypadków nieczystości. Ponadto samo usunięcie nieczystości nie wymaga zmiany postawy przyjmującego oczyszczenie. Nieczystość nabyta przez kontakt, niezależnie od woli człowieka, nie obarcza winą moralną za ten stan²⁸⁴. Związek między grzechami a nieczystością można dostrzec, gdy nieczystość rytualna jest wymieniana razem z grzechami, a wyznanie grzechów jest wstępnym warunkiem oczyszczenia²⁸⁵.

Nieczystości wymieniane razem z grzechami. Przestrzeganie czystości rytualnej oraz zachowanie czystości etycznej wyrażają poddanie się Izraelity woli Boga. Objawiają przynależność do wspólnoty jednostki odpowiedzialnej za wszystkie wymiary życia. Odpowiadają

²⁸³ W Księdze Kapłańskiej nie można wykluczyć, że za początek dnia uważano wschód słońca (zob. Kpł 7,16-17). W jednym przypadku nie można mieć wątpliwości, że wieczór wyznaczał początek nowego dnia: „Dziwiącego dnia miesiąca, wieczorem, to jest od wieczora do wieczora, będziecie obchodzić wasz szabat” (Kpł 23,32). Por. H. R. Stroes, *Does the Day Begin in the Evening or Morning. Some Biblical Observations*, VT 16 (1966) s. 471–473.

²⁸⁴ Por. J. Delorme, *The Practice of Baptism in Judaism...*, s. 27.

²⁸⁵ Poniżej są przytoczone teksty z Księgi Kapłańskiej. Można też wskazać oczyszczenie powołanego Izajasza: „I powiedziałem: «Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach i mieszkam pośród ludu o nieczystych wargach, a oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów!». Wówczas przyleciał do mnie jeden z serafinów, trzymając w ręce węgiel, który kleszczami wziął z ołtarza. Dotknął nim ust moich i rzekł: «Oto dotknęło to twoich warg: twoja wina została oddalona, został zakryty twój grzech»” (Iz 6,5-7). Podobne połączenie tych motywów występuje w wyznaniu zamykającym skargę proroka, wypowiedzianą w imieniu ludu: „Oto Tyś zawrzał gniewem, bośmy grzeszyli przeciw Tobie od dawna i byliśmy zbuntowani. My wszyscy byliśmy skalani, a wszystkie nasze dobre czyny jak skrwawiona szmata” (Iz 64,4-5). O oczyszczeniu i ekspiacji za grzechy w ramach kultu zob. C. Westermann, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1983, s. 168. Na temat związku kwestii oczyszczenia z tematem winy moralnej w judaizmie po niewoli babilońskiej zob. P. Sacchi, *Isaia 6 e la concezione di impurità nel medio giudaismo*, VH 13 (2002) s. 55–77.

zależności stworzenia od Stwórcy²⁸⁶. W strukturze całej księgi znaczące jest rozłożenie tematów. Sekcja poświęcona przypadkom nieczystości rytualnej (Kpł 11–15) znajduje się między tekstami, które z jednej strony przedstawiają ofiary przebłagania i zadośćuczynienia za grzechy (Kpł 4–7) oraz dotyczą ustanowienia kapłanów i ich posługi ukierunkowanej na te ofiary (Kpł 8–10), a z drugiej strony opisują najważniejszą czynność arcykapłana – ofiarę składaną przez niego za grzechy własne oraz za nieczystość i winy całego ludu (Kpł 16,11-19). Po tym opisie znajduje się Prawo Świętości (Kpł 17–26) z podjętym na nowo i powtarzanym wezwaniem do świętości: „Bądźcie więc świętymi, bo Ja jestem święty!” (Kpł 11,44.45; 19,2; 20,7.26)²⁸⁷.

Celem Dnia Przebłagania jest uwolnienie od nieczystości i grzechów: „[Aaron] dokona przebłagania nad Miejscem Świętym za nieczystości Izraelitów i za ich przestępstwa według wszystkich ich grzechów (וְכַפֵּר עַל-הַקֹּדֶשׁ מִטִּמְאוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל-הַטֹּמְאוֹת). To samo uczyni z Namiotem Spotkania, który znajduje się u nich – w środku ich nieczystości” (Kpł 16,16; por. też 16,19). Inne teksty wymieniają nieczystość rytualną obok grzechów albo nawet wprost ją zaliczają do tej kategorii. Wykluczenie z ludu jest karą zarówno za wykroczenia przeciwko czystości rytualnej (Kpł 7,21-22), jak i za postępowanie naśladujące moralność narodów wypędzonych przed Izraelitami (Kpł 18,29; 20,3.5.6.18).

Wyznanie grzechów jako warunek oczyszczenia. W innym fragmencie nieczystość rytualna jest wymieniona wśród innych terminów typowych dla kategorii grzechu: „Jeżeli kto zgrzeszy (חָטָא), słysząc zakłęcie, będąc świadkiem, widząc lub znając, a o tym nie poinformuje, to wówczas poniesie swoją winę (עֲוֹנוֹ), albo jeżeli kto dotknie się czegokolwiek nieczystego (בְּכָל-דְּבַר טִמְאָה) [...], i pozostaje ukrytym przed nim to, że stał się nieczystym i winnym (טִמְאָה וְאָשָׁם), jeżeli kto stanie się winnym (אָשָׁם) w jednej z tych rzeczy, to niech wyzna, że jest grzech (חָטָא) na nim” (Kpł 5,1-5). Przytoczony tekst podkreśla rolę wyznania grzechów. Jest ono konieczne zarówno w przypadku wykroczeń uświadamianych sobie dopiero po pewnym czasie, jak i w przypadku winy uświadomionej od samego początku. Dopiero na podstawie wyznania grzechów można składać odpowiednie ofiary przebłagalne i zadośćuczynienia (Kpł 4–5). Treścią wyznania grzechów jest również nieczystość rytualna. Samo wyznanie grzechów nie jest subiektywnym uwolnieniem się od winy, lecz powinno prowadzić do złożenia przepisanej prawem ofiary.

Bóg jako podmiot oczyszczenia. Wyznanie grzechów i złożenie ofiary są warunkami ustanowionymi przez Boga, które jednak nie usuwają grzechów. Ich odpuszczenie może pochodzić tylko od Boga. Potwierdzają to liczne teksty Starego Testamentu. Wyznanie

²⁸⁶ Por. G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament...*, s. 8: „[...] Leviticus represents a strong tendency to legality, it hints of something more: the giving of spiritual depth to the idea of cleansing, which is related to both atonement and moral renewal. The intention of the book was not to secure ritual purity alone, nor obedience as a bare principle, still less ethical purity divorced from the other two, but to secure all three together. Such an outlook was possible only where men viewed creation as inseparable from the Creator, where body and soul were viewed together, and where the individual had a truly self-conscious existence, though vitally linked to the community”.

²⁸⁷ Obejmujący całe postępowanie człowieka wymóg świętości akcentuje siódmy rozdział Ewangelii Marka oraz – odwołując się do wezwania z Księgi Kapłańskiej – autor Pierwszego Listu Piotra: κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε (1 P 1,16).

grzechów wyrażone w pierwszej osobie (ἡμάρτομεν, ἡμάρτηκα, ἡμαρτον) jest odróżnione od ich odpuszczenia (2 Sm 12,13; Hi 7,20-21; Lm 3,42). Samo ich wyznanie nie zawsze świadczy o prośbie ich przebaczenia (Lb 14,40; Pwt 1,41; Syr 5,4-7), ani tym bardziej nie oznacza nawrócenia, jak to ilustruje trwały upór faraona w narracji o plagach w Egipcie (Wj 9,34; 10,20)²⁸⁸. Pomimo uznania swojej winy Saul nie otrzymał jej darowania, o które prosił nie Boga, lecz Samuela (1 Sm 15,24-25.30). Czasami samo wyznanie grzechów jest tylko przyznaniem się do winy w postępowaniu sądowym (Joz 7,20). Najczęściej jednak właśnie z wyznaniem grzechów łączy się prośba o ich przebaczenie, o oddalenie kary wymierzonej przez Boga z ich powodu oraz o Boże ocalenie. Prośby te są kierowane do Boga bezpośrednio (Sdz 10,10.15; 1 Sm 12,10; 2 Sm 24,10; 1 Krl 8,47-50; 1 Krn 21,8; 2 Krn 6,37-39; Ps 41,5; 51,6; 106,6; Jr 14,20; Lm 5,16.21; Dn 3,29.34-35; 9,5-19) lub przez ludzi (Wj 9,27-28; 10,16-17; Lb 12,11-15; 21,7-9; Ba 1,13.17; 2,5.12; 3,2). Sam brak rozpoznania grzechów zasługuje na surową karę Boga (Jr 3,5). Ich wyznanie powinno prowadzić do zmiany postępowania, która jest również warunkiem ich przebaczenia (Jr 3,25-4,2). Porównując przytoczone teksty z przepisami Księgi Kapłańskiej, można zauważyć, że tej ograniczonej, lecz koniecznej roli wyznania grzechów odpowiada funkcja obmycia osób i przedmiotów znajdujących się w stanie nieczystości. Przez poddanie ich zewnętrznemu obmyciu człowiek uznaje przed Bogiem konieczność ich rzeczywistego oczyszczenia.

Poza tekstami o charakterze kultowym pojawiają się wezwania do obmycia w sensie etycznym. Ich kontekst wyklucza znaczenie materialne, bowiem obrzędowe obmycie wodą dotyczy postępowania jednostki lub całej społeczności poza sferą oficjalnego kultu. Obmycie tego rodzaju posiada sens metaforyczny. Polega ono z jednej strony na rozpoznaniu i porzuceniu niemoralnych czynów, a z drugiej – na podjęciu pozytywnych działań: „Obmyjcie się, czyści bądźcie! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! Prześcieńcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrem! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słusność sierocie, w obronie wdowy stawajcie!” (Iz 1,16-17; Jr 4,14)²⁸⁹. Uczestnictwo w kulcie zależało od czystości w sensie moralnym: „Kto wstąpi na górę Pana, kto stanie w Jego świętym miejscu? Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu, który nie skłonił swej duszy ku marnościami i nie przysięgał fałszywie” (Ps 24,3-4). Zmiana postępowania nie przynosi automatycznie uwolnienia od popełnionych już grzechów ani nie usuwa w żaden sposób ciężącej z przeszłości winy. Oczyszczenie tego rodzaju może być rezultatem działania Boga, dlatego pojawiają się prośby o takie obmycie: „Obmyj mnie zupełnie z mojej winy i oczyść mnie z grzechu mojego!” (Ps 51,4; por. Ps 51,9) lub są składane jego obietnice: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna” (Iz 1,18; por. Iz 4,4; Jr 33,8; Ez 36,25; Za 13,1)²⁹⁰. W tekstach tych działanie oczyszczające jest przedstawione jako

²⁸⁸ W tym sensie skrajnie negatywnym przykładem jest wyznanie winy przez Judasza: ἡμαρτον παραδοὺς αἵμα ἄθρων (Mt 27,4). Pace E. Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Brescia 1988, s. 88: „Si osservi che la confessione pubblica dei peccati (v. 5b) non avrebbe senso se non ci si attendesse la loro cancellazione”. S. Légasse, *Naissance du baptême...*, s. 33: „Mais nulle part dans la Bible ou le judaïsme (et pas davantage dans le Nouveau Testament) il n'apparaît que Dieu puisse faire attendre celui qui implore son pardon”.

²⁸⁹ Por. W. Koch, *Die Taufe im Neuen Testament...*, s. 21; C. K. Barrett, *The Holy Spirit...*, s. 30.

²⁹⁰ Obmycie rąk jest znakiem niewinności (Pwt 21,6; Ps 26,6; 73,13). Por. W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism...*, s. 3.

ostatnia szansa na skorzystanie z Bożej łaski, dlatego też obietnica tego działania łączy się z zapowiedzią sądu i kary przyrównywanej do ognia. Metafora jego skutków przywołuje zarówno pozytywny, jak i negatywny rezultat tego ostatecznego działania Boga: oczyszczenie i unicestwienie²⁹¹.

Oczyszczające działanie ognia i wody jest ukazane paralelnie w biblijnych obrazach, zaś kontrast między tymi dwoma elementami ujawnia się w tekstach, które mówią o zbawieniu za pomocą metafory ożywiającej wody, która pojawia się na pustyni i daje życie roślinom i zwierzętom, oraz o karze przedstawionej przez obraz zniszczenia przez palący ogień (Iz 35,1-7; 41,18; Jl 3,18-19; Ml 3,18-21; Ps 1; itp.)²⁹². Znaczące dla nowotestamentalnej symboliki wody są wzmianki o działaniu Ducha Bożego: „Wreszcie zostanie wylany na nas Duch z wysokości. Wtedy pustynia stanie się sadem, a sad za las uważany będzie” (Iz 32,15); „Rozleję wody po spragnionej glebie i źródle po wyschniętej ziemi. Przeleję Ducha mego na twoje plemię i błogosławieństwo moje na twych potomków. Wyrastać będą jak trawa wśród wody, jak topole nad bieżącymi wodami” (Iz 44,3-4)²⁹³.

W opisie działalności Jana funkcja oczyszczająca wody dominuje nad jej działaniem ożywiającym. Analogia między obmyciem a wyznaniem grzechów dotyczy zarówno ich konieczności w wymiarze działania człowieka, jak i niewystarczalności względem interwencji Boga. W obydwu przypadkach jest niezbędne to, żeby człowiek przedstawił siebie samego lub swoje rzeczy Bogu, który jedynie może oczyścić. Obmycie wodą i wyznanie grzechów zależą od człowieka, poddane są jego odpowiedzialności, powierzone są jego czasowi działania. Natomiast właściwe oczyszczenie i odpuszczenie grzechów mają miejsce w czasie ustalonym przez Boga, dokonują się dzięki Jego słowu, dzieją się tylko za Jego wolą, są Jego wyłącznym działaniem. Tylko On może uwolnić z nieczystości rytualnych, które zostały zadeklarowane przy obmyciu, oraz z grzechów, które zostały rozpoznane w ich wyznaniu.

P o d s u m o w a n i e

Opis działalności Jana akcentuje konieczność dostąpienia oczyszczenia w czasie i okolicznościach ustalonych przez Boga. W tym sensie chrzest udzielany przez Jana nie ma paraleli w literaturze judaizmu okresu Drugiej Świątyni. W opisie jego działalności występuje jednak pewna kombinacja motywów, znana z Księgi Kapłańskiej. Wyznanie grzechów w chrzcie w Jordanie przywołuje zawarte w niej deklaracje o nieczystości przy obmyciu wodą: „Będzie obmyte w wodzie (εἰς ὕδωρ βαφήσεται) i pozostanie nieczyste aż do wieczora, potem będzie czyste” (Kpł 11,32). Po upływie tego określonego czasu dokonuje się oczyszczenie: „potem będzie czyste” (καὶ καθαρὸν ἔσται). Głoszenie przez Jana przyszłego chrztu dającego odpuszczenie grzechów odpowiada tym zapowiedziom przyszłego oczyszczenia, które jest poprzedzone przez obrzęd obmycia wodą.

²⁹¹ Por. L. Hartman, „Auf den Namen des Herrn” *Die Taufe in den neutestamentliche Schriften*, Stuttgart 1992, s. 18; H. Giesen, *Die Johannestaufe...*, s. 286.

²⁹² Por. F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien...*, s. 16, 17; L. Dambrine, *L'eau dans l'Ancien Testament*, CaBi 7 (1969) s. 74, 75.

²⁹³ Por. F. Smyth-Florentin, *A propos des origines de baptême*, CaBi 7 (1969) s. 86, 87.

Ekskurs 5. Grzesznicy jako adresaci działalności Jezusa

W opisie działalności Jana wzmiankowani są jej adresaci. Poza wskazaniem miejsc ich pochodzenia nie są wymienione ani konkretne cechy, ani szczegóły wcześniejszego życia i postępowania²⁹⁴. Pojawia się tylko jedna wspólna dla wszystkich charakterystyka: ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν. Wyznanie grzechów jest ich jedyną czynnością w obecności Jana²⁹⁵. W tym krótkim opisie forma *participium praesentis* jest typową charakterystyką osób: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (1,3), βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ i κηρύσσων βάπτισμα... (1,4), ἐσθίων ἀκρίδας... (1,6), λέγων (1,7). Jan jest „głosem wołającego na pustyni”, „chrzcicielem” i „głosicielem”, zaś adresaci jego działalności są przede wszystkim grzesznikami.

Gdy rozpoczyna się narracja działalności Jezusa, może się wydawać, że pojawiają się zupełnie inne osoby. Na początku nie są one wprost wzmiankowane. Ze zmiany miejsca wynika, że pierwsi adresaci misji Jezusa to mieszkańcy Galilei, zatem nie wychodzili oni do Jana, aby przyjąć od niego chrzest i wyznać grzechy ani nie otrzymali orędzia o chrzcie w Duchu Świętym. Chociaż wprost nie są przedstawieni jako grzesznicy²⁹⁶, to jednak ich spotkania z Jezusem pokazują, że również oni są grzesznikami, zaś Jego działalność realizuje zapowiedź Jana o chrzcie w Duchu Świętym. Brak na początku jakiegokolwiek charakterystyki adresatów działalności Jezusa oraz zmiana miejsca wzbudzają w czytelniku zainteresowanie postawą Jezusa wobec ludzi, którzy jeszcze nie wyznali prawdy o ich ułomnej relacji do Boga ani nie usłyszeli orędzia o bliskim przyjściu osoby zdolnej ją naprawić.

Rola adresatów w narracji

Tożsamość podmiotu przyszłego chrztu jest odsłonięta przed czytelnikiem w fragmentach, które znajdują się na początku i końcu opisu działalności Jana, a mianowicie: z jednej strony w tytule (1,1) i zapowiedzi Boga (1,2-3), z drugiej strony w relacjach o chrzcie Jezusa (1,9-11) i Jego pobycie na pustyni (1,12-13). W żadnym innym miejscu Ewangelii nie ma tytułu i tak wyraźnych określeń odnoszących się do jednej, konkretnej osoby: Ἰησοῦς Χριστός υἱός θεοῦ (1,1), κύριος (1,3), Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας (1,9), ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (1,11). Te skoncentrowane, chrystologiczne i soteriologiczne treści są przekazane czytelnikowi, który już wcześniej przyjął Jezusa i Jego zbawcze działanie w swoim życiu.

Protagoniści ewangelicznej narracji – adresaci działalności Jana nad Jordanem, a potem adresaci działalności Jezusa w Galilei – znajdują się w zupełnie innej sytuacji. Wiedza pierwszych ogranicza się do tego, co sami rozpoznali o sobie i co im głosił Jan, kiedy wyznali swoje grzechy i dowiedzieli się o przyszłym ich odpuszczeniu. Ich stan jako grzeszników nie zmienia się pod wpływem działalności Jana, ale dzięki niej ten stan zostaje rozpoznany przez nich w wyznaniu grzechów. Zmiany tego stanu mogą spodziewać

²⁹⁴ U pozostałych synoptyków pojawiają się tego rodzaju szczegóły: faryzeusze i saduceusze (Mt 3,8), celnicy (Łk 3,12), żołnierze (Łk 3,14).

²⁹⁵ W narracji Mateusza pojawiają się faryzeusze i saduceusze (Mt 3,7). W paraleli Łukasza tłumy, celnicy i żołnierze pytają Jana o to, co powinni czynić (Łk 3,10.12.14).

²⁹⁶ Na grzechy wskazuje pośrednio wezwanie μετανοείτε (1,15).

się w chrzcie w Duchu Świętym. Tylko czytelnik wie, że chodzi o przyszłe chrzczenie przez Jezusa. Wiedza mieszkańców Galilei jest jeszcze bardziej ograniczona. Nie wyznali grzechów w chrzcie w Jordanie i nie słyszeli bezpośrednio orędzia Jana²⁹⁷. Z perspektywy czytelnika rola tych adresatów przyszłej działalności Jezusa jest jeszcze bardziej złożona. Muszą oni najpierw rozpoznać negatywny stan, w którym się znajdują, odkryć ich status grzeszników. W ten sposób mogą rozpoznawać, że potrzebują naprawy ich relacji do Boga, która jest możliwa przez uznanie w Jezusie przynoszącego odpuszczenie ich grzechów. Pierwsze perykopy przedstawiają adresatów działalności Jezusa na tej drodze do rozpoznania jej najważniejszego celu.

Charakterystyka adresatów podczas działalności galilejskiej

Ewangelia koncentruje się na osobie Jezusa, dlatego inne osoby są scharakteryzowane bardzo lakonicznie, zaznaczone są nieliczne szczegóły. Ten rodzaj prezentacji odpowiada charakterystyce adresatów działalności Jana. Mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy Ewangelista przedstawił jako „wyznających swoje grzechy” (ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν). Uczynił tak, aby zwrócić uwagę na zapowiedzianą oczekiwaną zmianę za sprawą chrztu na odpuszczenie grzechów. Podobnie w charakterystyce pierwszych adresatów działalności Jezusa dominują formy imiesłowu czasu teraźniejszego, które wskazują na czynności i postawy, prowadzące do radykalnych zmian w ich życiu. Pierwszych ludzi Jezus widzi jako „zarzucających” (ἀμφιβέλλοντες) sieci w jezioro (1,16), „naprawiających (καταρτίζοντας) sieci” (1,19), jako „siedzącego (καθήμενον) w komorze celnej” (2,14). Radykalna zmiana polega na pójściu za Jezusem, którego warunkiem jest pozostawienie wcześniejszego stanu, co wyrażają formy *participia aoristi* czasowników ukazujących porzucenie zajęcia i więzi rodzinnych, które były treścią ich dotychczasowego życia: ἀφέντες [...] τὰ δίκτυα [...] τὸν πατέρα αὐτῶν (1,18.20), ἀναστās (2,14). Podążanie za Nim nie jest epizodem, ale poniechaniem dotychczasowego sposobu bycia, głęboką przemianą w życiu, konkretnym przykładem odpowiedzi na pierwsze wezwanie Jezusa: μετανοεῖτε καὶ πιστεῦτε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ²⁹⁸. Nie chodzi więc o powrót do uprzedniego stanu w sensie

²⁹⁷ Na tę bardzo szczupłą wiedzę mieszkańców Galilei wskazuje powstanie błędnych opinii o Jezusie w okresie Jego działalności w tym regionie: (6,14). Niezdolność do rozpoznania w Jezusie zapowiadanego potomka Dawida odróżnia ich od reakcji mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy. Niewidomy pod Jerychem jest pierwszym człowiekiem spoza kręgu uczniów, który nazywa Jezusa potomkiem Dawida (10,47-48), a nie dopiero w Jerozolimie, jak to przedstawia M. A. Tolbert, *Sowing the Gospel. Mark's World in Literary-historical Perspective*, Augsburg 1989, s. 115. Z przybyciem do Jerozolimy potwierdza się wpływ Jana na postawę jej mieszkańców, którzy przyjmując Jezusa, mówią o nadejściu królestwa ich ojca Dawida (11,10). Nauczając w świątyni jerozolimskiej, Jezus cytuje z różnych opinii uczonych w Piśmie (2,7; 3,22; 9,11) tylko jedną doktrynę: nauczanie na temat synostwa Dawidowego Mesjasza (12,35-37).

²⁹⁸ Biblijne znaczenie terminów μετανοεῖν/μετάνοια powszechnie odnosi się do nawrócenia w sensie hebrajskich תשובה/שוב. Por. H. Pelc, *Wezwanie do metanoi w mowach Piotra według Dziejów Apostolskich*, Kraków 2004, s. 20: „Występujące w Nowym Testamencie terminy μετανοεῖν i μετάνοια nawiązują do hebrajskiego תשובה”. Dla tego twierdzenia nie ma żadnych podstaw w przekładach Biblii greckiej, które w ten sposób oddają formy czasownika Nifal od תשובה. Por. A. Tosato, *Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria*, RiBilt 23 (1975) s. 36–39.

końcowej prośby Lamentacji: „Nawróć nas, Panie, do Ciebie wrócimy. Dni nasze zamień na dawne!” (Lm 5,21; por. Jr 33,7). Adresaci działalności Jezusa nie powracają do wcześniejszego życia, doznają czegoś więcej niż samej tylko odnowy i restauracji dawnej relacji do Boga. Doświadczają oni bowiem trwałej i głębokiej przemiany ich dotychczasowego życia w wymiarze objętym spojrzeniem Jezusa²⁹⁹. Nawrócenie jest początkiem nowej egzystencji ukierunkowanej na Boga³⁰⁰.

Podobny charakter ma działalność cudotwórcza. W centrum nieustannego zainteresowania ludzi znajdują się cuda Jezusa. Wieść o egzorcyzmach i uzdrowieniach rozchodzi się po całej Galilei oraz dociera do mieszkańców innych regionów i miejscowości (1,28.32-34.37.45; 2,1.12; 3,8). Pierwsze perykopy zawierają opisy licznych cudów: wyrzucenie ducha nieczystego z pewnego człowieka w synagodze w Kafarnaum (1,23-28), uzdrowienie teściowej Szymona w jego domu (1,29-31), liczne uzdrowienia oraz egzorcyzmy w Kafarnaum (1,32-34) i w całej Galilei (1,39), oczyszczenie trędowatego (1,40-44) oraz uzdrowienie paralytyka (2,1-12). W prezentacji adresatów cudotwórczej działalności Jezusa przeważają *participia praesentis*. Blisko Jezusa pojawiają się osoby dotknięte przez różne dolegliwości, niedomagania i choroby: „teściowa Szymona leżała gorączkująca (πυρέσουσα)” (1,30), „przynosili do Niego wszystkich mających się źle (τοὺς κακῶς ἔχοντας) i opętanych (τοὺς δαιμονιζομένους)” (1,32; podobnie w 1,34), Jezusowi przedstawiono „paralytyka niesionego (ἀιρόμενον) przez czterech” (2,3). Forma imiesłowu czasu teraźniejszego znajduje się w porównaniu adresatów Jego działalności do tych, którzy, w odróżnieniu od zdrowych, jako chorzy potrzebują lekarza: „nie [...] będący mocnymi, ale mający się źle (οὐ [...] οἱ ἰσχύοντες ἱατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες)” (2,17a). Porównanie uwydatnia ostateczny cel Jego działalności: οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς (2,17b). Z tej ostatniej autodeklaracji wynika, że adresatami Jego działalności są grzesznicy, a najważniejszym celem tej działalności jest usprawiedliwienie, które polega – jak pokazuje poprzednia scena z paralytykiem – na odpuszczeniu im wszystkich grzechów.

Ekskurs 6. Działalność Jezusa jako chrzczenie w Duchu Świętym

W Markowej prezentacji działalności cudotwórczej Jezusa dostrzegano korektę takich ujęć i tendencji teologicznych, jak idea θεῖος ἀνὴρ czy chrystologia chwały, które już w pierwszych dekadach miały odbić się w tradycji pod wpływem analogicznych koncepcji hellenistycznych. Dokładniejsze analizy pokazały, że w pozabiblijnej literaturze greckiej brak jednorodnej koncepcji θεῖος ἀνὴρ³⁰¹. Właściwym tłem dla opisów działalności cudotwórczej

²⁹⁹ Szczegóły stanu ludzi, który podlega zmianie za sprawą działania Jezusa, są przedmiotem Jego widzenia. Na temat znaczenia tej percepcji zob. poniżej s. 241–245.

³⁰⁰ Por. K. Stock, *La «metánoia» in Marco...*, s. 106: „Questo nuovo orientamento verso Dio è il nucleo e l'elemento portante della conversione”.

³⁰¹ Dyskusja dotycząca możliwości wpływu motywu θεῖος ἀνὴρ w L. E. Keck, *Mark 3,7-12 and Mark's Christology*, JBL 84 (1965) s. 342–351; J. Gnillka, *Das Evangelium nach Markus*, I..., s. 60–64; M. Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula 1972. Relacje te są zakorzenione w środowisku aramejskim, a nie greckim. Por. C. Holladay, *Theios Anēr in Hellenistic Judaism; A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*, Missoula 1977; J. Kingsbury, *The 'Divine Man'*

Jezusa są starotestamentalne opowiadania o działalności Mojżesza, Eliasza i Elizeusza, zaś kluczem dla interpretacji ich chrystologii – odniesienie do teologii Starego Testamentu³⁰².

Zasada interpretacji działalności Jezusa jest podana na samym początku, znajduje się ona jeszcze przed jej opisem. Rozwój narracji odsłania bowiem Jego działalność jako realizację zapowiedzi Jana, to znaczy jako chrzczenie w Duchu Świętym. Nie pojedyncze wydarzenie z życia Jezusa, ale cała Jego działalność jest przedstawiona jako zapowiedziane chrzczenie³⁰³. Zwłaszcza pierwsze perykopy akcentują, że Jego działalność realizuje zapowiedź Jana.

W pierwszym opisie sumarycznym Marek opowiada o licznych uzdrowieniach i egzorcyzmach dokonanych w domu Szymona w Kafarnaum (1,32-34). W jego najbliższym kontekście przedstawia szczegółowo kilka cudów: wyrzucenie ducha nieczystego (1,23-28), uzdrowienie teściowej Szymona (1,29-31), oczyszczenie trędowatego (1,40-45) i uzdrowienie paralityka (2,1-12). Sekwencja tych opisów i wyróżnienie pewnych szczegółów odpowiadają zapowiedzi Jana.

Działalność z władzą (1,21-28)

Na początku znajduje się wzmianka o nauczaniu w synagodze w Kafarnaum i reakcji słuchaczy (Mk 1,21-22). Ewangelista nie przytacza treści tej nauki, ale przedstawia wrażenie słuchaczy, które wywiera na nich nauka z władzą: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων (1,22). Władza Jezusa powinna być interpretowana w świetle relacji o egzorcyzmach, uzdrowieniach i innych cudach. Ewangelista zaraz opowiada o pierwszym egzorcyzmie, który pokazuje, na czym polega nauka posiadającego władzę, akcentując konfrontację między świętością i władzą egzorcysty a duchami nieczystymi i ich niemocą: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (1,24), τί ἐστίν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ (1,27). W perykopie pojawia się trzykrotnie tylko jeden termin wskazujący na sprawcę opętania – πνεῦμα ἀκάθαρτον (1,23.26.27)³⁰⁴. W innych relacjach słownictwo jest bardziej zróżnicowane:

as the Key to Mark's Christology -The End of an Era?, Int 35 (1981) s. 243–257; B. Blackburn, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Anēr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, Tübingen, 1991, s. 261, 263–266.

³⁰² Por. O. Betz, *The Concept of the So-Called "Divine Man" in Mark's Christology*, [w:] *Jesus. Der Messias Israels*, Hrsg. O. Betz, Tübingen 1987, s. 283.

³⁰³ Por. B. Marconcini *La predicazione del Battista. Interpretazione storica e applicazioni*, BeO 15 (1973) s. 58: „L'evoluzione di significato nella formula «battesimo nello spirito santo», ci presenta una diversa comprensione della vita umana immersa nell'attività di Dio. In Matteo la presenza di Dio è percepita anche giudicante; pur prevalendo nella redazione finale i toni positivi; in Marco come liberatore dai molti mali fisici e psichici [...]”; M. Hasitschka, *Wegbereiter für den „Stärkeren“ – für Gott und den „Menschensohn“*. *Spezifische Merkmale im Bild von Johannes dem Täufer bei den Synoptikern*, PzB 4 (1995) s. 75: „[...] kein konkretes, punktuell Ereignis, sondern Charakterisierung des gesamten Wirkens Jesu”; G. Ibba, *Dal battesimo di Giovanni al perdono cristiano*, RiBilt 54 (2006) s. 188, 189: „Gli episodi delle guarigioni possono essere compresi sia come segni della sua [= di Gesù] reale capacità di rimettere i peccati [...] sia come del cambiamento che avviene nell'uomo grazie al suo perdono”.

³⁰⁴ Podobnie w opisie egzorcyzmu w ziemi Gadareńczyków (5,2.8.13; por. 3,11), który również wyudatnia ten wymiar oczyszczenia w działalności Jezusa.

δαίμονιον (1,34.39; 3,15.22; 6,13; 7,26.29.30; 9,38), πνεῦμα z przydawką specyfikującą skutki opętania (9,17,25) lub wymienione terminy są zamiennie stosowane z określeniem πνεῦμα ἀκάθαρτον (3,30; 6,7; 7,25; 9,25). Powtórzenie określenia πνεῦμα ἀκάθαρτον w opisie pierwszego egzorcyzmu podkreśla, że wszystkie egzorcyzmy są oczyszczeniem „w duchu”. Stan człowieka przed egzorcyzmem oddaje wyrażenie: ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ (1,23). Początek i zakończenie tej pierwszej konfrontacji pokazują, że władza Jezusa jest uznana zarówno przez duchy nieczyste, jak i przez świadków egzorcyzmu (1,22.24.27). Najważniejszym przesłaniem tego opowiadania jest to, że władza Jezusa nie zależy od uznania ludzi, ale ma Boskie pochodzenie³⁰⁵.

Uzdrowienie z gorączki (1,29-31)

Bezpośrednio po wyjściu z synagogi Jezus przyszedł razem z pierwszymi uczniami do domu Szymona i Andrzeja. Po raz drugi podczas Jego działalności pojawia się czasownik ἔρχεσθαι. Na pierwszym planie znajduje się krótki opis stanu teściowej Szymona: κατέκειτο πυρέσσουσα (1,30), działania Jezusa: προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός oraz jej uzdrowienia: ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός (1,31). Nie jest określona przyczyna gorączki ani towarzyszące jej objawy (Dz 28,8). Terminy πυρέσσειν i πυρετός są spokrewnione etymologicznie z rzeczownikiem πῦρ (9,22.43.48.49). Obydwa wskazują tylko na jeden objaw choroby – gorączkę. Można powiedzieć, że ustępuje ona pod wpływem działania Jezusa, tak jak ogień jest tłumiony przez wodę (Mdr 16,17; Syr 3,30).

Oczyszczenie trędowatego (1,40-45)

Opowiadanie o trędowatym wyraźnie nawiązuje do zasad dotyczących trędowatych według Księgi Kapłańskiej³⁰⁶. Inicjatywa po raz pierwszy należy do chorego, nie jest przeprowadzony ani przyniesiony do Jezusa (1,40). Nikt mu nie przeszkadza w przyjsciu do Jezusa: ani tłoczący się tłum, ani uczniowie, ani reakcje innych obecnych. W całej scenie nie pojawia się nikt inny, ale cała uwaga skupia się tylko na tych dwóch protagonistach narracji. Wystąpienie trędowatego powoduje oddalenie innych osób, tak że na pierwszym planie pozostaje tylko Jezus. Zakończenie opowiadania wskazuje na miejsca odległe od siedzib ludzkich (1,45; por. Łk 5,16). Trędowaty nie ostrzega z daleka osoby czystej przed niebezpieczeństwem mimowolnego narażenia się na nieczystość, lecz przybliżając się, błaga o oczyszczenie. Powtórzenie czasownika θέλειν – występuje on dwukrotnie: w py-

³⁰⁵ Por. H. Giesen, *Die Dämonenaustreibungen – Erweis der Nähe der Herrschaft Gottes. Zu Mk 1,21-28*, [w:] tenże, *Jesus Heilsbotschaft und die Kirche. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief*, Leuven 2004, s. 18, 19.

³⁰⁶ Paralele synoptyczne nie oddzielają trędowatego od innych ludzi. Mateusz informuje o wyjściu naprzeciw trędowatego podczas zejścia Jezusa z Góry Błogosławieństw razem z towarzyszącymi mu licznymi tłumami (Mt 8,1). Łukasz umieszcza wydarzenie w jednym z miast (Łk 5,12). Trędowaci mają przebywać w miejscach odosobnionych: „Jego mieszkanie będzie poza obozem” (Kpł 13,46). W przypadkach uzdrowienia z trądu – częstszych dla łżejszych chorób skóry określanych tych terminem, a niezwykle rzadkich dla właściwego trądu – prawo Księgi Kapłańskiej nakazuje wstawić się przed kapłanem, aby uzyskać od niego oficjalne potwierdzenie uleczenia i złożyć ofiarę oczyszczenia. Kontrola odbywa się jednak poza miejscem zamieszkania – „poza obozem” (Kpł 14,3).

taniu trędowatego (1,40) oraz w odpowiedzi Jezusa (1,41) – podkreśla, że oczyszczenie ma zależeć od woli adresata prośby. Oczyszczenie dokonane przez Jezusa kontrastuje z nabywaniem nieczystości, ponieważ do niej dochodziło mimowolnie i automatycznie, niezależnie od woli ludzi. Reakcja Jezusa jest ukazana – zgodnie z zapowiedzią Jana – jako działanie mocnego i oczyszczającego: *καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο*. Poruszenie litością charakteryzuje reakcje Jezusa w szczególnie trudnych dla ludzi sytuacjach z powodu ich opuszczenia i bezsilności (6,34; 8,2; 9,22)³⁰⁷. Wyciągnięcie ręki jest znakiem potężnego działania Boga lub działania w imię Boga w tego rodzaju sytuacjach (Wj 3,20; 7,5; 14,16.21.27). Jezus dotyka trędowatego: *ἤψατο*. Chociaż Naaman oczekiwał od Elizeusza czegoś podobnego, prorok nawet nie wyszedł do niego, żeby go zobaczyć (2 Krl 5,11). Zachowanie Elizeusza tłumaczyły przepisy prawa czystości odnośnie do trędowatych. Oczyszczenie jest natychmiastowe: *καὶ εὐθὺς ἀπήλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη*. Natychmiastowe oczyszczenie kontrastuje z uzdrowieniem Naamana, który musiał udać się nad Jordan i siedmiokrotnie zanurzyć się w rzece. Oczyszczenie trędowatego przez dotyk pokazuje, że dotychczasowy kierunek przechodzenia nieczystości na czystość został po raz pierwszy odwrócony o sto osiemdziesiąt stopni³⁰⁸. Perykopa o tym oczyszczeniu wprowadza do opowiadań, których tematem jest odpuszczenie grzechów i usprawiedliwienie grzeszników (2,1-17)³⁰⁹.

Celem działalności Jezusa jest oczyszczenie człowieka, dzięki czemu oczyszczeni są na nowo włączeni do społeczności. Tę dominantę uwydatniają dwie inne relacje, połączone w sposób charakterystyczny dla narracji Marka: opowiadanie o wskrzeszeniu córki Jaira (5,21-24.35-43) i umieszczona w środku tej narracji relacja o cudownym uzdrowieniu kobiety cierpiącej na upływ krwi (5,25-34)³¹⁰. Kobieta znajdowała się w stanie nieczystości, opisanym przez Księgę Kapłańską (Kpł 15,25-27)³¹¹. Pomimo to weszła w tłum

³⁰⁷ Podobnie w summarium o licznych uzdrowieniach (Mt 14,14), wskrzeszeniu jedyne go syna wdowy (Łk 7,13), przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,33) i miłosiernym ojcu (Łk 15,20).

³⁰⁸ Polecenie Jezusa – *ἴπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεὶ καὶ προσέειπε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς* (1,44) – służy przywróceniu oczyszczonemu jego utraconego statusu.

³⁰⁹ Oczyszczenie z trądu jako obraz odpuszczenie grzechów kryje się za prośbą psalmisty: „Pokrop mnie hizopem, a stanę się czysty” (Ps 51,9). Pokropienie hizopem było wymagane przy oczyszczeniu trędowatych (Kpł 14,4-7.49-52).

³¹⁰ Por. J. R. Edwards, *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, [w:] *The Composition of Mark's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, ed. D. E. Orton, Leiden 1999, s. 205–207.

³¹¹ Kategoria wykluczonych obejmuje osoby dotknięte fizjologicznymi wyciekami powodującymi, według rozdziału piętnastego Księgi Kapłańskiej, różnego rodzaju nieczystości rytualne. Księga Kapłańska nie określa przestrzeni, z której są wykluczone te osoby. Prawo świętości wymagane przez Księgę Kapłańską zostało uzupełnione przez wzmiankowany powyżej traktat Miszny, który wykluczał osoby dotknięte niewidoczną nieczystością z miejsc najbardziej zatłoczonych w świątyni jerozolimskiej: „Góra Świątynna jest jeszcze świętsza, ponieważ nie mogą tam wstępować żaden mężczyzna, ani żadna kobieta, którzy mają wycieki albo upływy, oraz żadna kobieta po urodzeniu dziecka [przez pewien okres]” (Kelim 1,7). Starożytne wzmianki o jej dziedzińcach (Ant. XV, 410–420; XX, 221, 222; zob. także J 10,22-23; Dz 3,11; 5,12) oraz dane wykopalisk archeologicznych odsłaniają powód tego wykluczenia. Źródła pisane wymieniają na terenie świątyni najbardziej uczęszczane miejsca: Portyk Królewski (zatłoczony z powodu handlu) i Portyk Salomona (wypełniony słuchaczami i zwolennikami

i dotknęła się szat Jezusa. Wzmianki o tłumie (5,24.27.31) i jej czynie (5,27.28.30.31) pokazują, że jej postępowanie naraziło na nieczystość Jezusa i tłoczących się wokół Niego ludzi. Wzmianka o jej lęku oznacza, że była ona świadoma tego, że jej postępowanie było niezgodne z przepisami dotyczącymi zachowania czystości. Podobny wątek przewija się w drugim opowiadaniu. Jezus udał się do domu przełożonego synagogi, aby spełnić jego prośbę o położenie rąk na umierającej córce. Kiedy przyniesiono wiadomość o śmierci dziecka, sytuacja zmieniła się radykalnie, ponieważ w tej sytuacji prośba nie tylko straciła sens (5,35), ale jej spełnienie byłoby pogwałceniem prawa czystości, według którego każdy bezpośredni kontakt ze zmarłym powodował zaciągnięcie nieczystości na siedem dni i wymagał specjalnego obrzędu pokropienia wodą oczyszczenia (Lb 19,11-22)³¹². Wzmianka o osobnym miejscu, gdzie położono zmarłą (5,40), odpowiada tym surowym wymaganiom zachowania czystości (Dz 9,37). W krótkim opisie wskrzeszenia pojawia się natomiast informacja, że Jezus chwycił zmarłą za rękę: κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου (5,41). Chociaż w tych sytuacjach Jezus był narażony na nieczystość rytualną, nie tylko zachował czystość, ale przez dotyk uwalniał od nieczystości. Więcej nawet: w przypadku kobiety i córki Jaira wyeliminował przyczyny nieczystości.

Odpuszczenie grzechów (2,1-12)

Zamknięcie sceny z trędowatym wprowadza do tak zwanego uzdrowienia paralytyka (2,1-12). „Nieposłuszeństwo” oczyszczonego utrudniło Jezusowi dotychczasową działalność. Z powodu ograniczonego dostępu do Niego wprowadzenie paralytyka jest przedstawione najbardziej szczegółowo ze wszystkich dotychczasowych wzmianek chorych: osiem czasowników odnosi się do działań osób usiłujących mimo zgromadzonego tłumu przynieść paralytyka do Jezusa. We wszystkich poprzednich przypadkach chorzy byli natychmiast uzdrawiani (1,25.30.32-34.41). Oczekiwanie to jest uzasadnione, ponieważ trud niosących paralytyka został zauważony i pozytywnie zakwalifikowany: καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν. Zamiast jednak oczekiwanych słów o uzdrowieniu paralytyk otrzymał zapewnienie: τέκνον, ἀφίενται σοι αἱ ἁμαρτίαι. Uzdrawienie nastąpiło dopiero później. W planie narracji można dostrzec zwłokę w spełnieniu oczekiwań wyrażonych w scenie pojawienia się paralytyka. Centralne miejsce zajmuje w strukturze perykopy odpuszczenie grzechów. Z reakcji uczonych w Piśmie i odpowiedzi Jezusa wynika wyraźnie, że w deklaracji Jezusa nie chodziło o odwołanie się do władzy Boga czy o formę prośby zwróconej do Niego. Ukryte rozważania uczonych w Piśmie stworzyły okazję do sprecyzowania znaczenia i odsłonięcia pełnego sensu Jego słów skierowanych do paralytyka³¹³. Ogłaszając odpuszczenie grzechów, Jezus przypisał sobie oznajmione działanie: on sam odpuścił grzechy.

nauczających rabinów), które znajdowały się w obrębie Góry Świątynnej. W takich okolicznościach było łatwo o nieczystość spowodowaną przez przypadkowy dotyk osoby nieczystej.

³¹² W Pięcioksięgu szczegółowe ograniczenia i zakazy dotyczą kapłanów i arcykapłana (Kpł 21,1-15).

³¹³ Rzeczywistym problemem oskarżycieli jest cel wypowiedzi zakwalifikowanej jako bluźnierstwo. Problem ten odsłania się w pierwszym zdaniu ich rozważania: „Dlaczego on tak mówi?”. Pytanie to wynika z braku natychmiastowego uzdrowienia, którego można by oczekiwać w takich sytuacjach. Razem z uczonymi w Piśmie czytelnik może zadać pytanie o to, dlaczego Jezus zapewnia o odpuszczeniu grzechów zamiast uzdrowić paralytyka. Odpowiedź Jezusa pokazuje, że cel pierwszych słów

Oskarżyciele wystąpili przeciwko Jezusowi jako obrońcy wyłączności Jego prerogatyw, wysuwając najpoważniejszy z możliwych zarzutów: oskarżenie o bluźnierstwo przeciwko Bogu. Ich zdanie, że tylko Bóg może odpuszczać grzechy, nie jest nigdzie w Ewangelii podane w wątpliwość. Odpuszczenie grzechów wywołało więc pośrednio kwestię tożsamości Jezusa. Jego odpowiedź i uzdrowienie paralytyka potwierdziło, że posiada On władzę działania, które jest właściwe tylko Bogu³¹⁴. W ten sposób spełnia się zapowiedź Jana o przyjściu mocniejszego, który będzie chrzczył grzeszników.

Podsumowanie

W Ewangelii Marka nie ma żadnej wzmianki o chrzczeniu przez Jezusa (por. J 3,22; 4,1-2). Bardziej szczegółowe narracje o pokonaniu duchów nieczystych, gorączki i oczyszczeniu trędowatego akcentują charakter chrzcielny działalności Jezusa. Sceny z grzesznikami i celnikami ukazują, że nie chodzi o pojedyncze oczyszczenie czy odizolowane odpuszczenie grzechów (2,1-12), lecz o wypełnienie całej misji Jezusa skierowanej do grzeszników (2,13-17). Jezus sam pokazuje, że posiada władzę odpuszczania grzechów na ziemi: ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς (2,10). Jego władza nie jest ograniczona do ich pojedynczego odpuszczenia w jednym miejscu lub czasie, ale rozciąga się na całą Jego ziemską działalność (2,17: οὐκ ἦλθον καλέσαι δίκαιους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς).

Kiedy Jezus uwalnia od nieczystości, jego działalność wzbudza wielkie poruszenie. Wieść o pierwszym egzorcyzmie rozchodzi się wśród mieszkańców Galilei (1,28), opowiadanie oczyszczonego trędowatego utrudnia nawet Jego publiczne wystąpienia (1,45), wiadomość o Jego działalności dociera do wielu regionów razem z Jerozolimą, przyciągając ludzi do Niego (1,45; 3,8), wszyscy uznają wyjątkowość odpuszczenia grzechów paralytykowi i jego uzdrowienia (2,12). Od tych reakcji odróżnia się zdecydowana opozycja uczonych w Piśmie. Dotyczy ona szczególnego rodzaju oczyszczenia. Nie występują oni przeciw Jezusowi zaraz przy pierwszych egzorcyzmach i oczyszczeniu z trądu. Ich pierwsze opory dotyczą Jego pojedynczych słów i czynów, które ukazują władzę rozciągającą się nad grzechami i grzesznikami (2,6.16). Późniejsza ich kontestacja egzorcyzmów jest powiązana z tymi roszczeniami Jezusa. Atak grupy przybyłej z Jerozolimy zwraca się jednocześnie przeciwko Jego osobie (Βεελζεβούλ ἔχει) i Jego działalności (ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαίμονια). W ich oskarżeniu ujawnia się po raz pierwszy odrzucenie celu Jego działalności – według zapowiedzi Jana Chrzciciela – ukierunkowanej na odpuszczenie grzechów. Jezus bowiem ostrzega ich, że tego rodzaju oskarżenie pozbawia odpuszczenia grzechów. Działalność publiczna jest zakończona w świątyni, a jej zwieńczeniem jest Jego męka, śmierć i zmartwychwstanie, które wypełniają to, co było celem obrzędu w Miejscu Najświętszym: odpuszczenie grzechów (1,4; 2,10; 10,45). Przestrzenią, miejscem jego realizacji jest osoba Jezusa Chrystusa, Jego ziemskie życie, męka, śmierć i zmartwychwstanie³¹⁵.

skierowanych do paralytyka i cel opóźnionego cudu jest ten sam: uznanie Jego władzy odpuszczania grzechów (2,10: ἵνα δὲ εἰδῆτε).

³¹⁴ Poszczególne osoby i grupy będą stopniowo konfrontowane z kwestią stanowiącą główny temat Ewangelii (4,41; 8,27-29; 14,61; 15,31; por. 1,1; 1,11; 9,7).

³¹⁵ Wyrażają to słowa hymnu: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν (Kol 1,14)

2.6.4. Wizja Jezusa

W środkowej części perykopy znajduje się najdłuższe zdanie (18 wyrazów). Jego podmiotem gramatycznym jest Jezus. Podobnie jak wcześniejsze trzy orzeczenia – ἐγένετο, ἦλθεν, ἐβαπτίσθη – orzeczenie εἶδεν przybiera formę trybu oznajmującego aorystu. Sekwencja wymienionych czasowników w aoryście wskazuje na to, że widzenie dokonuje się dopiero po przyjęciu przez Niego chrztu od Jana, tak jak przyjęcie chrztu ma miejsce po przyjściu nad Jordan. Moment widzenia jest dokładnie sprecyzowany: natychmiast podczas Jego wychodzenia z wody. Wskazują na niego przysłówek εὐθὺς, forma *participium praesentis* ἀναβαίνων oraz okolicznik miejsca ἐκ τοῦ ὕδατος. Odróżnienie widzenia od przyjęcia chrztu ma znaczenie zarówno dla interpretacji całości narracji, jak i dla rozumienia znaczenia tego, co jest jego przedmiotem, tj. rozdzieranie niebios i zstąpienie Ducha.

W Ewangelii Marka nikt poza Jezusem nie jest podmiotem formy εἶδεν. Wszystkie przypadki zastosowania trzeciej osoba liczby pojedynczej tego czasownika w trybie oznajmującym sugerują szczególny rodzaj Jego poznania. Widzenie Jezusa jest pierwszym Jego działaniem, które ma określony przedmiot. dopełnienie bliższe czasownika składa się z dwóch rozbudowanych członów, na które składają się rzeczowniki w bierniku oraz pozostające z nimi w składni zgody dwa *participia praesentis*. Analiza zdania powinna zwrócić się ku czterem elementom: okolicznościom widzenia, jego charakterowi na tle innych wzmianek analogicznego postrzegania oraz podwójnemu przedmiotowi widzenia. W każdym razie widzeniu Jezusa Marek przypisuje duże znaczenie zarówno w perykopie chrzcielnej, jak i w innych wzmiankach tego rodzaju Jego percepcji³¹⁶.

– καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος

Przy tłumaczeniu zdania, które dokładnie precyzuje moment widzenia, nasunęły się dwie kwestie. Pierwsza dotyczy znaczenia czasownika ruchu. Podobieństwo do konstrukcji w Dziejach Apostolskich – ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος (Dz 8,39) – sugeruje, że również tutaj może chodzić o wstępowanie z wody na brzeg, a nie wynurzanie się z niej po przyjęciu chrztu polegającego na zanurzeniu. Wstępowanie oddziela więc moment widzenia od zanurzenia w Jordanie. To rozróżnienie oznacza, że widzenie nie jest w żaden sposób równoczesne ze chrzczeniem, a więc nie jest paralelne do wyznania grzechów, które składali inni ludzie, kiedy przyjmowali chrzest od Jana. Widzenie nie jest zamiast wyznania grzechów. Pomimo tego odróżnienia widzenia od przyjmowania chrztu, główne czynności, których pod-

– por. F. Zeilinger, *Sündenvergebung nach dem NT*, TPQ 120 (1972) s. 289.

³¹⁶ Pace H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament...*, s. 212: „[...] daß Jesus «schaute», legt Markus kein Gewicht”.

miotem gramatycznym jest Jezus, następują bezpośrednio po sobie³¹⁷. W analizie filologicznej wykazano, że przysłówek εὐθὺς odnosi się do czasownika głównego εἶδεν, a nie do imiesłowu ἀναβαίνων³¹⁸.

W pierwszych rozdziałach Ewangelii Marka pojawia się konstrukcja podobna do zdania opisującego wydarzenia po przyjęciu przez Jezusa chrztu od Jana: forma czasownika w imiesłowie, czasownik główny oznaczający widzenie w trybie oznajmującym aorystu oraz deklaracja w tej samej formie. Konstrukcja ta występuje w powołaniach pierwszych uczniów:

1,16-17: παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα [...] καὶ εἶπεν αὐτοῖς

1,19-20: προβάς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον [...] καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτοῦς

2,14: παράγων εἶδεν Λευὴν [...] καὶ λέγει αὐτῷ

Centralną czynnością jest akt widzenia. Natomiast czasownik ruchu, określając okoliczności tego aktu, wpływa na jego znaczenie. Funkcja stałego schematu – przemieszczanie się, spojrzenie, powołanie – odsłania się na tle relacji bezpośrednio poprzedzających opisy powołań. Przed pierwszymi dwoma znajduje się prezentacja wystąpienia Jezusa w Galilei z przytoczoną treścią Jego głoszenia Ewangelii Boga (1,14-15). Chociaż nie są wzmiankowani adresaci tego głoszenia, na pewno nie ma jeszcze wśród nich później powołanych, ponieważ w tym czasie są oni zajęci własną pracą: jedni właśnie zarzucają sieci (1,16), inni je naprawiają (1,19), Lewi siedzi w komorze celnej (2,14)³¹⁹. Gdy Jezus powołuje, wówczas nie naucza ani nie czyni cudów, tylko przemieszcza się z miejsca na miejsce. Informacja o przechodzeniu obok Jeziora Galilejskiego oznacza, że dzięki temu przemieszczaniu się Jezus znajduje się blisko powołanych. Brak zainteresowania Jego osobą i działalnością uwydatnia się jeszcze bardziej w kontekście opisu powołania Lewiego. W scenie bezpośrednio poprzedzającej występują adresaci nauczania Jezusa, którzy z własnej inicjatywy udają się do Niego: πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτοῦς (2,13). W następnym wersecie znajduje się informacja o przechodzeniu Jezusa – także w tym przypadku Jezus znalazł się w pobliżu powołanego, który nie był wcale pociągnięty Jego nauczaniem, ale wykonywał swoją profesję. Opisy powołania akcentują tę samą prawdę: konkretne osoby są powołane nie dlatego, że po-

³¹⁷ Por. R. T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 76.

³¹⁸ Zob. powyżej analizę filologiczną s. 158, 159. Odwrotnie przedstawia Mateusz, co zauważa P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Band 1, Stuttgart 2006, s. 85.

³¹⁹ Informacja o wykonywaniu zawodu ma także pozytywne znaczenie. Powołani mają wcześniej swoje zadania do wykonania, nie błąkają się po świecie bez celu, nie są zagubionymi w życiu. Można powiedzieć, że powołani przez Jezusa są osobami dojrzałymi psychicznie i społecznie. Jezus nie powołuje osób niedojrzałych w tym naturalnym sensie. Ta naturalna dojrzałość sama z siebie jednak nie sprawia powołania.

szły za Jezusem, lecz dlatego, że On, przemieszczając się w sposób zupełnie wolny, ich najpierw zobaczył i wezwał do pójścia za Nim. Akt widzenia i następujące po nim powołanie nie zależą od uczniów, nie są zdeterminowane ich aktywnością, ale są uwarunkowane wyłącznie Jego działaniem, a konkretnie Jego przemieszczaniem się z miejsca na miejsce. Uczniowie znajdują się blisko Jezusa, ponieważ to On pierwszy przybliżył się do nich. Czasowniki ruchu wyrażają wolność i inicjatywę ich podmiotu – Jezusa. Można to samo powiedzieć o wydarzeniach dokonujących się po chrzcie Jezusa, a zwłaszcza o Jego widzeniu.

Imiesłów w czasie teraźniejszym, ἀναβαίνων, specyfikuje jakość czynności wyrażonej przez czasownik w trybie oznajmującym aorystu εἶδεν. Za paralelną do wizji Jezusa uważa się wizję uczniów podczas przemienienia³²⁰. Między obydwooma aktami jest istotna różnica. Wizja uczniów zależy od wcześniejszego działania Jezusa, mianowicie od zabrania ich przez Jezusa i wyprowadzenia na górę: παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον [...] καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος (9,2)³²¹. Ten brak niezależności oddaje też forma pasywna: ὤφθη αὐτοῖς (9,4). Widzenie Jezusa różni się od tej wizji uczniów, ponieważ nie jest uwarunkowane ani wcześniejszym działaniem Jana Chrzciciela, ani aktywnością innych ludzi. Wzmianka o wychodzeniu z wody oznacza, że okoliczności widzenia zależą tylko od Niego³²².

W narracjach biblijnych szuka się znanych tematów biblijnych paralelnych do wstępowania Jezusa z wody. Na wzięcie w posiadanie ziemi Izraela wskazuje zamknięcie opisu przejścia Izraela przez Jordan z informacją o wstąpieniu ludu z wody: ὁ λαὸς ἀνέβη ἐκ τοῦ Ἰορδάνου (Joz 4,19)³²³. W Ewangelii Marka egzorcyzmy są przedstawiane jako konfrontacja siłowa z duchami nieczystymi (1,24; 3,22.27; 5,9). Walka ta jednak nie ogranicza się do ziemi Izraela, ponieważ egzorcyzmy mają miejsce także na terytorium pogańskim (5,1-13; 7,24-30). Trudno więc mówić tutaj o symbolicznym wzięciu w posiadanie ziemi Izraela. Działalność Jezusa obejmuje dręczonych przez różne przejawy cielesnego i duchowego zła, a jej ostatecznym celem jest usprawiedliwienie grzeszników (2,17). Adresaci wi-

³²⁰ Por. F. Mickiewicz, *Tajemnice publicznej działalności Jezusa tajemnicami Bożej światłości*, ComP 23,1 (2003) s. 64, 65.

³²¹ Nie można więc tutaj mówić o anabazie; pace R. Pesch, *Das Markusevangelium*. I..., s. 90, przyp. 9.

³²² Na tę samą wolność podmiotu poruszającego się wskazują imiesłowy oznaczające zerwanie z dotychczasową aktywnością w scenach powołania: ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ (1,18), ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶνμισθωτῶν ἀπήλθον ὀπίσω αὐτοῦ (1,20), ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ (2,14). Samo znalezienie się w kręgu powołanych wynika z wezwania Jezusa, ale porzucenie profesji zależy od powołanych, od ich decyzji. Rolę wolności człowieka podkreśla kontrast między postawą bogatego, który nie może uwolnić się od majątku, a decyzją uczniów o opuszczeniu wzystykiego: ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι (10,28; por. 10,21-22).

³²³ Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 194.

zji wstępują do odizolowanych miejsc, w których przebywają sami (Dz 10,9-11; Ap 4,1)³²⁴. Po przyjęciu chrztu Jezus nie wstępuje do takiego miejsca. W relacjach o wizjach przy rzece (Ez 1,1; Dn 8,2; 10,4) nie ma mowy o wychodzeniu z wody. Pomimo tych różnic wstąpienie na brzeg posiada precyzyjne znaczenie teologiczne w Ewangelii Marka.

Jezus jest podmiotem czasownika ἀναβαίνειν w liczbie pojedynczej, kiedy pojawia się on w relacji o ustanowieniu Dwunastu (3,13) i o Jego chodzeniu po wodzie (6,51). W tych dwóch wzmiankach chodzi o wchodzenie na miejsca wyżej położone. Na pełniejsze znaczenie wskazuje powiązanie ruchu z Jego uczniami. Czasownik ten występuje w liczbie mnogiej (dwukrotnie w 10,32-33), gdy jest mowa o wspólnym wstępowaniu do Jerozolimy Jezusa i Jego uczniów. W tym ich przemieszczaniu się chodzi nie tylko o podążanie do miasta wyżej położonego i znaczącego jako stolica Izraela. Jezus i uczniowie pokonują wspólnie drogę, która prowadzi do Jego męki, śmierci i zmartwychwstania. Ten teologiczny wymiar wstępowania w sensie odbywania drogi razem z uczniami jest mocno uwydatniony w pierwszych słowach trzeciej zapowiedzi Jego męki: ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα... (10,33). W najbliższym kontekście tej deklaracji można dostrzec połączenie aktu wstępowania z przyjmowaniem chrztu, kiedy Jezus znowu zapowiada swoją śmierć, ale także śmierć uczniów. Mówiąc o swojej i ich śmierci, posługuje się terminologią chrzcielną: najpierw czyni to w pytaniu skierowanym do uczniów: τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι; (10,38), a następnie w jej zapowiedzi: τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε (10,39).

Z perspektywy całej Ewangelii Marka wstępowanie Jezusa można interpretować jako etap drogi rozpoczynającej się od przyjścia nad Jordan, a zwieńczonej Jego wstępowaniem razem z uczniami do Jerozolimy na mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Umieszczenie widzenia podczas wstępowania z wody oznacza, że treści wizji nie należy wyprowadzać z działalności Jana³²⁵.

– εἶδεν

Po raz pierwszy w Ewangelii Marka pojawia się forma pochodna od czasownika ὁρᾶν. Dotychczas brak całościowej analizy występowania tego czasownika³²⁶, do której przypuszczalnie zniechęca duża liczba miejsc, w których się pojawia (50), oraz zróżnicowanie zarówno podmiotów czynności oznaczonych przez formy tego

³²⁴ Zob. TestLew 2,6; 5,1 za C. Rowland, *The Open Heaven*, New York 1982, s. 52–58.

³²⁵ Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*. I..., s. 90: „Die messianische Ausrüstung Jesu stammt nicht aus dem Wasser des Johannes, sondern vom Himmel!”.

³²⁶ Narracyjna funkcja tylko jednej formy czasownika i teologiczne znaczenie odpowiadającej jej czynności jest przedmiotem monografii J. Palachuvattil, «He saw». *The Significance of Jesus' Seeing Denoted by the Verb εἶδεν in the Gospel of Mark*, Roma 2002. Autor pomija egzegezę pozostałych form czasownikowych.

czasownikowa (Jezus, Jego uczniowie, Jego przeciwnicy, tłum, duchy nieczyste), jak i jego form gramatycznych (różne tryby i czasy). Taka różnorodność sugeruje, że nie ma stałych cech jego użycia, dlatego też trudno mówić o jego teologicznym znaczeniu³²⁷. Pomimo tych trudności należy zająć się tym czasownikiem i jego znaczeniem w Ewangelii Marka, ponieważ tylko w jej wersji perykopy o chrzcie jest wzmiankowane widzenie Jezusa jako jedyna Jego główna czynność po przyjęciu chrztu w Jordanie.

W Ewangelii Marka podmiotem formy czasownikowej εἶδεν jest zawsze Jezus. Forma ta pojawia się jeszcze trzy razy w opisach powołania pierwszych uczniów (1,16.19; 2,14), a po raz ostatni występuje we wprowadzeniu do relacji o cudownym rozmnożeniu chlebów (6,34). Czasownik ten występuje kilkakrotnie w formie liczby mnogiej tego samego trybu i czasu: w pierwszej osobie (2,12; 9,38) i w trzeciej osobie (6,33; 9,8.14; 11,20; 16,5). W tych wszystkich wzmiankach przedmiotem widzenia jest to, co jest w jakimś sensie niezwykle, wyjątkowe. Zarezerwowanie tylko do Jezusa formy w liczbie pojedynczej uwydatnia wyjątkowy charakter bardziej samego aktu Jego widzenia niż przedmiotu. Ujawnia się on już we wspomnianych opisach powołania pierwszych uczniów.

Środkowa czynność w stałym schemacie trzech opisów – przemieszczanie się, spojrzenie, powołanie – jest decydująca dla wyboru tych, a nie innych osób. Dzięki niej osoby powoływane są wyróżnione z anonimowego tłą i nazwane ich imionami. Znaczenie tej czynności wykracza poza sens materialnego znalezienia czy zauważenia. Jezus widzi w uczniach to, co niedostrzegalne dla innych ludzi. Podobnie motyw patrzenia w połączeniu z motywem przemieszczenia jest zaakcentowany w opisie powołania Dawida (1 Sm 16,6b-7). Kiedy Samuel widzi pierwszego syna Jessego, myśli: „Z pewnością przed Panem jest jego pomazaniec”. Bóg upomina proroka: „Nie zważaj ani na jego wygląd, ani na wysoki wzrost, gdyż nie wybrałem go, nie tak bowiem człowiek widzi jak widzi Bóg, bo człowiek patrzy na to, co widoczne dla oczu, Pan natomiast patrzy na serce”. Boże wezwanie jest skierowane do Dawida, który nie jest wśród wyznaczonych przez ludzi, ale jest widziany przez Boga. Nawet ojciec mówi o swoim synu z pewnym lekceważeniem: „Pozostał jeszcze najmniejszy, lecz on pasie owce” (1 Sm 16,11). Na króla-pasterza Izraela nie powołuje Jesse ani nawet Samuel, lecz tylko sam Bóg: „Ty będziesz pasł mój lud – Izraela, i ty będziesz wodzem nad Izraelem” (2 Sm 5,2); „Wybrał swego sługę Dawida i wziął go od owczych zagród, przyprowadził go, gdy chodził za karmiącymi [owcami], by pasł Jakuba, lud Jego, i Izraela, Jego dziedzictwo” (Ps 78,70-71). Typologia biblijna między Starym a Nowym Testamentem jest tutaj wyraźna.

³²⁷ Takie przekonanie wyraża A. Yoonprayong, *Jesus and His Mother According to Mk 3.20.21,31-35*, Roma 1995, s. 73: „ὄραω in its normal meaning without any theological import is found twelve times: Mk 1.16,19; 2.14 [...]”.

Z pasterza owiec Bóg czyni Dawida pasterzem Izraela³²⁸. Rybaków galilejskich Jezus powołuje do połowu powszechnego. Typologię tę wzmacnia paralelizm semantyczny. W przekładzie LXX relacji o namaszczeniu Dawida oraz w opisach powołania pierwszych uczniów występują te same czasowniki: παράγειν³²⁹ καλεῖν i właśnie ὁρᾶν. Chociaż akt powołania nie jest zdeterminowany przez powołanych, to jednak nie jest też arbitralny, lecz opiera się na wcześniejszym poznaniu powołanych. Poznanie to wyraża czasownik oznaczający widzenie³³⁰.

Forma czasownikowa εἶδεν pojawia się we wprowadzeniu do relacji o cudownym rozmnożeniu chlebów, a dokładnie w relacji o spotkaniu Jezusa z wielkim tłumem (6,34). Kiedy ujrzał On tłum, zlitował się nad nim (ἐσπλαγχνίσθη), ponieważ ludzie byli opuszczeni, na co wskazuje starotestamentalna metafora: ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, podjęta przez Jezusa w zapowiedzi śmierci oraz rozproszenia uczniów (14,27 cytuje Za 13,7; por. Lb 27,17; 1 Krl 22,17; 2 Krn 18,16; Jdt 11,19; Ez 34,5.8; Za 10,2). W Ewangelii Marka poruszenie litością nie jest tylko uczuciem żalu nad kimś, współczuciem, ale stanowi wewnętrzną reakcję podmiotu zdolnego przyjść z pomocą osobom znajdującym się w potrzebie (1,41; 8,2; 9,22). Ewangelista przedstawia Jego nauczanie jako środek zaradczy na stan porzucenia ludzi, jako działanie, które ma spowodować zmianę w ich osamotnieniu. Akt widzenia pełni tutaj decydującą rolę. Analogicznie do powołania pierwszych uczniów spojrzenie Jezusa wyróżnia osoby znajdujące się w określonej sytuacji i stanowi punkt wyjścia dla koniecznego dla nich działania – w tym przypadku jest nim nauczanie – mającego przynieść trwałą i głęboką zmianę ich dotychczasowej sytuacji³³¹. Zdolność rozpoznania rzeczywistej sytuacji ludzi i odpowiedniej reakcji na rozpoznane w ten sposób ich położenie ujawnia się także w innych tekstach zawierających formy tego samego czasownika.

³²⁸ W tych działaniach chodzi o powołanie od zwyczajnego zajęcia do nowego zadania. Jego podstawą jest Boże widzenie odmienne od sposobu widzenia ludzi. Nową misję przedstawia metafora dotychczasowej działalności powołanych. Dawid jest prowadzącym/pasterzem ludu (2 Sm 7,8); Piotr i inni uczniowie zostaną uczynieni rybakami ludzi (Mk 1,17). Za pomocą typologii Dawida na nową misję Piotra wskazuje trzykrotne polecenie Jezusa w J 21,15-17: βόσκει τὰ ἀρνία μου /ποιμαίνει τὰ πρόβατά μου/βόσκει τὰ πρόβατά μου. Por. A. Malina, *Powołanie w Biblii*, [w:] *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2006/2007: Przypatrzmy się powołaniu naszemu*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2006, s. 148,149.

³²⁹ W LXX ma znaczenie przechodnie: „przesuwać”, „przedstawiać”; w tekście Marka posiada znaczenie nieprzechodnie: „przechodzić obok”.

³³⁰ Por. E. Bosetti, *Un cammino per vedere...*, s. 126,127.

³³¹ Na trwałość zmiany wskazuje *Aktionsart* podążania za Jezusem. Czas aorystu czasownika ἀκολουθεῖν jest używany wyłącznie dla przemieszczania się powołanych przez Jezusa uczniów (1,18; 2,14; 14,54). Wyjątek stanowi dyskusyjny z punktu widzenia krytyki tekstu opis podążania za nim wielkiego tłumu z Galilei (3,7). Forma *imperfectum* tego czasownika przedstawia relację tych, którzy nie należą do kręgu powołanych przez Niego uczniów (2,15; 5,24; 10,52; 15,41).

Forma *participium aoristi* ἰδῶν wyraża akt widzenia wpływający bezpośrednio na działanie Jezusa. W scenie z paralytykiem wszyscy obecni w domu są świadkami przyniesienia chorego (2,1-4), ale tylko Jezus widzi ich wiarę: ἰδῶν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν (2,5). Przedmiotem ich wiary jest rozgłaszana w Galilei moc Jezusa czynienia cudów (1,28.45)³³². Poznawszy treść ich wiary, Jezus objawia najpierw to, co powinno udoskonalić ich wiarę³³³. Kiedy pewna kobieta zostaje cudownie uzdrowiona, natychmiast Jezus zapyta o osobę, która się dotknęła Jego szat: τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων; (5,30). Uczniowie zdziwieni tym pytaniem zwracają Jego uwagę na tłoczący się wokół Niego tłum: βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε καὶ λέγεις· τίς μου ἥψατο (5,31), On zamierza zobaczyć osobę: περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν (5,32). Ewangelista wcześniej odkrywa, że zamiarem kobiety nie było dotknięcie samego Jezusa, lecz tylko Jego szat. Jego reakcja, a zwłaszcza Jego patrzenie pokazują, że Jezus zna te myśli. Zobaczywszy uczniów, którzy znaleźli się w trudnościach z powodu przeciwnego wiatru, Jezus przybliżył się do nich, chodząc po wodzie (6,48). W oderwaniu od Jego patrzenia samo chodzenie po wodzie byłoby tylko efektownym, a więc dość kuriozalnym cudem z perspektywy teologii wszystkich czterech Ewangelii. Jego spojrzenie na uczniów (8,33) oraz zbiegający się tłum (9,25) nadają pełniejszy sens słowom, które, chociaż są zaadresowane odpowiednio do Piotra i do ducha nieczystego, są wypowiedziane również ze względu na osoby widziane przez Niego. W pozostałych przypadkach

³³² Jednak jeszcze nie jest nim Jego Boska tożsamość ani związana z nią władza odpuszczania grzechów. W tym miejscu nie należy przypisywać terminowi πίστις pełnego znaczenia wiary, które wynika z całości Ewangelii, a która dla adresatów Ewangelii była osiągalna dopiero po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Por. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, I..., s. 99; R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, s. 76; pace I. Maisch, *Die Heilung des Gelähmten. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12*, Stuttgart 1971, s. 73, 74. Niosący paralytyka nie mają jeszcze tego rodzaju pełnej wiary, chociaż ich wiara stanowi oczekiwaną odpowiedź na Jego wezwanie z początku publicznej działalności w Galilei: μετανοείτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (1,14-15), podobną odpowiedzią jest postawa ludzi przychodzących do Niego i przynoszących Mu swoich chorych (1,32-33.45; 2,1; por. 1,28.37). Pomimo tego ograniczonego wymiaru ich wiara od początku ma teocentryczny i chrystocentryczny charakter. Por. T. Söding, *Glaube an das Evangelium. Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie*, Stuttgart 1987, s. 414: „Der «Glaube» des Gelähmten und seiner Helfer ist für den vormarkinischen Erzähler wie für Markus das Vertrauen darauf, in der Begegnung mit Jesus die helfende Macht Gottes zu erfahren: ein Vertrauen, das sich durch Hindernisse und Widerstände nicht beirren läßt, sondern sich durch deren Überwindung bewährt”.

³³³ Wiara noszących paralytyka nie jest przedmiotem widzenia innych osób obecnych w domu. Ich końcowa reakcja pokazuje, że dopiero po odpuszczeniu grzechów paralytykowi i jego cudownym uzdrowieniu dostrzegają w tym wydarzeniu coś wyjątkowego: οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν (2,12). Stąd błędna jest interpretacja w R. Zwick, *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung*, Stuttgart 1989, 255: „Daß es sich um einen Glaubensakt handelt, muß freilich aus der Konstellation der Situation für alle Anwesenden offensichtlich sein; dazu benötigt der Erzähler keine Einsicht in das das Geschehen interpretierende Bewußtsein Jesu”.

tego rodzaju spojrzenie wprowadza do wypowiedzi *explicite* o relacjach ludzi do Boga, które są symbolizowane przez to, co On widzi (10,14; 11,13; 12,15.34).

W Ewangelii Marka akt widzenia wyraża zawsze bezbłędne i dokładne poznanie Jezusa. To poznanie można scharakteryzować bardziej szczegółowo: gdy formy czasownika ὁρᾶν odnoszą się do Jego widzenia, wówczas temu postrzeganiu odpowiada poznanie dokonujące się bez jakiegokolwiek błędu i niedokładności, a słowa i działania, które wynikają z takiego poznania, osiągają zawsze zamierzony cel. Ten typ poznania ukazują: powołania Jego uczniów (1,16.19; 2,14), słowa korekty i odpowiednie działania skierowane do widzianych przez Niego (2,5.8; 6,34.48; 8,33; 9,25), sądy o relacji tych osób do królestwa Bożego (10,14; 12,34), patrzenie odmienne od spojrzenia towarzyszących Mu ludzi (5,32; 9,14; 11,13.20). Dokładność sądu i skuteczność działania odróżnia spojrzenie Jezusa od patrzenia innych protagonistów Ewangelii. Chociaż demony rozpoznają dokładnie znaczenie tego, co widzą, ich działania są nieskuteczne, co pokazują ich próby przeszkodzenia egzorcyzmom (1,24.34; 3,12; 5,7)³³⁴. Ludzie natomiast nie rozpoznają właściwie, nie działają odpowiednio albo ich działania lub sądy domagają się pewnej korekty lub uzupełnienia (2,12.16; 5,14-16.22; 6,33.49-50; 7,2; 8,24; 9,8-10.15.38; 12,28; 14,67.69; 15,32.36.39; 16,5).

Przedmiot widzenia jest podwójny³³⁵. Pierwsze dopełnienie bliższe jest krótkie: σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς. Długi człon jest rozbudowany przez porównanie: καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαίνειν εἰς αὐτόν. Przedmioty widzenia są rozróżnione i objęte jednym jego aktem. Podobny charakter ma widzenie w powołaniu pierwszych uczniów (1,16.19), a jeszcze wyraźniejsze rozróżnienie znajdujemy na wstępie do relacji o najtrudniejszym z egzorcyzmów (9,14). Wymienienie widzianych w określonej kolejności nie oznacza, że Jezus zobaczył najpierw pierwszego z pary braci, a dopiero później drugiego, ale jednym spojrzeniem obejmuje On obydwu rybaków. W tym przypadku jedność widzianych przez Niego uwydatnia ich specyfikacja. Szymon i Andrzej zarzucają sieci, ponieważ są rybakami, Jakub i Jan je naprawiają; jedni i drudzy, zostawiwszy swe zajęcie, natychmiast podążają za powołującym.

³³⁴ Ewangelista zestawia tytuły nadawane przez demony w porządku wzrastającym: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (1,24), ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (3,11), υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου (5,7). Por. J. Czerski, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003, s. 155.

³³⁵ Pace H. Weinacht, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium. Studien zur Christologie des Markusevangeliums*, Tübingen 1972, s. 50: „Gleich nachdem Jesus aus dem Wasser steigt, sieht er (allein) drei Dinge geschehen: Die Himmel reißen auf, der Geist erscheint in Gestalt einer Taube, eine Stimme ergeht unmittelbar aus dem Himmel”. Głos nie jest przedmiotem widzenia i nie jest przedstawiony jako przedmiot słyszenia (J 5,37: οὐτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὐτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε), ponieważ ta druga czynność ma w Ewangelii Marka negatywną konotację; zob. poniżej s. 263–265.

W tekstach Łukasza jeden akt widzenia, który ma nadprzyrodzony charakter, obejmuje dwa różne przedmioty posiadające odrębne cechy. Świadkowie przemienienia widzą chwałę Jezusa (αὐτοῦ) oraz stojących przy Nim (αὐτῶ) dwóch mężczyzn: εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῶ (Łk 9,32). Podobną strukturę przyjmuje wizja Szczepana: εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ (Dz 7,55). Podobnie dwa przedmioty widzenia są rozróżnione w czwartej Ewangelii: ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῆτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (J 1,51)³³⁶. Od podanych przykładów różni się treść widzenia Jana w tej samej Ewangelii: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν (J 1,33). W tym przypadku przedmiot widzenia jest jeden, natomiast jego charakter jest podwójny, z dwoma czynnościami, które po sobie następują w logicznej sekwencji: najpierw Jan ma zobaczyć Ducha zstępującego na Jezusa, a potem spoczywającego na Nim. Zstąpienie Ducha jest konieczne po to, aby On mógł spocząć na Jezusie. W tym i podobnych przypadkach nie można mówić o podwójnym przedmiocie wizji, ale raczej ma się do czynienia z dwoma kolejnymi odsłonami lub fazami tej samej rzeczywistości³³⁷.

W Markowym przedstawieniu widzenia Jezusa nie chodzi o dwa wydarzenia, które kolejno po sobie następują, ani o dwa odrębne akty widzenia. Imiesłowy czasu terażniejszego oznaczają czynności lub stany, które mają miejsce w tym samym czasie, są paralelne na płaszczyźnie chronologicznej³³⁸. Akt widzenia jest jeden, ale jego przedmioty są dwa. Nie są one sobie podporządkowane jak warunek i spełnienie. Nie mają więc oparcia w tekście interpretacje, według których rozdarcie niebios miałoby być konieczne dla zstąpienia Ducha, czyli pierwsze byłoby podporządkowane drugiemu. Te dwa wydarzenia są równorzędne, aczkolwiek występują we wzajemnym do siebie stosunku³³⁹.

³³⁶ Na tę paralelę wskazuje M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 189.

³³⁷ Różnią się od nich przykłady z jednym przedmiotem widzenia: καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ (Mk 14,62), καὶ εἶδεν ἄνδρα ἐν ὁράματι Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα καὶ ἐπιθέντα αὐτῶ [τὰς] χεῖρας (Dz 9,12). W pierwszym przykładzie przedmiot widzenia nie jest podwójny – pace J. Palachuvattil, «He saw»..., s. 59. Podobnie jest w drugim przykładzie. Imiesłowy specyfikują tę samą osobę z różnych perspektyw, uzupełniając treść widzenia o kolejne jej cechy lub działania.

³³⁸ Tę funkcję mają podwójne participia w szeregu tekstów Marka: ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος [...] καὶ ἐσθίων (1,5), ἦσαν δὲ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογοζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (2,6).

³³⁹ Pace M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 188: „L'ouverture des cieux n'est qu'un élément accessoire qui ne joue de rôle qu'en tant qu'il est la condition de la descente de l'Esprit”. Następna uwaga w pierwszej części jest poprawna, natomiast w drugiej powtarza opinię M. Goguela – A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1,9-11)...*, s. 469: „En effet l'ouverture des cieux n'a pas ici pour but de rendre possible la vision du monde céleste, mais uniquement de livrer passage à l'Esprit Saint”; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka...*, s. 84: „[...] otwarte niebo pozwala także na zejście Ducha”.

– σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς

Pozycja imiesłowu przymiotnikowego uwydatnia cechę określanego rzeczownika³⁴⁰, tak że na pierwszym planie znajduje się niezwykła charakterystyka niebios widzianych przez Jezusa. Ich rozdzieranie różni się od typowego motywu wizji biblijnych. Przed adresatami tych wizji niebiosa są bowiem otwierane, a nie rozdzierane (Ez 1,1; Dz 7,56; 10,11; Ap 4,1; 19,11).

Otwieranie a rozdzieranie

Otwarcie niebios jest obiektywnym wydarzeniem, które wprowadza do wizji Ezechiela (Ez 1,1). Otwarcie niebios umożliwia wizję (Mt 3,16) lub zejście z nieba Bożego Ducha (Łk 3,21-22) w obydwu paralelach synoptycznych o chrzcie Jezusa. Tę podporządkowaną funkcję otwarcia niebios pełni także w tekstach Nowego Testamentu.

Gdy Szczepan widzi otwarte niebiosa, wówczas jego widzenie tworzy rodzaj obramowania dla przekazu znajdującego się w centrum wizji, otwarcie niebios odsłania najważniejszą jej treść, którą jest objawienie pozycji Syna Człowieczego stojącego po prawicy Boga: θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ θεοῦ (Dz 7,56). Sekwencja dwóch participiów nie oznacza, że otwarcie niebios umożliwiło zajęcie pozycji stojącej przez Syna Człowieczego. Ich otwarcie umożliwiło natomiast oglądanie przez Szczepana tego, co stanowi centralny przekaz wizji: zajmowanie przez Jezusa pozycji stojącej po prawej stronie Boga. Na centralną rolę wizji Syna Człowieczego wskazuje reakcja słuchaczy deklaracji Szczepana. Gwałtowne wzburzenie członków sanhedrynu wywołuje wyłącznie treść drugiej części wizji, czyli deklaracja o chwale Jezusa jako Syna Człowieczego, a nie widzenie otwartych niebios (Dz 7,57-60).

Motyw otwartego nieba wprowadza do widzenia Piotra: θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς (Dz 10,11). Po wzmiance o otwartym niebie dalszy ciąg opowiadania koncentruje się wyłącznie na opadającym przedmiocie, zaś o otwartym niebie nie wspomina się więcej, nie licząc informacji o wzięciu z powrotem przedmiotu do nieba (Dz 10,16). Akcent jest położony również w tym przypadku na drugi przedmiot widzenia.

³⁴⁰ Taką samą funkcję spełniają imiesłowy przymiotnikowe poprzedzające określane przez nie rzeczownik: ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα (Mk 3,1); εἶρον καθιέμενον τὸν ἄνθρωπον (Łk 8,35); προσημένκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν (Łk 23,14); βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια (J 20,5); ἰδὼν ἀνεωγμένας τὰς θύρας τῆς φυλακῆς (Dz 16,27). Akcentują to, co zwraca uwagę patrzących: sparaliżowana ręka człowieka w synagodze, siedząca pozycja opętanego uwolnionego od demonów, aktywność wywrotowa oskarżonego, leżące płótna.

Ostatnie wzmianki o otwartym niebie, które pojawiają się w dwóch wizjach Jana w Apokalipsie, ograniczają się do funkcji wprowadzenia w zasadniczą treść widzenia: w pierwszej z nich otwarcie nieba umożliwia wstąpienie adresata w przestrzeń widzenia (Ap 4,1), w drugiej otwarcie nieba odsłania postać zasiadającego na białym koniu i prowadzi do szczegółowego opisu tej postaci (Ap 19,11).

W relacji Marka rozdzieranie niebios to pierwszy przedmiot widzenia, który ma taką samą wartość jak jego drugi element. Jego funkcja nie sprowadza się do samej tylko odsłony drugiej części wizji, którą jest zstąpienie Ducha³⁴¹. Ponadto w tekstach biblijnych rozdzieranie przedmiotu nie jest nigdy synonimem jego otwierania. Otwieranie przedmiotu wynika z przeznaczenia, odpowiada zastosowaniu tego, co otwierane. Rozdzieranie natomiast oznacza zniszczenie rzeczy, uczynienie jej niezdatną do użytku, pozbawienie jej dotychczasowej funkcji. Oznacza działanie destrukcyjne, którego następstw przeważnie nie można zmienić. Niebiosa otwierane mogą zostać znowu zamknięte, zaś niebiosa rozdzierane nie mogą być na nowo zszyte³⁴².

Niebo jako mieszkanie Boga

W Biblii rzeczownik οὐρανός może oznaczać sklepienie nad ziemią z widocznymi na nim ciałami niebieskimi lub przestrzeń zamieszkaną przez Boga i istoty duchowe. Sens dosłowny i metaforyczny może na siebie zachodzić. Przykład takiego ich przeplatania się znajduje się w modlitwie Salomona przy poświęceniu świątyni. Najpierw król wyznaje przed Bogiem: „Niebo i niebiosa niebios nie mogą Cię objąć” (1 Krl 8,27; par. 2 Krn 6,18), a następnie, zwracając się do Boga, nazywa niebo kilkakrotnie miejscem Jego przebywania (מְקוֹם שְׁבִיָּהּ w 1 Krl 8,30.39.43.49; par. 2 Krn 6,21.30.33.39). Psalmista nazywa Boga „zasiadającym w niebie” (יֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם w Ps 2,4) i wznosi swoje oczy do Boga, „który mieszka w niebie” (Ps 123,1; por. Tb 5,17; Ps 73,25; 103,19; 115,3; Koh 5,2; Lm 3,41). To mieszkanie Boga nie może być widziane przez człowieka, który może patrzeć tylko na niebo widoczne nad ziemią jako sklepienie, firmament: „Czyż Bóg nie wyższy od nieba? Patrz! Jak gwiazdy wysoko!” (Hi 22,12); „Spojrzyj na niebo! Popatrz! Oglądaj obłoki wysoko!” (Hi 35,5). Spojrzenie należące do Boga może z nieba sięgnąć ziemi, przynosząc jej mieszkańcom pomyślność: „Spojrzyj z mieszkania Twojej świętości, z niebios (מִן־הַשָּׁמַיִם) קִדְשֶׁךָ מִמַּעוֹן קִדְשֶׁךָ מִן־הַשָּׁמַיִם), pobłogosław lud Twój, Izraela” (Pwt 26,15). Uzasadnieniem dla Bożej przychylności ma być przestrzeganie Bożych zaleceń i nakazów. Sytuacja jednak ulega zmianie, kiedy są łamane

³⁴¹ W ten sposób interpretuje M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste...*, s. 188. Jako otwarcie przejścia dla Ducha przedstawia B. M. F. van Iersel, *Marco...*, s. 89.

³⁴² Rozdzieranie nie zawsze jest procesem nieodwracalnym – w poemacie o przeciwnościach czasowi rozrywania jest przeciwstawiony czas zszywania (Koh 3,7; por. Mk 1,19).

Boże przykazania. W tych okolicznościach przybiera szczególnie dramatyczną wymowę modlitwa w imieniu ludu, który doświadcza nieszczęść spowodowanych jego odstępstwem od Boga – psalmista woła o ocalenie dla Izraela, zasadzonej przez Niego winorośli: „Powróć, o Boże Zastępów! Wejrzyj z nieba, zobacz i nawiedz tę winorośl (הַבֵּט מִשָּׁמַיִם וְרֵאֵהּ)” (Ps 80,15). Podobne sformułowanie pojawia się w modlitwie proroka: „Spojrzyj z nieba, patrz z siedziby Twojej świętości (הַבֵּט מִשָּׁמַיִם וְרֵאֵהּ מִזִּבְחֵי קִדְשֶׁךָ)” (Iz 63,15).

Ostatnie zdanie należy do szerszego fragmentu o dziejach relacji między Bogiem a ludem (Iz 63,7–64,11). Wyraża się ona w terminach związku między ojcem a dziećmi: „Na pewno ci są moim ludem, synami, którzy Mnie nie zawiodą!” (Iz 63,8); „Nie jakiś wysłannik lub anioł, lecz Jego oblicze ich wybawiło. W miłości swej i łaskawości On ich odkupicielem³⁴³. On podniósł ich i nosił przez wszystkie dni przeszłości. A oni się zbuntowali i sprawili ból³⁴⁴ Jego Duchowi Świętemu. [...] Bo Ty naszym Ojcem! Oto, nie poznaje nas Abraham, Izrael nas nie uznaje; Ty, Jahwe, naszym Ojcem, «Odkupiciel nasz» to Twoje imię odwieczne” (Iz 63,15-16)³⁴⁵. Z relacją o chrzcie Jezusa współbrzmia te fragmenty tekstu hebrajskiego, w których skarga z powodu kary za odstępstwa ludu przechodzi w prośbę o wybawienie. Wyraża się ona w dwóch pytaniach retorycznych: „Gdzież Ten, który wydobył z wody pasterza swej trzody? Gdzież Ten, który tchnął w jego wnętrze swego Świętego Ducha?” (Iz 63,11).

Typologia Mojżesza jako pasterza Bożej trzody i obdarzonego Duchem Świętym odgrywa znaczącą rolę w Markowej charakterystyce Jezusa. Do środkowej części, tak zwanej sekcji chlebów (6,30–8,26), wprowadza wzmianka o szczególnej reakcji Jezusa wobec sytuacji ludzi: καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ’ αὐτούς (6,34). Jej wyjątkowość polega na sprzężeniu dwóch aktów determinujących pierwszą część publicznej działalności Jezusa. Orzeczenie εἶδεν wskazuje na pierwsze Jego czynności, które polegały na poznaniu ludzi, a następnie ich powołaniu do pójścia za Nim (1,16.19; 2,14), zaś termin ἐσπλαγχνίσθη odpowiada pierwszej wzmiance o Jego wewnętrznej reakcji na nieczystość powodującą oddalenie ludzi

³⁴³ אָבִי (אָבִי) to najbliższy krewny w sensie prawnym w Kpł 25,26; Rt 2,20; 3,9.12; 4,45; czasownik אָבִי w Kpł 25,25.48-49. Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 370.

³⁴⁴ Zob. poniżej ekskurs 7. Cierpienie Boga? – s. 255–258.

³⁴⁵ Wszystko to pociąga za sobą błędzenie z dala od drogi Pana, zatwardziałość serc, brak bojaźni Pańskiej, znieważenie świątyni Pana przez wrogów (Iz 63,17-18). Gniew Boży przeciw ludowi jest uzasadniony, co wyraża szczere wyznanie grzechów i uznanie stanu nieczystości: ἡμεῖς ἡμάρτομεν [...] καὶ ἐγενήθημεν ὡς ἀκάθαρτοι πάντες ἡμεῖς (Iz 64,4). Wymienione elementy wskazują na znaczące punkty styczności z prezentacją reakcji ludzi na działalność Jezusa, gdy mówi się o błędzeniu (12,124.27), zatwardziałości serca (3,5; 6,52; 8,17), bojaźni (4,41; 5,15.33.36; 6,50; 9,32; 10,32; 11,18.32; 12,12; 16,8), znieważaniu świątyni (11,17).

od Boga (1,41; por. też 8,2; 9,22)³⁴⁶. Bezpośrednio po tej pierwszej wzmiance o współczuciu następuje informacja o gościu Jezusa ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ, który charakteryzował działania Boga i Mojżesza przeciw Egipcjanom (Wj 4,4; 6,8; 7,5.19; 8,1-2.12-13; 9,22-23; 10,12.21-22; 14,16.21.26-27). Spełnieniu Izajaszowej prośby o Ducha Świętego dla pasterza trzody odpowiada rozwój narracji w następnych perykopach. Po oczyszczeniu trędowatego wydarzenia szybko prowadzą do otwartego ogłoszenia ostatecznego celu całej działalności: odpuszczania grzechów i powołania grzeszników (1,40–2,17), a wobec kontestacji egzorcyzmów Jezus objawia zależność odpuszczania wszystkich grzechów od rozpoznania w Nim i w Jego działaniu obecności Ducha Świętego (3,22-30). Jednoczesna wzmianka widzenia i współczucia Jezusa, umieszczona na początku sekcji chlebów, staje się determinantą drugiej części, w której czyny Jezusa (rozmnożenie chlebów na miejscach pustynnych, samotna modlitwa na górze, kroczenie Jezusa po wodzie) przywołują nie tyle funkcję Mojżesza jako pasterza, ile rolę samego Boga jako Pasterza Izraela (Wj 15,13; Ps 23)³⁴⁷. To podwójne odniesienie potwierdza się na poziomie semantycznym. Chociaż Mojżesz jest nazwany pasterzem, to jednak prowadzącym jest Bóg. Hebrajskiemu określeniu Boga jako מְרֹאָםִי odpowiada w przekładzie greckim forma ὁ ἀναβιβάσας, spokrewniona etymologicznie z *participium* ἀναβαλῶν, które określa czynność Jezusa towarzyszącą widzeniu rozdzieranych niebios, a potem określa Jego drogę z uczniami do miejsca męki, śmierci i zmartwychwstania. Wstępowanie Jezusa z uczniami do Jerozolimy (10,32-33) wyraża Jego rolę pasterza, który poprzedza uczniów nie tylko na drodze do Jerozolimy (προάγειν w 10,32), ale także po swoim zmartwychwstaniu (14,28; 16,7)³⁴⁸.

Najbliższy relacji o chrzcie jest fragment tekstu hebrajskiego, zawierający dramatyczne wołanie proroka o zbawczą interwencję Boga: „Obyś rozdarł niebios

³⁴⁶ W Ewangelii Marka podmiotem współczucia jest Jezus, zaś adresatem pojedyncze osoby (1,41; 9,22) i tłum (6,34; 8,2).

³⁴⁷ Podobnie w historiach o nakarmieniu ludu na pustyni oraz rozmnożeniu chlebów Bóg jest podmiotem cudownego działania (Wj 16; Lb 11; 1 Krł 17,7-16; 2 Krł 4,42-44).

³⁴⁸ Interpretacja wyprzedzania jako pozycji pasterza jest potwierdzona przez wyraźne odwołanie Jezusa do Pisma: ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται (14,27; por. Za 13,7). Określenie Jezusa jako Przewodnika (ἀρχηγός) pojawia się kilkakrotnie (Dz 3,15; 5,31; Hbr 2,10; 12,2). Łączy się ono z tytułem „Pasterz” (1 P 2,25). Zakończenie Listu do Hebrajczyków nawiązuje do tej samej typologii Izajasza o wyprowadzeniu pasterza owiec z wody w relacji do zmartwychwstania Jezusa (Hbr 13,20). Por. I. Buse, *The Markan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah LXIII*, JThS 8 (1957) s. 75; A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d’après l’évangile selon saint Marc...*, s. 472; W. R. G. Loader, *Sohn und Hoherpriester. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, Neukirchen-Vluyn 1981, s. 50, 51. Recepja typologii Izajasza w świetle zmartwychwstania odpowiada tekstowi hebrajskiego na poziomie skrzyżowania metafory wód i śmierci (2 Sm 22,5.17 = Ps 18,5.17; Ps 69,1-3; Jon 2,3-7), a na poziomie narracyjnym – relacji o uratowaniu Mojżesza, a następnie całego ludu. Niełatwo jest dziś odtworzyć relację między dwoma paralelnymi ujęciami w tekstach greckich: ὁ ἀναβιβάσας ἐκ τῆς γῆς τὸν ποιμένα τῶν προβάτων (Iz 63,11 [LXX]) a ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων (Hbr 13,20).

i zstąpił” (לֹא־קָרַעְתָּ שָׁמַיִם יְרֵדָתָ) (Iz 63,19). Rozdarcie niebios wówczas oznaczałoby spełnienie prośby i nadejście czasu interwencji Boga³⁴⁹. Tekst grecki oddala się od oryginału i paralelizmu z relacją Marka: ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανὸν τρόμος λήψεται³⁵⁰. Argumentem przeciw temu podobieństwu ma być odmienne znaczenie obrazu rozdarcia niebios w tekście prorockim³⁵¹. Ma ono oznaczać koniec cierpliwości Boga wobec bezbożnych, którzy wtargnęli do świątyni Pana oraz znieważają świętość. Tego negatywnego znaczenia nie miałoby rozdzieranie niebios jako przedmiot wizji Jezusa³⁵².

Interpretując treść pierwszej części wizji w sensie otwarcia niebios, przypisuje się znaczenie pozytywne temu wydarzeniu. Widzenie Jezusa może wyrażać Jego pozycję mediatora między niebem a ziemią³⁵³. Taka interpretacja może odpowiadać znaczeniu tekstu Ewangelii Marka po uwzględnieniu koniecznych poprawek i uściśleń. Marek pisze bowiem o rozdzieraniu niebios, a nie o ich otwieraniu, dlatego nie widać związku między tym gwałtownym wydarzeniem a rolą Jezusa jako mediatora między Bogiem a ludźmi. Samo pojęcie mediacji zaś powinno być doprecyzowane na podstawie tekstu Marka.

Sens czynności rozdzierania

Przypisanie pozytywnego znaczenia obrazowi rozdzieranych niebios nie uwzględnia dostatecznie biblijnego sensu rozdzierania, które ma negatywną wymowę w tekstach Starego Testamentu oraz we wzmiankach tej czynności w Ewangelii Marka. Występując w liczbie mnogiej i z rodzajnikiem, rzeczownik, który określa przydawka imiesłowowa σχιζομένους, nie oznacza sklepienia, firmamentu nad ziemią, ale odnosi się do miejsca przebywania Boga (1,10.11; 11,25; 12,25; 13,25). Obraz rozdzieranych niebios to absolutny *hapax legomenon* w obydwu częściach Biblii greckiej. Czynność rozdzierania odpowiada jednak biblijnym metaforom nieba.

Niebo jest porównywane do tkaniny i namiotu, które Bóg rozciągnął nad ludźmi: „On rozciągnął niebiosa jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny” (Iz 40,22); „Rozpostarłeś niebo jak zasłonę” (Ps 104,2)³⁵⁴. Uwzględniając te biblijne metafory

³⁴⁹ Por. F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien...*, s. 24.

³⁵⁰ Od greckiej wersji Iz 63,19, a nie od Ez 1,1 mają zależeć pozostałe paralele synoptyczne, w których jest mowa o otwarciu nieba (Mt 3,16; Łk 3,21). Por. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1,9-11)*, CBQ 21 (1959) s. 471.

³⁵¹ Aluzja do Iz 63,19 nie jest jedyną możliwością, ponieważ czasownik σχιζειν może stanowić motyw wprowadzający do epifanii: καὶ ἰδοὺ ἐγγύς τοῦ ἑωσφόρου ἐσχίσθη ὁ οὐρανός (JzFA 14,2). Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I..., s. 91.

³⁵² Por. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu...*, s. 102.

³⁵³ Por. G. Biguzzi, *I tempi e i luoghi in Mc 1,1-39...*, s. 117.

³⁵⁴ Porównanie to kryje się w licznych zwrotach o niebie rozciągniętym, rozpostartym nad ziemią

nieba, rozdzieranie niebios może posiadać sens metaforyczny, symboliczny, analogiczny do wielokrotnie wzmiankowanego w Biblii gestu rozdzierania szat.

Rozdarcie odzienia to symboliczny gest w świecie semickim i grecko-rzymskim³⁵⁵. Rozdarty ubiór najczęściej wyraża smutek z powodu gwałtownej i niespodziewanej śmierci bardzo bliskiej osoby lub innych bardzo negatywnych doświadczeń. W każdym wypadku mocno angażuje emocje lub przynajmniej powinno wiązać uczucia³⁵⁶. Izajaszowe wołanie o rozdarcie niebios jest wezwaniem do Boga o Jego zaangażowanie się w sprawie ludu, apelem do Jego uczuć w sytuacji ludu znajdującego się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, gdy Jego przeciwnicy znieważają symbole Bożej świętości, profanują miejsce Jego obecności.

Jak biblijny gest rozdarcia szaty wyraża przerażenie, wzburzenie, smutek, rozpacz z powodu bolesnych przeżyć, tak obraz rozdzieranych niebios ukazuje równie mocne i negatywne uczucia Boga. Do tego miejsca narracji nie ma żadnej treści, która mogłaby powodować tak negatywną reakcję Boga. Jej przyczyną może być tylko sytuacja ludzi, która została ujawniona podczas chrztu w Jordanie: ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν (1,5). Nie sam akt wyznania grzechów, ale jego treść, objawione w nim położenie ludzi wobec Boga, tylko ich grzechy mogą być przyczyną negatywnej reakcji Boga, wyrażonej przez rozdzieranie niebios.

Wszyscy ludzie oprócz Jezusa wyznają swoje grzechy. Jego wyjątkowość ma przyczynę nie tylko w braku grzechów, ale polega również na tym, że tylko On widzi rozdzierane niebios, wyłącznie On poznaje to, co Bóg odczuwa z powodu grzechów ludzi. Widzenie to oznacza, że jeszcze przed rozpoczęciem publicznej działalności Jezus poznaje tę reakcję Boga. Jej treść nie jest czymś epizodycznym i marginalnym w Ewangelii Marka. Czynność rozdzierania jako wyraz uczuć Boga pojawia się na zakończenie ziemskiego życia Jezusa. W tej pozycji tworzy rodzaj inkluzji, czyli ram obejmujących ziemską działalność i interpretujących ją w sensie nadanym przez znaczenie badanego terminu.

(Iz 42,5; 44,24; 45,12; 48,13; 51,13.16; Jr 10,12; 28,15; 51,15; Za 12,1; Ps 18,10; Hi 9,8). Niebios mogą być rozdzierane (Iz 63,19; Jos. Asen. 14:2) i na nowo zszywane (Hi 14,12 w LXX), mogą też być rozwijane jak zwoje (Sib. Or. 3:82; 8:233; 8:413). Por. T. E. Schmidt, *The Penetration of Barriers and the Revelation of Christ in the Gospels*, NovT 34 (1992) s. 231, 232.

³⁵⁵ Por. E. Haulotte, *Symbolique du vêtements selon la Bible*, Paris 1966, s. 114.

³⁵⁶ Rozdarcie szat symbolizuje żal z powodu śmierci bliskich lub zagrożenia ich życia (Rdz 37,29.34; 44,13; Lb 14,6; Joz 7,6; Sdz 11,35; 2 Sm 1,11; 3,31; 13,31; 15,32; 2 Krl 2,12; 5,7.8; 6,30; 11,4; 18,37; 19,1; 22,11; 2 Krn 23,13; 34,19; Est 4,1; Hi 1,20), ukazuje desperację w sytuacji bez wyjścia (Ezd 9,3.5; Hi 2,12; Iz 36,22; 37,1), ból z powodu doznanej zniewagi (2 Sm 13,19), symbolizuje pokutę (1 Krl 21,27; 2 Krl 22,19; 2 Krn 34,27; Jr 41,5; Jl 2,13). W tych przypadkach może wyrażać spontaniczną reakcję lub mieć funkcję obrzędową jako znak żaloby i zwyczajowego gestu. Znaczenie gestu podkreślają apele o wewnętrzne zaangażowanie człowieka: „Rozdzierajcie jednak serca wasze, a nie szaty! Nawróćcie się do Pana Boga waszego!” (Jl 2,13). Brak wewnętrznego zaangażowania się wyraża się w braku tego symbolu: „Król i wszyscy jego dworzanie, słysząc te słowa, nie przelekli się ani nie rozdarli swoich szat” (Jr 36,24).

Znaczenie rozdzierania w Ewangelii Marka

W Ewangelii Marka czasownik *σχίζειν* i etymologicznie spokrewniony z nim rzeczownik *σχίσμα* odnoszą się do materialnego zniszczenia, uczynienia niezdawnym tego, co rozdarło³⁵⁷. Terminy te pojawiają się jeszcze dwa razy. W tych dwóch pozostałych tekstach na znaczenie materialne zniszczenia nakłada się jeszcze sens symboliczny. Nie jest on dokładnie taki sam w obydwu wzmiankach. Symbolika rozdzierania jest modyfikowana przez ich najbliższy kontekst.

W pierwszej wzmiance rzeczownik *σχίσμα* pojawia się w odpowiedzi Jezusa na pytanie faryzeuszów o powód nieprzestrzegania postów przez Jego uczniów. Ostrzeżeniu przed przyszywaniem łąty z surowego sukna do starego ubrania, uzasadnionemu niebezpieczeństwem powstania jeszcze gorszego „przedarcia” (*σχίσμα*) (2,21; par. Mt 9,16)³⁵⁸, odpowiada pouczenie o nieprzydatności starych zwyczajów w nowym czasie, w okresie Jego obecności i działalności wśród uczniów. Tego przedarcia nie można zestawiać ze wzmianką rozdzieranych niebios. Przedarcie ubrania nie wyraża gwałtownych uczuć wobec negatywnych doświadczeń, ponieważ nie jest celem symbolicznego działania (nie jest użyty czasownik *σχίζειν*), lecz przewidywanym skutkiem niewłaściwego łączenia starego z nowym (zastosowany jest rzeczownik *σχίσμα*).

Obrazowi rozdzieranych niebios jest bliższa druga wzmianka. W chwili śmierci Jezusa zostaje rozdarła zasłona przybytku: τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη (Mk 15,38; par. Mt 27, 51; Łk 23,45). Podobnie jak to się dzieje po chrzcie Jezusa, rozdarcie zasłony przybytku nie odsłania nadprzyrodzonej wizji w jego przestrzeni, lecz także w tym przypadku czynność rozdzierania odsyła do podmiotu. Forma pasywna czasownika wskazuje na realny podmiot czynności³⁵⁹. Chodzi więc znowu o reakcję na skrajnie negatywne doświadczenia. Jak ludzie rozdzielali szaty wobec śmierci najbliższych, tak Bóg, rozdzierając to, co jest obrazem Jego samego i oznacza najwyższy stopień w hierarchii świętości, widoczny dla Izraelitów przebywających w świątyni³⁶⁰, wyraża swój ból z powodu gwałtownej śmierci Syna.

³⁵⁷ W tym sensie J 19,23-24: ἦν δὲ ὁ χιτῶν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι’ ὅλου. εἶπαν οὖν πρὸς ἀλλήλους· μὴ σχίσωμεν αὐτόν.

³⁵⁸ W paralelnym miejscu Ewangelii Łukasza pojawia się czasownik *σχίζειν* (Łk 5,36). Po ukrzyżowaniu Jezusa żołnierze rzucają losy o Jego tunikę (*χιτῶν*), aby jej nie rozdzierać: μὴ σχίσωμεν αὐτόν (J 19,24).

³⁵⁹ Na nadprzyrodzone działanie wskazuje kierunek rozdarcia ἄνωθεν ἕως κάτω.

³⁶⁰ Z przestrzeni znajdującej się między ołtarzem a zasłoną (τὸ καταπέτασμα) Namiotu Spotkania Księga Kapłańska wykluczała nawet potomków Aarona, mających jakąkolwiek skazę, zakazując przybliżania się do zasłony (Kpł 21,21-23). Opisując ozdobną zasłonę widoczną z Dziedzińca Izraelitów, Józef Flawiusz wyjaśnia jej symbolikę: „Była [...] wyhaftowana błękitną wełną i białym płótnem jako też wełną szkarłatną, i purpurową [...] Połączenie tych materiałów nie było pozbawione głębszej

Podstawowe znaczenie dwóch obrazów jest zdecydowanie negatywne w Ewangelii Marka³⁶¹. Na paralelizm znaczeniowy rozdzieranych niebios oraz rozdarcia zasłony przybytku wskazują następujące cechy:

– tylko w tych dwóch miejscach Ewangelii występuje czasownik σχίζειν (w 2,21 występuje rzeczownik);

– rozdarcie jest wynikiem zamierzonego działania (*passivum theologicum*), ruch od góry do dołu jest przedstawiony przez zstąpienie Ducha (1,10) i rozdarcie zasłony (15,38);

– obydwie wzmianki rozdzierania poprzedzają skojarzenia z postacią Eliasza: bardziej domyślna w misji i ubiorze Jana (1,2.5) oraz wprost w reakcji stojących pod krzyżem (15,35);

– po obydwu wzmiankach następują twierdzenia tożsamości Jezusa jako Syna Boga: σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός (1,11); ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (15,39)³⁶²;

myśli, ponieważ miało być jakby obrazem wszechrzeczy. Szkarłat zdawał się wyobrażać ogień, białe płótno lniane – ziemię, błękit – powietrze, purpura – morze. W dwu przypadkach podobieństwo nawiązują same kolory, a co do płótna lnianego i purpury – ich powstanie, bo jednego dostarcza ziemia, a drugiego morze. Na tkaninie przedstawiono całe sklepienie niebieskie oprócz obrazów zwierzyńca” (Bell. V, 212–214). Wyodrębnienie przestrzeni między ołtarzem a przybytkiem znane jest z mowy Jezusa przeciwko uczonym w Piśmie i faryzeuszom (Mt 23). W pierwszej części krytyka ich postępowania nawiązuje wprost do granic tego miejsca oraz prawdopodobnie także do symboliki zasłony: „Obchodźcie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę. A gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym Gehenny niż wy sami. [...] Kto przysięga na ołtarz, przysięga na niego i na wszystko, co na nim leży. A kto przysięga na przybytek, przysięga na niego i na Tego, który w nim mieszka. A kto przysięga na niebo, przysięga na tron Boży i na Tego, który na nim zasiada” (Mt 23,15-22). Przestrzeń między przybytkiem a ołtarzem jest wymieniona wprost na zakończenie tej mowy: „Spadnie na was wszystka krew niewinna, przelana na ziemi, poczynawszy od krwi Abła sprawiedliwego aż do krwi Zachariasza, syna Barachiasza, którego zamordowaliście między przybytkiem a ołtarzem” (Mt 23,35). Epizod w Starym Testamencie, do którego Jezus się odwołuje, nie posiada tego uściślenia topograficznego: „Oni sprzysięgli się przeciw niemu i ukamienowali go z rozkazu króla na dziedzińcu świątyni Pańskiej” (2 Krn 24,20-21). Przywołanie miejsca zbrodni dokonanej w czasach króla Joasza wzmacnia Jezusowe oskarżenie uczonych w Piśmie i faryzeuszów o profanację miejsc najświętszych (Mt 24,2.15-22).

³⁶¹ Dopiero na to negatywne znaczenie rozdarcia zasłony jako wyrazu bólu i cierpienia Boga z powodu śmierci Syna może nakładać się znaczenie wynikające ze skojarzenia z innymi obrazami niszczenia i usuwania. W ramach Ewangelii Marka obraz rozdarcia starej łąy na nowym ubraniu wskazywałby na przedawnienie dotychczasowego rozróżnienia między stopniami świętości, a w całym Nowym Testamencie – na usunięcie przeszkód w przestrzeni świętości i pełne otwarcie dostępu Boga dla całego Izraela, a nawet dla wszystkich pogan.

³⁶² Z użycia czasu przeszłego nie wynika, że po śmierci Jezus nie jest Synem Boga. Wszystkie inne wypowiedzi tego rodzaju o Bożym synostwie Jezusa są sformułowane w czasie teraźniejszym, ponieważ pojawiają się podczas Jego ziemskiego życia, zaś deklaracja setnika jest spontanicznie wyrażona w czasie przeszłym, który odpowiada sądowi o zmarłym, o Jego ziemskim życiu. Por. K. Stock, *Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangeliums*, ZKT 100 (1978) s. 297: „Es scheint also, daß das Wort des Centurio nicht in Einschränkung auf die Vergangenheit, sondern als Wertung der Vergangenheit zu verstehen ist”.

– występują wzmianki niezwykłego głosu: w chrzcie Jezusa – φωνή ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν (1,11); przed śmiercią – ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ (15,34; por. też 15,37);

– w obydwu przypadkach głos wprowadza do wypowiedzi koncentrujących się na relacji między Bogiem a Jezusem;

– rzeczownikowi πνεῦμα w bliskim kontekście pierwszej wzmianki (1,10) odpowiada etymologicznie pokrewna forma czasownikowa ἐξέπνευσεν, oznaczająca śmierć Jezusa w kontekście drugiej wzmianki (15,37)³⁶³.

Podobieństwa między wydarzeniami z początku i końca narracji Ewangelii tworzą inkluzję obejmującą całą ziemską działalność Jezusa. Kierunek jej interpretacji powinien jednak uwzględniać linearny rozwój narracji. Znaczenie rozdzielanych niebios nie pochodzi od symboliki rozdarcia zasłony, ale dzieje się na odwrót: sens pierwszego wydarzenia wpływa na znaczenie drugiego. Interpretacja, którą Jezus nadaje własnej śmierci jako „bycie ochrzczonym” (10,38-39), potwierdza, że wizja Jezusa, po przyjęciu chrztu, tłumaczy sens rozdarcia zasłony po Jego śmierci.

Pomimo wymienionych podobieństw można dostrzec pewną zasadniczą różnicę między dwoma rozdarciami. Rozdzieranie niebios jest widziane tylko przez Jezusa, tylko on poznaje reakcję Boga na położenie ludzi, świadczącą o bliskości Boga do ludzi pomimo ich grzechów. To poznanie determinuje całą Jego ziemską działalność, która będąc (zwłaszcza z tego powodu) ukierunkowana na usunięcie przyczyny cierpienia Boga, zmierza do zmiany grzesznego stanu ludzi i dąży do naprawienia ich relacji do Boga. Rozerwanie zasłony przybytku ma natomiast nieograniczonego adresata jako wydarzenie obiektywne. W ten sposób wszyscy ludzie w nieodwracalnym zniszczeniu zasłony przybytku mogą rozpoznać, jak bardzo jest bliski Bóg Jezusowi nawet w Jego śmierci. Reakcja Boga na śmierć Syna, symbolizowana przez rozdarcie zasłony, urzeczywistnia zaangażowanie Boga w los tych, którzy wypełniają Jego wolę aż do śmierci, jest gwarancją dla nich życia wiecznego, daje pewność wejścia do Jego królestwa. W tym sensie można mówić o otwarciu dostępu do Boga³⁶⁴.

Ekskurs 7. Cierpienie Boga?

W Ewangelii Marka wewnętrzne reakcje Jezusa, ukazujące Jego wzburzenie i smutek, ujawniają się w konfrontacji z nieczystością, grzechem i odwróceniem się od Boga. Uzdro-

³⁶³ Por. L. Caza, «*Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?*». *Comme bonne nouvelle de Jésus Christ, Fils de Dieu. Comme bonne nouvelle de Dieu pour la multitude*, Montréal-Paris 1989, s. 203; P.-G. Klumbies, *Der Mythos bei Markus*, Berlin-New York 2001, s. 272, 273.

³⁶⁴ Por. H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament...*, s. 213: „Vielleicht stehen der zerreißen der Himmel hier und der zerrissene Vorhang dort für Markus miteinander in Verbindung, so daß hier der Beginn dessen angezeigt wird, was sich dort am Kreuz vollendet: der durch Jesus frei gewordene Zugang zu Gott”. K. Stock, *Marco...*, s. 25: „[...] nulla lo separa da Dio; anzi egli ha libero accesso a Dio”.

wiwszy trędowatego, wysłała go, aby złożył ofiarę oczyszczenia – to polecenie następuje po reakcji wyrażonej przez *participium* ἐμψυμῆσαμένους (1,43). Na szukających powodów do oskarżenia Jezus patrzy μετ' ὀργῆς (3,5). Konfrontacja ze złem angażuje niewątpliwie uczucia Jezusa. Grzechy ludzi i śmierć Syna poruszają mocno i głęboko samego Boga, ponieważ Jego działaniu jest przypisane – przez użycie form *passivum theologicum* – rozdzieranie niebios i rozdarcie zasłony.

W symbolice biblijnej rozdzieranie ubrania wyraża mocne uczucia wzburzenia, smutku i cierpienia. W interpretacji tekstów Starego Testamentu, które mówią o gniewie, zazdrości i cierpieniu Boga, podkreśla się ich antropomorficzny charakter. Przypisywanie Bogu odczuć właściwych człowiekowi nie musi oznaczać, że zawsze jest niewłaściwe ich odnoszenie do Boga. Struktura Ewangelii Marka pokazuje, że świadectwa o bólu i cierpieniu Boga są wyróżnione, obramowując ziemską działalność Jezusa: jej początek (wizja rozdzieranych niebios po chrzcie w Jodanie) oraz jej zakończenie (rozdarcie zasłony przybytku po śmierci Jezusa).

W teologii systematycznej rozważa się kwestię cierpielności Boga, wychodząc od refleksji nad cierpieniem Chrystusa jako człowieka³⁶⁵. Teksty Marka sugerują odwrócenie tej refleksji: ból Boga, powodowany buntem ludzi wobec Jego miłości, znajduje się na początku drogi Jezusa, jest w pewnym sensie przyczyną wcielenia. W Starym Testamencie nie brak tekstów sprzyjających takiemu odwróceniu. Przyjścia Chrystusa nie można zrozumieć bez dostrzeżenia wcześniejszych świadectw o szczególnym³⁶⁶ bólu Boga i jego przyczynach.

Cierpienie z grzechu

Nie każde cierpienie jest doświadczane przez Boga. Biblijną metaforą wielkiego cierpienia, także duchowego, towarzyszącego masowemu uciskowi i politycznym nieszczęściom, są bóle rodzenia (Iz 13,8; Jr 13,21; 22,23; 49,24). Na jego określenie są stosowane formy pochodne od rdzenia לָבַד. Negatywne znaczenie tej metafory jest uwydatnione przez brak odniesień do rzeczywistych narodzin dziecka. Podmiotami tego jałowego, bezowocnego cierpienia nie są nigdy pozytywni bohaterowie biblijni. Takie cierpienie jest karą, Bóg utożsamia się z nim tylko jako jego sprawca, nigdy jako cierpiący w ten sposób.

Cierpienie z miłości

Istnieje pewien rodzaj cierpienia, który jest przypisany ludziom i Bogu. Na oznaczenie najbardziej intensywnego bólu są używane terminy pochodne od rdzenia נָבַד. Do niego odwołuje się popularna etymologia jednego z imion: „Jabec był bardziej poważany niż jego bracia. Matka jego dała mu imię Jabec, mówiła: «Ponieważ porodziłam go w bólu»” (1

³⁶⁵ Por. G. Strzelczyk, *O cierpieniu Boga. Głos w dyskusji*, [w:] *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Katowice 2006, s. 167: „Perspektywa chrystologiczna narzuca się o tyle, że wydaje się być jeśli nie jedyną uprawnioną teologicznie, to najbardziej obiecującą: nigdzie indziej Bóg aż tak się nie odsłonił, jak w Chrystusie. Jeśli zatem chcemy wejrzeć w «głębokość Boga samego» (1 Kor 2,10), najpewniej dokonać tego możemy przez pryzmat wcielenia”.

³⁶⁶ Znaczące jest zestawienie tekstów hebrajskich, niezależnych od tradycji uformowanej przez Biblię grecką, której przekłady greckie są niekonsekwentne w oddawaniu tekstów o cierpieniu.

Krn 4,9). Cierpienie to jest owocne (bóle rodzącej matki) lub umotywowane jakimś – choć czasem tylko subiektywnym – dobrem.

Cierpienie ludzi. Pierwsza biblijna wzmianka cierpienia ludzi to zapowiedź konsekwencji po upadku pierwszych ludzi: „Pomnożę twój ból i twoją brzemienność (czyli: pomnożę bóle twojej brzemienności), w bólu będziesz rodziła dzieci, a do twojego męża twoje pragnienie [będziesz kierowała], a on będzie panował nad tobą” (Rdz 3,16). Tego rodzaju ból i cierpienie, które są zawsze wyrażane przez słowa pochodne od rdzenia צבב, towarzyszą żywej, rodzinnej relacji międzypersonalnej: synowie Jakuba boleją z powodu zhańbienia córki ich ojca (Rdz 34,7); bracia Józefa mają już nie boleć z powodu sprzedania go do Egiptu (Rdz 45,4-5); Jonatan boleje z powodu nienawiści swego ojca do Dawida (1 Sm 20,3.34); Dawid boleje nad śmiercią swego syna Absaloma (2 Sm 19,3); Dawid nie karcie swojego syna (dosłownie nie sprawia mu bólu), ponieważ urodził się on po Absalomie (1 Krl 1,6).

Cierpienie Boga. W głównych częściach Biblii (Prawo, Prorocy i Pisma) Bóg jest podmiotem czasownika pochodnego od rdzenia צבב. Przyczyną Jego bólu jest postępowanie ludzi, którym On jest bardzo bliski. Relacja ta jest wyrażona w terminach związku z najbliższym krewnym. Teksty są przedstawione w porządku Biblii hebrajskiej: Bóg boleje w swoim sercu z powodu postępowania „synów Boga” (Rdz 6,2.5-6); wzywający Boga jako Ojca i Odkupiciela sprawili wcześniej ból Jego duchowi świętemu (Iz 63,9b-10.16); Izraelici przypominali sobie, że Bóg jest ich odkupicielem, a pomimo to wiele razy drażnili Go na pustyni i sprawiali Mu ból na pustkowiu (Ps 78,35.38.40).

Zestawienie szerszych kontekstów tych wypowiedzi ukazuje znaczącą dysproporcję między coraz większym cierpieniem Boga a coraz mniejszą karą za jego przyczynę. W pierwszym tekście wzmianka o złu ludzi i bólu Boga jest bardzo krótka, natomiast narracja przechodzi szybko do obszernego opisu przygotowań do kary i jej wykonania (potop w Rdz 6–8). W drugim tekście cierpienie Boga jest zwiększone przez Jego zawiedzioną nadzieję na wierność Izraela, zaś opis kary jest o wiele krótszy niż w pierwszym tekście (Iz 63,7-10 i 63,11-16). W trzecim tekście niewdzięczność narasta pomimo ciągle wyświadcanych dobrodziejstw i wielokrotnego wybaczenia niewierności, a kara za zło jest ograniczona tylko do niektórych osób i społeczności (Ps 78,31.59-64.67).

Wcielenie z miłości Boga zranionej grzechem ludzi

Wcielenie jest owocem miłości Boga do ludzi, wypływa z Jego miłości zranionej przez grzechy ludzi³⁶⁷. Nie ma innej Jego miłości, która może być poznawana przez ludzi, niż

³⁶⁷ Na zranienie przez grzechy ludzi miłości Boga jako przyczynie Jego cierpienia wskazuje Jan Paweł II: „Kościół, czerpiąc natchnienie z Objawienia, wierzy i wyznaje, że grzech jest obrazą Boga. Co odpowiada tej «obrazie» w niezgłębionym życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego, temu odrzuceniu Ducha, który jest Miłością oraz Darem? Pojęcie Boga, jako Bytu absolutnie doskonałego, wyłącza z pewnością wszelki ból pochodzący z braku czy zranienia; jednakże w «głębokościach Bożych» jest miłość ojcowska, która w języku biblijnym wobec grzechu człowieka posuwa się aż do słów: «żał mi, że stworzyłem człowieka» (por. Rdz 6, 7). «Kiedy (...) Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi (...) żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się (...). Pan rzekł: (...) żał mi, że

ta przedstawiona w dziejach zbawienia. Do wcielenia prowadzi narastający ból Boga, powodowany ciągłym zrywaniem przez ludzi więzi z Nim, odnawianej wielokrotnie i na różne sposoby (Hbr 1,1)³⁶⁸.

Gotowy do ofiary za sprawcę bólu był Dawid, dlatego że winny był jego synem: „Król zdrzął. Udał się do górnej sali bramy i płakał. Chodząc tak mówił: «Synu mój, Absalomie! Absalomie, synu mój, synu mój! Kto da, bym ja umarł zamiast ciebie? Absalomie, mój synu, mój synu!»» (2 Sm 19,1). Z królem cierpiącym z powodu umiłowanego syna utożsamia się sam Bóg w przytoczonych tekstach z Prawa, Proroków i Psalmów. Pytanie Dawida otrzymuje w końcu odpowiedź, ale jakże nieoczekiwaną: umiłowany Syn Boga realizuje pragnienie cierpiącego króla i zajmuje miejsce starotestamentalnego buntownika: wychodzi z górnej sali (Mk 14,15; Łk 22,12; Dz 1,13), aby być powieszonym na drzewie (Dz 5,30; 10,39; Ga 3,13) i tam przebitym (J 19,37; Ap 1,7), czyli tak, jak to się stało z umiłowanym synem Dawida (2 Sm 18,9-14)³⁶⁹.

W świetle tajemnicy cierpienia Boga można próbować rozumieć konieczność cierpienia Jego Syna, można łączyć trwające cierpienie Boga „przed” wcieleniem z wielkim cierpieniem Syna Człowieczego „po” wcieleniu. Ewangelia Marka akcentuje tę konieczność przez podkreślanie intensywności cierpienia Syna Człowieczego w zapowiedziach danych uczniom (Mk 8,31; 9,12-13.31; 10,32-34). W tajemnicy Jego cierpienia odsłania się Jego mesjańska tożsamość³⁷⁰. W dynamice narracji ten związek objawia się w tym, że po pytaniu o tożsamość Jezusa następuje początek otwartego dla uczniów nauczania o konieczności Jego wielkiego cierpienia (8,27-31).

ich stworzyłem») (Rdz 6, 5-7). Najczęściej jednak Pismo Święte mówi nam o Ojcu, który współczuje człowiekowi, dzieląc jakby jego ból. Ostatecznie ów niezgłębiony i niewypowiedziany «ból» Ojciec zrodzi nade wszystko całą przedziwną ekonomię miłości odkupieńczej w Jezusie Chrystusie, ażeby – poprzez *mysterium pietatis* – Miłość mogła się okazać potężniejsza od grzechu w dziejach człowieka. Ażeby zwyciężył «Dar!»” (*Dominum et Vivificantem*, 39 cyt. za http://www.vatican.va/edocs/POL0058/_PD.HTM w dniu 21.02.2007). We fragmencie poświęconym tajemnicy współcierpienia Ojca tekst ten przytacza J. D. Szczurek, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003, s. 147, 148.

³⁶⁸ O tym głębokim zaangażowaniu Boga jako przyczynie wcielenia pisze G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, [w:] *Dogmatyka I*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 427: „Chrystus przyszedł na świat w czasie, w którym ludzkość znajdowała się pod panowaniem grzechu, w stanie nieprzewidywalnego własnymi siłami oddalenia od Boga. Stan ten zaprzeczał (i zaprzecza) najgłębszemu powołaniu człowieka i nieuchronnie spychał go w «nieszczęście» pojmowane na najróżniejszych płaszczyznach. Miłujący Bóg nie mógł tolerować takiego stanu, dlatego przyjście Jezusa w najbardziej bezpośrednim ludzkim doświadczeniu rozumiane będzie jako rodzaj «misji ratunkowej»: «Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne» (J 3,16)”. Czasownikowi głównemu w zdaniu: „Miłujący Bóg nie mógł tolerować takiego stanu”, można nadać pełny sens: „dłużej znosić”.

³⁶⁹ Nie chodzi tutaj o jakieś podobieństwo między Absalomem a Jezusem, ale przyjęcie roli Dawida, który pragnął znaleźć się na miejscu nieposłusznego syna. Por. J. D. Szczurek, *Bóg Ojciec...*, s. 149: „Trudno [...] porównywać buntowniczego Absaloma do Jezusa całkowicie posłusznego woli Ojca. Można się zastanawiać, czy wspomniane wydarzenie może być w ogóle użyte do zobrazowania tajemnicy ofiary Ojca, a jeśli tak, to w jakiej mierze”.

³⁷⁰ Por. C. Mauer, *Das Messiasgeheimnis des Markusevangeliums*, NTS 14 (1967–1968) s. 525.

– καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαλῖνον εἰς αὐτόν

Drugim przedmiotem widzenia Jezusa jest zstąpienie Ducha do Niego. W paralelach synoptycznych termin ten posiada dodatkową specyfikację: τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ (Mt 3,16), τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (Łk 3,22). W Ewangelii Marka absolutne użycie τὸ πνεῦμα powtarza się jeszcze tylko raz, w bardzo bliskim odstepie tekstu, a mianowicie w informacji o wyrzuceniu Jezusa przez Ducha na pustynię: τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον (1,12). W pozostałych przypadkach jest zachowana konsekwencja w użyciu rzeczownika razem z przydawkami. Jeśli odnosi się on do Ducha Świętego, to występuje zawsze z rodzajnikiem i przymiotnikiem: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (1,8; 3,29; 12,36; 13,11). Bardzo bliska sekwencja trzech pierwszych jego wzmianek (1,8.10.12) sprawia, że dodatkowe określenie nie jest potrzebne w drugiej i trzeciej, a pojawia się w trzech innych wzmiankach, bardziej odległych i odizolowanych w tekście³⁷¹. Przedmiotem widzenia Jezusa jest Duch Święty, który sprawia, według zapowiedzi Jana, że wyznający grzechy otrzymają w działalności Jezusa to, co rozpoznają jako im potrzebne dzięki działalności Jana: odpuszczenie grzechów.

Zstąpienie Ducha do Jezusa jest treścią Jego poznania. On jest wyłącznym adresatem zstępowania Ducha do Niego oraz jedynym widzącym to szczególne schodzenie. Działania Jezusa są związane z Duchem, który zstępuje do Niego podczas wychodzenia z wody.

Marek opowiada o ruchach przeciwnych do zstąpienia Ducha do Jezusa, kiedy wzmiankuje oddalanie się nieczystości od ludzi oraz wychodzenie oczyszczającej mocy od Jezusa. Działania tego rodzaju są przedmiotem Jego wyłącznego poznania. Ponadto kontrastują z niewiedzą, błędnym poznaniem innych ludzi. Na to, że Jezus jest w posiadaniu mocy oczyszczającej oraz jest w pełni tego świadomy, wskazują Jego słowa i gesty w uzdrowieniach, egzorcyzmach, konfrontacji z przeciwnikami:

1. Uzdrawienia. Oczyszczenie trędowatego jest przedstawione jako oddalenie się trądu od człowieka: εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη (1,42). Wcześniejszy dialog z trędowatym akcentuje, że Jezus nie tylko akceptuje uznanie Jego mocy, które wyraża prośba: ἐὰν θέλης δύνασαί με καθαρῖσαι (1,40), ale otwarcie okazuje moc i wolę oczyszczenia, wyciągając swoją rękę i dotykając trędowatego wbrew przepisom Prawa Czystości (Kpł 13–14). Zatrzymanie upływu krwi, powodującego nieczystość rytualną, jest również przypisane Jego mocy: εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγινούς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελεθοῦσαν (5,30). Ewangelista podkreśla natychmiastowość poznania przez Jezusa tego, co się wydarzy-

³⁷¹ Z powodu używania tego samego terminu na określenie duchów nieczystych (τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον w 1,23.26.27; 3,11.30; 5,2.8.13; 6,7; 7,25; 9,25; τὸ ἄλλαιον καὶ κωφὸν πνεῦμα w 9,[17].25, zaś między tymi wzmiankami τὸ πνεῦμα w 9,20), ducha ludzkiego w sensie jego wnętrza (wówczas z zaimkiem w 2,8; 8,12) lub tego, co przeciwstawione cielesności (14,39).

ło, w przeciwieństwie do Jego uczniów odróżnia dotknięcie jego ubrania przez kobietę od nieustannego ścisłu tłumy (5,31-34).

2. Egzorcyzmy. Wiedzę Jezusa o posiadaniu władzy wyrażają rozkazy wydawane przy egzorcyzmach. Rozkazując w określony sposób, pokazuje, że posiada tego rodzaju wiedzę. Jeśli Jego rozkazy są cytowane w mowie niezależnej, to ich treścią jest wyjście duchów nieczystych z opętanych: orzeczenie ἐξέρχασθαι z podmiotem τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον. W rozwoju narracji ta charakterystyka jest coraz mocniej zaznaczana w rozbudowanej formie poleceń: φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ (1,25); ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου (5,8; por. 5,13); ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ· τὸ ἄλλαιον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθης εἰς αὐτόν (9,25)³⁷².

3. Konfrontacja z uczonymi w Piśmie. Należąc do uważnych obserwatorów Jego działalności oraz interpretując jako teolodzy Jego słowa i czyny, uczeni w Piśmie występują przeciwko Jego roszczeniom do władzy odpuszczania grzechów i misji skierowanej do grzeszników (2,6-7.16), kontestują pochodzenie od Boga Jego egzorcyzmów (3,22)³⁷³. Konfrontacja z nimi jest okazją do wezwania ich do tego, aby poznali, że Jego działalność przynosi pełne oczyszczenie, zewnętrzne i wewnętrzne, daje odpuszczenie grzechów, czyli stanowi zapowiedziane przez Jana chrzczenie w Duchu Świętym. Pierwsze wezwanie do takiego poznania tej mocy Jezusa jest skierowane wprost do skrybów: ἴνα δὲ εἰδῆτε (2,10), a pośrednio – przez dokonane przed wszystkimi uzdrowienie paralytyka – do wszystkich świadków tej konfrontacji: οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν (2,12). Następną konfrontacja z nimi jest okazją do potwierdzenia tego, że celem Jego przyjscia jest powołanie grzeszników (2,15-17). Oskarżających Go o związek z Belzebubem przy wyrzucaniu duchów nieczystych ostrzega przed odrzuceniem tego, co zostało zapowiedziane im jako chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów (3,22-30).

Powyższe przykłady pokazują, że Jezus nie tylko działa w Duchu Świętym, ale otwarcie deklaruje taki rodzaj działalności wobec tych, którzy ją kontestują od samego początku – wobec uczonych w Piśmie. Z Duchem Świętym Jezus wiąże swoją działalność jako Syna Człowieczego, kiedy mówi o jej celu, którym jest odpuszczenie grzechów (3,28-29; por. 2,10.17). Na ten ścisły związek między Jezusem a Duchem wskazuje wyrażenie przyimkowe εἰς αὐτόν jako dopełnienie dalsze formy czasownikowej oznaczającej zstąpienie Ducha³⁷⁴.

³⁷² Podmiot pojawia się *explicite* w opisie reakcji na rozkaz: καὶ σπαράξαν αὐτόν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνήσαν φωνῇ μεγάλη ἐξήλθεν ἐξ αὐτοῦ (1,26).

³⁷³ Tą samą troską o integralność religii Izraela wraz z jego tradycjami jest podyktowana krytyka postępowania Jego uczniów w sytuacjach regulowanych przez zwyczaje w sprawie czystości rytualnej (7,1-5).

³⁷⁴ Paralele w trzech innych Ewangeliach z wyrażeniem ἐπ' αὐτόν (Mt 3,16; Łk 3,22; J 1,32) nie podkreślają tak mocno tego związku. Mt 12,31-32 i Łk 12,10 też rozróżniają między Synem Człowieczym a Duchem w perykopie zawierającej ostrzeżenie Jezusa o bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu. Por. A. Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965, s. 100.

Znaczenia porównania jako elementu wizji Jezusa. Ewangelia Marka od początku ukazuje nadprzyrodzony, nadzwyczajny charakter patrzenia Jezusa, który, aby zobaczyć Ducha, nie potrzebuje formy materialnej. Pierwszym przedmiotem Jego widzenia są niebiosa jako miejsce przebywania Boga, które nie jest dostępne dla wzroku ludzi.

Metafora gołębiczy, odnosząca się do zstępowania Ducha, ma ściśle określone znaczenie w narracji. Wypowiedź głosu z niebios odnosi się jednoznacznie do Jezusa. Duch Święty jest tym, który ujednoznacza to, co może być niejednoznaczne w brzmieniu starotestamentalnym jako deklaracja o królu czy mesjaszu. Jezusowa wizja zstąpienia Ducha sprawia, że słowa głosu z niebios odnosi On wyłącznie do siebie. Takie rozumienie porównania jest uwydatnione przez wyrażenie przyimkowe εἰς αὐτόν. Przyimkowi można przypisać nawet dosłowne znaczenie: „do Niego”, „w Niego”. Duch nie schodzi na wodę, nad nią się nie unosi, tak jak w opisie stworzenia (Rdz 1,2), nie dotyka jej, aby ją uświęcić³⁷⁵. Podczas chrztu Jezusa Duch Święty nie rozlewa się, nie ogarnia wielu ludzi, ale schodzi w Jego kierunku, w Jego stronę, a nawet do Niego. Takie skonkretyzowanie celu zstąpienia Ducha ma determinujące znaczenie nie tylko dla wyraźnego wskazania adresata deklaracji głosu z niebios, ale także dla pokazania, że nadszedł czas realizacji zapowiedzi o przyjściu chrzczącego w Duch Świętym.

Widzenie Jezusa – podsumowanie. Podmiotem widzenia jest Jezus z Nazaretu Galilejskiego, który przyszedł i został ochrzczony przez Jana w Jordanie. Wymieniając trzecią czynność bezpośrednio po dwóch wcześniejszych, narrator akcentuje realny, ziemski charakter wizji. Potwierdza to okoliczność widzenia. Nie ma apokaliptycznej anabazy, wstąpienia do ponadziemskiej sfery, porwania do nieba ani nawet wstąpienia na górę. Wizja ma miejsce, kiedy ochrzczony wychodzi z wody³⁷⁶. W ten sposób powiązana jest ona z wcześniej opisaną działalnością Jana, która ma wpływ na znaczenie tej wizji.

Jan sprawia, że ludzie wyznają własne grzechy i otrzymują obietnicę bliskiego przyjścia osoby, która przyniesie zmianę w ich negatywnej relacji do Boga. Mimo że Jezus przyjmuje ten sam chrzest od tej samej osoby, czyni to w tym samym miejscu i w tym samym czasie, to okoliczności Jego chrztu są inne. W chwili przyjmowania chrztu nie wyznaje grzechów, a Jan nie zapowiada Mu chrztu w Duchu Świętym.

³⁷⁵ Źródłem takiego jej uświęcenia mógłby być Jezus – por. M. Barth, *Die Taufe - ein Sakrament...*, s. 73: „Der Geist kommt auf Jesus herab – er kommt nicht auf das Wasser. Die «Heiligung des Wassers», von der Ignatius, Tertullian und der Römische Katechismus sprechen, wird von den synoptischen Texten nicht behauptet oder nahegelegt – es sei denn, man meine, daß Jesus und nicht der Geist das Wasser heilige”.

³⁷⁶ Por. R. Zwick, *Montage im Markusevangelium...*, s. 217: „Der kein Anlaß besteht, während des Blicks in den Himmel eine Änderung des Standorts oder der Blickrichtung des Blickträgers anzunehmen, ergeben sich für V 10-11 zwei Einstellungen: Die erste zeigt den aus dem Wasser steigenden Jesus, die zweite das von ihm im Blick nach oben wahrgenommene Himmelsgeschehen”.

Jezus jest natomiast podmiotem podwójnego widzenia. Po pierwsze, Jezus na ziemi poznaje reakcję Boga w niebie na sytuację ludzi, a dokładnie – zgodnie z biblijną symboliką i najbliższym kontekstem – w wizji rozdzieranych niebios rozpoznaje cierpienie Boga z powodu grzechów ludzi. Po drugie, Jezus poznaje, że nikt inny, tylko On sam – jako jedyny adresat zstąpienia Ducha – otrzymuje moc, która Go uzdalnia do zmiany tej sytuacji ludzi.

Bóg jest domyślnym podmiotem obydwu widzianych działań, a Jezus ich jedynym adresatem. Bóg nie powołuje Jezusa do żadnej misji, nie wydaje Mu polecenia ani nie powierza Mu żadnego zadania³⁷⁷. Jezus jest podmiotem podwójnego poznania w jednym akcie widzenia, ale jeszcze nie jest podmiotem żadnego działania po przyjęciu chrztu³⁷⁸. W ten sposób treść wizji nadaje znaczenie wszystkim Jego słowom i czynom od początku Jego publicznej działalności oraz od strony podmiotu tej działalności. Nie tylko w sensie obiektywnym zmierza ona do celu zapowiedzianego, jakim jest odpuszczenie grzechów, ale kieruje się ku niemu od początku w znaczeniu określonym przez jej podmiot. Innymi słowy, dzięki widzeniu po chrzcie w Jordanie Jezus rozpoznaje, że odtąd wszystkie Jego słowa i czyny, Jego działalność jest w Duchu Świętym w znaczeniu zapowiedzianym przez Jana, czyli ta działalność staje się chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów³⁷⁹. W tym sensie można i należy mówić o inauguracji publicznej działalności Jezusa czy o Jego mesjańskim namaszczeniu³⁸⁰.

2.6.5. Deklaracja głosu

Słowa Boga o Jezusie stanowią zwieńczenie perykop o chrzcie i przemienieniu Jezusa. Synoptycy przytaczają deklarację w mowie niezależnej, na którą składają się dwa zdania: pierwsze o relacji synowskiej Jezusa do Boga, a drugie o ustosunkowaniu się Boga do Syna. Głos z niebios, który zwraca się do Jezusa, można po-

³⁷⁷ Dotyczy to również ostatniej części sceny – deklaracji głosu z niebios. Por. B. M. F. van Iersel, *Marco...*, s. 90: „[...] la voce di Dio non dice a Gesù che cosa egli deve dire o fare”.

³⁷⁸ Ta pozycja Jezusa nie zmienia się w następnych wydarzeniach ani wtedy, kiedy pojawia się głos z niebios, ani gdy Duch wyprowadza Go na pustynię i jest On kuszony przez szatana, zaś aniołowie Mu służą.

³⁷⁹ Por. P. G. Bolt, ‘...*With a View to the Forgiveness of Sins*’..., s. 56: „From this moment on, he is to perform the mission of the Isaianic Servant. The time for the forgiveness of Israel’s sins has arrived!”.

³⁸⁰ Zstąpienie Ducha na Jezusa można w tym szerokim znaczeniu uważać za namaszczenie Duchem Świętym. W Starym Testamencie nie pojawia się zwrot „namaścić Duchem Świętym”. Na połączenie idei namaszczenia i obdarzenia Duchem Boga wpływają teksty Biblii o obecności lub działaniu Ducha Boga w namaszczonych (1 Sm 10,1.6.10; 16,13). Najwyraźniej akcentuje ją zdanie przytoczone przez Łukasza: πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με (Iz 61,6 w Łk 4,18; por. Dz 10,38). Por. C. K. Barrett, *The Holy Spirit...*, s. 42. Mateusz podaje tekst mesjański o odrośli, na której spocznie Duch Jahwe (Iz 11,1-2; por. Mt 2,23). Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, s. 54.

wiedzieć, że w pewnym sensie pojawia się po raz drugi w Ewangelii³⁸¹. W narracji jest to pierwsze pojawienie się głosu z niebios. Narrator nie przytacza wcześniej zapisanych słów Boga, nie cytuje Pism Świętych ani proroków, ale przedstawia wydarzenie, na które wskazuje wprowadzenie narracyjne do wypowiedzi. Zanim znaczenie deklaracji Boga stanie się przedmiotem analizy, należy zwrócić osobną uwagę na to wprowadzenie.

Wprowadzenie narracyjne καὶ φωνή ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν. Stałym elementem wprowadzeń do mowy niezależnej są *verba dicendi* i ich odpowiedniki. Zwroty te uważa się za bliskoznaczne. Ponadto wprowadzenia narracyjne wydają się schematyczne i zróżnicowane dość przypadkowo. Niełatwo o jakąś ich systematyzację, a jeszcze trudniej o całościowe konkluzje na podstawie ich analizy. Nie powinno więc dziwić, że interpretacje wprowadzeń narracyjnych do słów o Jezusie jako Synu Bożym nie zajmują wiele miejsca w egzegezie³⁸².

Pojawienie się głosu w scenach chrztu i przemienienia różni się od teofanii odbieranych wzrokiem i słuchem. W tekście Marka nie ma wzmianki aktu słyszenia paralelnego do nadprzyrodzonego widzenia³⁸³. Logika narracji domaga się odpowiedniego uzupełnienia w lekturze tekstu (tzn. Jezus słyszy głos), ale w egzegezie należy uwzględnić ten znaczący brak. Boża wypowiedź nie jest więc *explicite* przedstawiona jako przedmiot słyszenia Jezusa, analogicznie do rozdzierających

³⁸¹ Por. M. E. Boring, *Markan Christology...*, s. 465. Zaraz na początku Ewangelista wprowadza za pomocą formuły skrypturystycznej *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφήτῃ* wypowiedź w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Cała wypowiedź nie jest przedstawiona jako słowa proroka, który odwołuje się do Bożego autorytetu czy mówi w Jego imieniu, ale jest ukazana jako mowa Boga, której adresatem jest osoba wymieniona w pierwszym wersecie Ewangelii, czyli Jezus.

³⁸² Komentarze pomijają znaczenie tego sformułowania, ograniczając się do wzmianki o paralelnym pojęciu obecnym w pismach rabinicznych. W indeksach terminów greckich w wykazach bibliograficznych nie ma opracowań traktujących znaczenie *φωνή* w Ewangelii Marka. Por. F. Neirynek [i in.], *The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950–1990*, Leuven 1992, s. 638.

³⁸³ „Audycja” nie towarzyszy „wizji” – por. S. Haręzga, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, s. 44. Nie zauważają braku wzmianki o słyszeniu głosu wpływowe komentarze i liczące się opracowania. Por. J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin–New York 1989, s. 17: „Die Vision (εἶδεν) und die Audition (καὶ φωνή) sind ausschließlich auf Jesus bezogen”. R. H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, s. 47, 48: „[...] the vision and audition happen as Jesus is coming up out of the water”; L. Hartman, *Baptism*, [w:] *Anchor Bible Dictionary*, vol. I, ed. D. N. Freedman, New York 1992, s. 585: „[...] in Mark (1:9–11) the brief mention of Jesus’ baptism (v 9b) is immediately followed by a report of a combined vision and audition by Jesus”. U. Mell, *Jesu Taufe...*, s. 166: „Die Abfolge dieser drei Formelelemente *Vision* (1), *Herabkommen eines Himmelsinhalts mit Vergleichsbild* (2) und *Audition* (3) findet sich auch in anderen frühjüdischen und urchristlichen Schriften”. Tego typu sformułowania pojawiają się w ostatnich komentarzach i monografiach: F. J. Moloney, *The Gospel of Mark. A Commentary*, Peabody 2002, s. 37: „[...] he hears a voice from heaven. [...] What Jesus hears is a voice [...]”. O. I. Oko, *“Who then is this?”...*, s. 85: „[...] Mk 1,11 is a private vision and audition”.

się niebios i zstąpienia Ducha, które są przedmiotem Jego widzenia. Ta asymetria wiąże się z odmiennymi konotacjami czasowników ὀρᾶν i ἀκούειν w Ewangelii Marka. Pierwszy czasownik oznacza prawidłowe poznawanie i oparte na nim skuteczne działanie, które cechuje tylko Jezusa³⁸⁴. Drugi czasownik oznacza percepcję towarzyszącą niepełnemu poznaniu i błędnemu rozumieniu, które wymaga odrzucenia lub przynajmniej potrzebuje korekty, uzupełniania i dojrzewania³⁸⁵. Jezus nie jest podmiotem czasownika ἀκούειν jako aktu bezpośredniej percepcji³⁸⁶, dlatego pojawienie się głosu z niebios różni się od komunikacji prorockich, gdzie taki akt słyszenia jest wzmiankowany (Iz 6,8: ἤκουσα τῆς φωνῆς κυρίου λέγοντος; Ez 1,28: ἤκουσα φωνὴν λαλοῦντος; por także Ez 1,24; 2,2.8; 3,12)³⁸⁷. Brak tego rodzaju wzmianki w przypadku Jezusa nie jest przypadkowy, ale zgadza się z przedstawieniem innych Jego aktów poznawczych, a zwłaszcza odkrywania bez zwłoki i dokładnie myśli innych osób (2,8-10; 5,30; 9,33-35; zob. także J 2,24-25; 6,61). Takie poznanie jest Jego osobistą zdolnością (εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ w 2,8; εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ w 5,30), która kontrastuje z para-

³⁸⁴ Widzenie różnych protagonistów ma różną wartość. Ludzie widzą niedokładnie, a ich błędne poznanie, które wynika z takiej percepcji, znajduje się wśród przyczyn niewłaściwego działania. Akt widzenia duchów nieczystych wprawdzie jest trafny, na nim buduje się prawidłowe poznanie i z niego wynikają trafne deklaracje demonów o tożsamość Jezusa i celu Jego działalności. To poprawne poznanie nie pomaga im jednak w działaniach przeciwko Jego egzorcyzmom. Widzenie Jezusa różni się od percepcji ludzi i duchów nieczystych. Od pierwszej grupy różni je dokładność, a od drugiej skuteczne działanie wynikające z poznania.

³⁸⁵ W narracji Marka można wyróżnić dwa podstawowe znaczenia: odbieranie informacji za pośrednictwem innych osób (2,1.17; 3,8.3.21; 5,27; 6,14.15.29.55; 7,25; 10,47; 13,7); bezpośrednie słyszenie (4,3.9[2x]; 4,12[2x]; 4,15.16.18.20; 4,23[2x]; 4,24.33; 6,2.11.20[2x]; 7,14.37[tutaj w znaczeniu symbolicznym przedstawia rozumienie niedoskonałe słów Jezusa]; 8,18; 9,7; 10,41; 11,14.18; 12,28.29.37; 14,11.58.64; 15,35). Funkcję obydwu czasowników utożsamia M. D. Hooker, *The Gospel According to St Mark*, London 1991, s. 46: „[...] seeing and hearing are in Mark's gospel ways of comprehending the truth”.

³⁸⁶ Polemika z uczonymi w Piśmie ma miejsce po usłyszeniu ich pytania skierowanego bezpośrednio nie do Jezusa, lecz do Jego uczniów; Jezus więc słyszy pytanie za pośrednictwem uczniów (2,16-17). Jezus jest podmiotem aktu percepcji oznaczonego przez czasownik παρακούειν, którego przedmiotem jest informacja o śmierci córki Jaira (5,36). Jego słowa skierowane do przełożonego synagogi ujawniają, że to słyszenie nie jest zależne od tych, którzy przynieśli tę wiadomość. Nowożytnie przekłady, oddając obecność przedrostka w formie παρακούσας (TOB: „sans tenir compte de”; *Das Münchner Neue Testament*, Hrsg. J. Hainz, M. Schmidl, J. Sunckel [i in.] [1998] – cyt. za *Bible Works for Windows 7.0*: „überhörend”; *The New American Bible* [1991] cyt. za *Bible Works for Windows 7.0*: „disregarding”), zachowują konsekwencje w Ewangelii Marka, aby nie przypisywać Jezusowi percepcji oznaczonej przez czasownik ἀκούειν.

³⁸⁷ Pace M. Dutheil, *Le baptême de Jésus...*, s. 90. Pominięcie wzmianki słyszenia kontrastuje także z innymi opisami teofanii wzmiankującymi głos Boga: objawienie na Horebie – „[...] przemówił do was Pan spośród ognia; głos słów słyszeliście, ale poza głosem nie dostrzeżliście postaci” (Pwt 4,12); „[...] Pan, Bóg nasz, okazał nam swoją chwałę i wielkość. Głos Jego słyszeliśmy spośród ognia” (Pwt 5,24); wizje Daniela (Dn 8,13.16; 10,9; 12,7.8). Proroctwo Balaama opisane jest podobnie: „[...] mówi ten, który słyszy słowa Boże, który ogląda widzenie Boga” (Lb 24,4 wg LXX).

lelnym postrzeganiem innych osób³⁸⁸. Negatywna konotacja czasownika ἀκούειν nie ma absolutnego charakteru. W przemienieniu uczniowie są wezwani właśnie do słuchania Syna Bożego: ἀκούετε αὐτοῦ (9,7). To słuchanie jest przeciwstawione ich błędnemu rozumieniu znaczenia przemienienia, na które wskazuje komentarz narratora do propozycji Piotra postawienia trzech namiotów dla Jezusa, Mojżesza i Eliasza: οὐ γὰρ ἦδεν τί ἀποκριθῆ (9,6a). Nie ma najmniejszej wzmianki o lęku Jezusa spowodowanego teofanią. Reakcja Jezusa różni się od typowej postawy poświadczanej w tekstach Starego Testamentu³⁸⁹ i w Ewangelii Marka³⁹⁰.

Kierunek, z którego pojawia się głos, wskazuje na Boga, dlatego nie jest tożsamy z głosem, którego wołanie jest umieszczone na pustyni (1,3)³⁹¹. W Ewangelii Marka liczba mnoga – ἐκ τῶν οὐρανῶν – wskazuje jednoznacznie na miejsce zajmowane wyłącznie przez Boga. Pisma Janowe zawierają podobne zwroty wprowadzające do mowy Boga: ἤκουσα φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσαν (Ap 10,4. por. także Ap 10,8; 11,12; 14,13; 18,4). Bliższe Ewangelii Marka jest sformułowanie bez czasownika oznaczającego słyszenie głosu: φωνὴ ἀπὸ τοῦ θρόνου ἐξῆλθεν λέγουσα (Ap 19,5). Najbardziej zbliża się jednak tekst z Ewangelii Jana: ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (J 12,28). Słowa te są przypisane wprost Bogu jako odpowiedź na apel Jezusa, skierowany do Jego Ojca (J 12,27). Żaden z nich nie określa wprost synowskiej tożsamości Jezusa, tak jak to dzieje się w Bożej deklaracji nad Jordanem.

W tekstach Nowego Testamentu występują zwroty bez tego czasownika (Mt 3, 17; 17,5) lub z innymi czasownikami: ἦλθεν [...] φωνή (J 12,28); φωνῆς ἐνεχθείσης (2 Pt 1,17); [...] τὴν φωνὴν ἥτις ἐλάλει (Ap 1,17); ἐξῆλθεν φωνή (Ap 16,17; po-

³⁸⁸ Zob. dla kontrastu niedoskonałe postrzeganie i słyszenie w Starym Testamencie (por. Heli wobec bezsłownej modlitwy Anny w 1 Sm 1,12-14); ograniczone zdolności proroków, którzy potrzebowali czasu, by ujawnić rzeczy zakryte lub zakomunikować je innym poprzez szczególne gesty i znaki, (Lb 23,4-24,25; 2 Krl 8,11,13). Postrzeganie przez Jezusa odpowiada poznawaniu rzeczy zakrytych przez Boga (w Starym Testamencie: 1 Sm 16,7; 1 Krl 8,39; 1 Krn 28,9; Ps 7,10; 139,2; Syr 42,18-20; Jr 11,20; 17,10; zob. także Psalm Salomona 14,6, a w Nowym Testamencie Dz 1,24; 15,8).

³⁸⁹ Gdy pojawia się głos pochodzący od Boga, jego adresatów ogarnia lęk, który może mieć negatywne konotacje (Rdz 3,10), ale też może świadczyć pozytywnie o uznaniu Bożego objawienia (Wj 20,18; Ag 1,12), tak jak to ma miejsce w spotkaniach Boga z ludźmi (Rdz 28,17; Wj 3,6) czy w doświadczeniu Jego zbawczego działania (Wj 14,31).

³⁹⁰ Lęk ogarniający świadków przemienienia tłumaczy Ewangelista wzmiankowaną wcześniej ignorancję uczniów: ἐκφοβοὶ γὰρ ἐγένοντο (9,6b). Wielki lęk towarzyszy pytaniom uczniów o tożsamość Jezusa po uciszeniu burzy i wezwaniu ich do wiary (4,41). Nie ma on tu negatywnego znaczenia, ponieważ oznacza ich ścisły związek z osobą Jezusa i wyraża ich osobiste zaangażowanie w refleksję nad tajemnicą tożsamości Jezusa. Lęk należy też do podstawowych uczuć człowieka, dlatego nie jest negatywnie oceniany pod względem moralnym, tak jak nie jest przemilczana naturalna reakcja Jezusa w sytuacji zagrożenia śmiercią (14,33-36,38). Pomimo braku negatywnej konotacji lęku w Ewangelii Marka Jezus nie jest nigdy podmiotem aktu określanego przez terminy urobione na rdzeniu – φοβ.

³⁹¹ Por. A. Couture, F. Vouga, *La présence du royaume. Une nouvelle lecture de l'évangile de Marc*, Genève 2005, s. 20, 21.

dobnie w 19,5). Wyjątkowy charakter zwrotu uwidacznia się w użyciu orzeczenia ἐγένετο. Obecność orzeczenia przywołuje formułę znaną z wprowadzeń do nauczania prorockiego: ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς / ἐν χειρί. Chociaż występuje około 85 razy w LXX, fraza ta nie pojawia się ani razu w Nowym Testamencie³⁹². Wprowadzenie narracyjne nie ma zatem żadnych odpowiedników w Nowym Testamencie oprócz tych wzmiankowanych powyżej w tekście. Pojawienie się głosu, które oznacza forma czasownikowa ἐγένετο, jest znaczące w Ewangelii Marka, ponieważ w ten sam sposób są przedstawiane wydarzenia i działania, których nie można przypisać ani inicjatywie samych tylko ludzi, ani naturalnym fenomenom: pojawienie się Jana (1,4), Jezusa (1,9), ustanowienie szabatu (2,27), egzorcyzmy (5,16; 9,26), biel szat Jezusa (9,3), pojawienie się obłoku (9,7) i głosu z niego (9,7), cudowne przekształcenie kamienia odrzuconego przez budowniczych (12,11), ciemność nad całą ziemią (15,33).

Treść deklaracji. Paralelna wypowiedź brzmi identycznie tylko w Łukasowym opowiadaniu o chrzcie (Łk 3,22). Pozostałe deklaracje, które są przytaczane jako tożsame, różnią się znacznie od słów Boga o Jezusie, ponieważ nie są skierowane wprost do Jezusa. W Mateuszowym opowiadaniu o chrzcie Jezusa (Mt 1,17) oraz w jego relacji o przemienieniu (Mt 17,5) wypowiedź jest sformułowana w trzeciej osobie liczby pojedynczej: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα. W przemienieniu po deklaracji o Jezusie występuje wezwanie skierowane do trzech uczniów wybranych przez Jezusa na świadków wydarzenia: ἀκούετε αὐτοῦ³⁹³. W dwóch pozostałych paralelach synoptycznych zdania brzmią bardzo podobnie: οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ (Mk 9,7); οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε (Łk 9,35). Ich adresatami są trzej uczniowie – świadkowie przemienienia³⁹⁴. W świadectwie przypisywanym Piotrowi występuje również trzecia osoba liczby pojedynczej, ale bez wezwania do słuchania: ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα, ponieważ adresatem głosu jest Jezus: φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιαῦδε (2 P 1,17). Całkowita koncentracja wyznania pochodzącego od samego Boga na Jego relacji do Jezusa wyróżnia

³⁹² W pismach Nowego Testamentu wyrażenie „słowo Pana” (λόγος κυρίου) oznacza nauczanie apostołów i pierwotnego Kościoła (Dz 8,25; 13,44.48.49; 15,35.36; 16,32; 19,10.20; 1 Tes 1,8; 4,15; 2 Tes 3,1). Podobne wyrażenie „słowo Boga” pojawia się bardzo często w różnych znaczeniach, gdy odnosi się do: Jezusa Chrystusa (J 1,1-18; Ap 6,9; 19,13; 20,4); Bożej nauki (Hbr 4,12; 1 J 2,14); Prawa (Mt 15,6; Mk 7,13) i Pisma (J 10,35; Rz 9,6; 1 Tm 4,5; Ap 17,17; 19,9); nauczania Jezusa (Łk 5,1; 8,11; 11,28; Ap 1,2,9); przedmiotu słuchania ze strony prawdziwych krewnych Jezusa (Łk 8,21); nauczania apostołów i pierwotnego Kościoła (Dz 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24; 13,26.46; 17,13; 18,11; 1 Kor 14,36; 2 Kor 2,17; 4,2; Kol 1,25; 1 Tes 2,13; 2 Tm 2,9; Tt 2,5; Hbr 13,7; 1 P 1,23).

³⁹³ Adresat nie jest wyróżniony w Mateuszowej relacji o chrzcie.

³⁹⁴ Pace J. Kudasiewicz, *Teologia Ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986, s. 70: „Ojciec w czasie chrztu i przemienienia zwraca się do Jezusa słowami: «Ten jest Syn mój umiłowany» (Mk 1,11; 9,7)”.

Markową wypowiedź od innych podobnych deklaracji, dlatego, analizując jej rzeczywiste znaczenie, należy interpretować ją przede wszystkim w świetle innych tekstów Marka, z jednej strony mówiących o przynależności osób i rzeczy do Boga, a z drugiej strony dotyczących wprost relacji między Bogiem a Jezusem.

a. Koncentracja na relacji między Bogiem a Jezusem. W pierwszych perykopach Marka wszystkie wypowiedzi odnoszą się w pewien sposób do Jezusa. Najpierw Bóg zapowiada Jezusowi wysłanie zwiastuna przed Nim i określa jego misję. W wypowiedzi, która znajduje się wewnątrz tej pierwszej mowy, głos na pustyni wzywa do przygotowania drogi Pana, którą – jak wynika z najbliższego kontekstu – jest właśnie droga Jezusa. Wyznającym grzechy Jan głosi nadejście mocniejszego, który będzie udzielał im chrztu w Duchu Świętym. W tych wypowiedziach należy jednak wyróżnić różny stopień koncentracji na Jezusie, ponieważ wzmiankowane są w nich także inne osoby: Jan i adresaci jego działalności. Ponadto mówi się o działaniach podejmowanych przez te osoby lub skierowanych do nich. W żadnej z tych pierwszych wypowiedzi Bóg i Jezus nie są jedynymi podmiotami działań ani nie są ich jedynymi adresatami. Ponadto między tymi wypowiedziami zachodzą zależności wzajemnego wynikania i związku z narracją: zapowiedź wysłania przed Jezusem zwiastuna przynosi fundamentalne wezwanie głosu wołającego na pustyni, aby przygotowano drogę Pana; treść głoszenia Jana stanowi rodzaj odpowiedzi na wyznawanie grzechów przez przyjmujących chrzest, ponieważ zawiera obietnicę ich odpuszczenia.

Słowa głosu z niebios różnią się całkowicie od dotychczasowych wypowiedzi. Treść dwuczłonowego zdania koncentruje się wyłącznie na bardzo intensywnej, zażyłej i wzajemnej relacji między Bogiem a Jezusem: $\sigma\upsilon\ \epsilon\iota\ \acute{\omicron}\ \upsilon\iota\acute{\omicron}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \acute{\omicron}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma,\ \acute{\epsilon}\upsilon\ \sigma\omicron\iota\ \epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\sigma\alpha$. W obydwu częściach deklaracji występują formy pierwszej i drugiej osoby liczby pojedynczej, zarówno czasowników: $\epsilon\iota$ i $\epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\sigma\alpha$, jak i zaimków osobowych: $\sigma\upsilon$, $\mu\omicron\upsilon$ i $\sigma\omicron\iota$. Tożsamość podmiotu wypowiedzi nie jest zamienna z tożsamością adresata, chociaż ich role są ściśle i wzajemnie powiązane, a konkretnie: mówiąc o Jezusie jako swoim Synu, Bóg przedstawia się jako Jego Ojciec; nazywając Go umiłowanym, sam objawia się jako miłujący; wyznanie o upodobaniu w nim implikuje pytanie o przyczynę tego szczególnego uczucia.

Wyłączna koncentracja na relacji Bóg-Jezus przejawia się w tym, że nie są wzmiankowane ani wprost, ani pośrednio inne osoby. We wzajemną relację nie jest włączony nikt inny poza podmiotem a adresatem wyznania. Tej relacji nie określa ani miejsce, ani czas, ani żadna zmiana. Nie określa ona kim Jezus się staje, ale kim już jest³⁹⁵. Nie jest wzmiankowany żaden element nieosobowy³⁹⁶.

³⁹⁵ Por. R. T. France, *The Gospel of Mark...*, s. 82.

³⁹⁶ W Ewangelii Marka pojawiają się wypowiedzi odnoszące się do relacji, działań. Herod obiecuje córce Herodiady nawet połowę swojego królestwa (6,22-23). Jezus wymaga od bogatego sprzedania

W pewnym sensie pozostaje ona bez żadnego uzasadnienia w sensie przyczyny czy w rozumieniu skutku. Nie jest ona wywołana przez wcześniejszą wypowiedź ani nie jest zdeterminowana zewnętrznymi okolicznościami³⁹⁷. Nie następuje po niej żadna reakcja Jezusa, nawet nie jest Mu przypisane działanie, które mogłoby być interpretowane przynajmniej pośrednio jako odpowiedź na usłyszane słowa³⁹⁸. W całej Ewangelii Marka najbliższa wypowiedź znajduje się na końcu ziemskiego życia Jezusa, kiedy woła z krzyża w formie pytania: θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; (15,34). Nie jest to dokładnie wypowiedź o takim samym stopniu koncentracji i wyłączności na relacji międzypersonalnej, ponieważ pojawia się w niej jeden element nieosobowy εἰς τί³⁹⁹.

Osobową bliskość podmiotu do adresata wzmacnia pozytywna wymowa dwóch terminów, które, chociaż nie występują w gramatycznej odmianie osobowej, oznaczają bardzo głębokie oraz intensywne zaangażowanie podmiotu w relację z adresatem tych słów: rzeczownik υἱός oraz przymiotnik ἀγαπητός. Forma czasownikowa εὐδόκησα odpowiada pozytywnemu wydzwiękowi tych dwóch terminów.

b. Relacyjny charakter wyznania. Samo pochodzenie z niebios nie wystarcza do identyfikacji głosu. To, że należy on do Boga, wynika z treści wypowiedzi: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός. Jezus jest nazwany υἱός θεοῦ już w pierwszej frazie Ewangelii, dlatego można powiedzieć, że określeniu ὁ υἱός μου – w scenie chrztu, a póź-

i rozdania biednym tego, co posiada, i podążania za Nim (10,21). Piotr mówi o pozostawieniu wszystkiego (10,28). Przedmiotem prośby uczniów jest zasiąść w chwale Jezusa (10,36-37). Treścią obietnicy Pana złożonej Panu Dawida jest pokonanie nieprzyjaciół (12,36). W modlitwie w Getsemani Jezus mówi o kielichu (14,36).

³⁹⁷ W sytuacji zagrożenia egzorcyzmami duchy nieczyste odsłaniają wprawdzie treść relacji między nimi a egzorcystą, ale przy tym odwołują się do związku Jezusa z Bogiem: τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρητέ; ἢ λῆθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (1,24); τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὀρκίζω σε τὸν θεόν, μὴ με βασιανίσῃς (5,7).

³⁹⁸ Podmiotem następnego działania jest Duch (Święty), który wyprowadza Jezusa na pustynię.

³⁹⁹ Ten ostatni przyimek wskazujący na niematerialny cel działania odsyła do pierwszej wzmianki tego przyimka w Ewangelii Marka: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (1,4). Na związek z pierwszym wyrażeniem przyimkowym, czyli na obecność inkluzji obejmującej całą Ewangelię, wskazują wydarzenia następujące po słowach Ukrzyżowanego. Zasłona przybytku jest rozdarta (*passivum theologicum*) na dwie części (co przedstawia jej zniszczenie; por. 2 Krl 2,12), z góry na dół (co wyklucza działanie człowieka): τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω (15,38). Symbolice zniszczenia zasłony przybytku odpowiada symbolika uschniętego drzewa figowego. Obraz ten jest związany z kultem świątynnym (11,15–19 znajduje się między 11,12-14 oraz 11,20-25 w kompozycji określanej jako *sandwich technique*). Przed drzewem figowym Jezus mówi uczniom o warunkach odpuszczenia grzechów przez Ojca w niebie: καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἰς τι ἔχετε κατὰ τινος, ἵνα καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφή ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν (11,25). Modlitwa i odpuszczenie grzechów są ściśle powiązane, tak jak to ma miejsce w świątyni, która ma (miała) być domem modlitwy: ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (11,17; por. Iz 56,7), a ofiarom w niej składanym (za popełnione grzechy) odpowiadała zmiana życia na zewnątrz jej murów: ὑμεῖς δὲ πεποιθήκατε αὐτὸν σπῆλαιον ληστῶν (11,17; por. Jr 7,11).

niej przemienienia – odpowiada tytuł [ὁ] υἱός [τοῦ] θεοῦ (1,1; 3,11; 5,7; 15,39). Obydwa określenia odpowiadają sobie, ale nie są równoznaczne. Pisząc o Jezusie Chrystusie, Synu Boga, Ewangelista tym samym wskazuje na Boga jako Ojca Jezusa. Deklaracja głosu z niebios jednak nie jest tylko powtórzeniem tytułu z pierwszego wersetu Ewangelii. Bóg nie mówi o Jezusie: „Ty jesteś umiłowanym Synem Boga”, lecz zwraca się do Niego: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym”. Pierwsze zdanie w Ewangelii nie mówi nic o podmiocie wypowiedzi poza implikowaniem tego, że Ewangelista uznaje Jezusa za Chrystusa i Syna Boga. Ewangelista jednak nie określa swojej tożsamości ani związku z Jezusem. Zupełnie inaczej rzecz się przedstawia z drugim zdaniem, w którym mówiący wyraża ważną prawdę o sobie samym, odsłania swoją tożsamość: podmiot deklaracji przedstawia się jako ojciec jej adresata. Bóg nie objawia własnej tożsamości bezpośrednio, ale pośredniczy ją w całości na dwa sposoby: zwraca się tylko do Jezusa oraz mówi o sobie wyłącznie w relacji do Jezusa. Rozwój narracji potwierdza chrystocentryczny kształt teologii Marka⁴⁰⁰. W przemienieniu Bóg mówi o sobie tylko w relacji do Jezusa, a uczniów wzywa nie do wypełniania woli Boga, ale do słuchania swojego Syna (9,7). Podczas ziemskiej działalności analogiczne określenia Jezusa jako Syna Bożego pojawiają się tylko w słowach demonów skierowanych wyłącznie do Niego, a nie są one zaadresowane do ludzi (3,11; 5,7). Wszystkie wzmianki o Bogu jako Ojcu pochodzą od Jezusa, który mówi o Nim jako Ojcu – swoim (8,38; 13,32; 14,36) i Ojcu swoich uczniów (11,25)⁴⁰¹.

Związek dopełniaczowy w określeniu Jezusa jako Syna należy interpretować analogicznie do innych konstrukcji, w których występuje przydawka wskazująca na relację z Bogiem określanego przez nią desygnatu. Ewangelia, królestwo, Święty, dom, wola, przykazanie, słowo, sprawy, wiara, droga, moc⁴⁰² są „Boga” w znaczeniu absolutnej przynależności do Niego, wyłącznego posiadania przez Niego lub pochodzenia od Niego. Przydawka dopełniaczowa, którą oddaje w języku polskim forma „Boga”, wyraża poprawniej ten związek niż dwuznaczny przymiotnik „boży” lub „boski”. Kiedy pojawia się forma θεοῦ, nie podkreśla ona jakości desygnatu odpowiadającego rzeczownikowi, nie ma na celu wyróżnienia jego niezemskiego pochodzenia, nadprzyrodzonego bytowania czy cudownego charakteru.

⁴⁰⁰ Por. K. Stock, *Christus in der heutigen Exegese. Standortbestimmung und Ausblick*, GuL 59 (1986) s. 226: „Alle Beziehungen Gottes zu den Menschen werden durch Jesus zu den Menschen vermittelt”.

⁴⁰¹ Por. F. Manns, *Il figlio di Dio, [w:] Entrarono a Cafarnao: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 85.

⁴⁰² W zdecydowanej większości pojawiają się w wypowiedziach Jezusa: τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1,14), ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (1,15; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 12,34; 14,25; 15,43), ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ (1,24), ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ (2,26), τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (3,35), ἡ ἐντολή τοῦ θεοῦ (7,8.9), ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (7,13), τὰ τοῦ θεοῦ (8,33; 12,17), ἡ πίστις θεοῦ (11,22), ἡ ὁδός τοῦ θεοῦ (12,14), ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ (12,24).

Taki sens mają w tekstach pozabiblijnych terminy urobione na rdzeniu θεο- / θειο-. Ich obecność jest bardzo ograniczona w Ewangeliach. Zwłaszcza Marek w ten sposób określane desygnaty odnosi wyłącznie do ich relacji z jedynym Bogiem. Ten rys semantyki odpowiada akcentowaniu jedyności Boga w Ewangelii Marka, która jest wyrażana zarówno wprost (2,7; 10,18; por. paralele), jak i pośrednio, na przykład przez przytoczenie w całości Szema (też tylko Marek).

Charakterystyka Jezusa jako *ὁ ἀγαπητός* odpowiada chrystocentrycznemu wymiarowi samoobjawienia Boga przynajmniej w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, przymiotnik *ἀγαπητός* nie tylko wskazuje na uczucie, serdeczną więź z tak określoną osobą, ale w greckich tekstach biblijnych oznacza także jedynego lub pierworodnego potomka. Termin ten tłumaczy hebrajski przymiotnik „drogi” (Jr 31,20/LXX 38,20: יָקִיר) oraz „jedyne” (יְחִידָה), który może występować jako przydawka rzeczownika „syn” (Rdz 22,2.12.16) lub jako przymiotnik urzeczownikowiony w znaczeniu „jedynek” (Jr 6,26; Am 8,10; Za 12,10)⁴⁰³. W tym znaczeniu objawienie godności synowskiej Jezusa nie ma odpowiedników w nazywaniu synami Boga innych jednostek i zbiorowości, takich jak aniołowie (Rdz 6,2; Hi 1,6; 38,7), Izrael (Iz 1,2; Oz 11,1; itp.), sprawiedliwy (Mdr 2,13.16.18), adresat pouczeń mądrości (Syr 4,1), a zwłaszcza król (2 Sm 7,14; Ps 2,7; 89,27-28)⁴⁰⁴. Po drugie, chociaż przymiotnik *ἀγαπητός* może być uważany za wyraz bliski znaczeniowo przymiotnikowi *μονογενής* (Hbr 11,17, powołując się na Rdz 22)⁴⁰⁵, to jednak drugi termin nie ma dokładnie tego samego znaczenia, które posiada przymiotnik *ἀγαπητός*⁴⁰⁶. W Ewangelii Marka terminy urobione na źródłosłowie *ἀγαπ-* odnoszą się do relacji niepodzielnie angażujących podmiot miłości, które przewyższają jakiegokolwiek inne wartości doczesne. Spojrzenie Jezusa z miłością na człowieka spełniającego przykazania poprzedza wezwanie do bezkompromisowego podążania za Nim: ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἐν σε ὑστερεῖ· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον

⁴⁰³ W ten sposób można przeczytać o córce Jeftego: „Była jego jedyną (Kodeks Aleksandryjski dodaje: „umiłowana”), ponieważ nie miał oprócz niej ani syna, ani córki. (Sdz 11,34 w Kodeksie Aleksandryjskim: καὶ αὕτη μονογενὴς αὐτῷ ἀγαπητή καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ πλὴν αὐτῆς υἴος ἢ θυγάτηρ). W apokryfach paralelnych do Rdz 22,16 pojawia się określenie „pierworodny” – zob. Jub 18,15. Por. W. Michaelis, *πρώτος*, [w:] TDNT VI, s. 875.

⁴⁰⁴ Por. S. Légasse, *Naissance du baptême...*, Paris 1993, s. 62.

⁴⁰⁵ W ten sposób o synonimii wyraża się m.in. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I..., s. 55: „Il n’y a guère différence entre *ὁ υἴος ὁ ἀγαπητός* et *ὁ υἴος ὁ μονογενής*”. Powołuje się przy tym na sformułowanie z czwartej Ewangelii: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν (J 3,16). Posłużenie się w tym miejscu przymiotnikiem *μονογενής*, a nie jego odpowiednikiem *ἀγαπητός* wynika z użycia czasownika *ἀγαπᾶν* w tej samej frazie. Jego podmiotem jest Bóg, a dopełnieniem bliższym jest świat (i adresaci listu w 1 J 4,9). Miłość Boga do świata (i chrześcijan) nie jest jednak tożsama z Jego miłością do Syna Jednorodzonego, dlatego w tych tekstach nie jest użyta przydawka (zob. także J 3,18).

⁴⁰⁶ Jeśli יְחִידָה występuje w negatywnym kontekście, to oddawany jest przez drugi termin: ὅτι μονογενής καὶ πτωχός εἰμι ἐγώ (Ps 25,16: יְחִידָה וְיָבֵשׁ).

[...] καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι (10,21). Miłość Boga, do której wzywa pierwsze przykazanie, ma podobnie całkowity i niepodzielny charakter, który przewyższa nawet ofiary całopalne: τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδιάς [...] περισσώτερόν ἐστιν πάντων τῶν ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν (12,33; por. 12,31). Innymi słowy, określenie Jezusa jako Syna umiłowanego nie jest synonimem jedyności syna ani nie ogranicza się do uczuciowego związku ojca z jedynakiem. W słowach Boga do Jezusa objawia się pierwotny kierunek miłości Boga jako podmiotowej. Bóg jest pierwszym miłującym, zaś Jezus jest pierwszym umiłowanym⁴⁰⁷.

Więzi Boga z Jezusem dotyczy druga część wypowiedzi. Nie jest ona pleonastycznym powtórzeniem określenia Jezusa jako umiłowanego Syna Boga⁴⁰⁸. Występujący w niej czasownik εὐδοκεῖν jest *hapax legomenon* w Ewangelii Marka. Analiza znaczenia w LXX pokazuje, że chodzi o głęboką i trwałą akceptację adresata Bożego wznania⁴⁰⁹.

Duch Świty a objawienie relacji między Jezusem a Bogiem. Bezpodstawne są twierdzenia o obdarowaniu Jezusa w pełni Duchem Świtym, który po przyjęciu chrztu miałby przyjść na Niego jako zbawcza i stwórcza moc Boga⁴¹⁰. W całym opowiadaniu nie ma mowy o obdarowaniu Duchem, lecz o Jego zstąpieniu do Jezusa, a mówiąc jeszcze dokładniej, o widzeniu przez Jezusa podwójnego działania Boga: rozdierania niebios i zstąpienia Ducha. Boże działanie nie ogranicza się do treści widzenia, dlatego nie powinno być interpretowane w oderwaniu od Jego kontynuacji. Całość jest zwieńczona przez pojawienie się głosu z niebios, którego wypowiedź nadaje znaczenie wcześniejszemu widzeniu: Jezus nie jest odbiorcą daru, którego wcześniej nie posiadałby; zstąpienie nie oznacza nabycia sprawności, których przedtem byłby pozbawiony. Teofania zmieniłaby wówczas relację Jezusa do Boga i do ludzi, a taka zmiana byłaby równoważna z aktem ustanowienia Jezusa Chrystusem i Synem Bożym dopiero po przyjęciu chrztu od Jana. Tłumaczenie to jest sprzeczne z przedstawieniem Jezusa jako Chrystusa i Syna Bożego od początku Ewangelii, a więc jeszcze przed Jego przyjściem nad Jordan⁴¹¹. Umieszczenie tych

⁴⁰⁷ W żadnym miejscu Biblii greckiej Bóg nie jest nazwany ἀγαπητός.

⁴⁰⁸ Por. F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien...*, s. 28.

⁴⁰⁹ Zob. powyżej s. 139–141.

⁴¹⁰ O dominacji tego tematu w scenie chrzcielnej w M. Dutheil, *Le baptême de Jésus...*, s. 92, 93.

⁴¹¹ Por. D. Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie...*, s. 365, 366: „hier [...] kann von einer Adoption auch wegen V.1 keine Rede sein: Jesus ist für die Leser des Mk ja schon in V.1 im Rahmen einer Herkunfts-Angabe als Gottes Sohn gekennzeichnet worden, bevor von seiner Taufe die Rede ist”. Pace B. W. Köber, *Jesus – der Heilige Gottes. Die Heiligkeit Jesu im Zeugnis der Synoptiker in ihrer Bedeutung für Theologie und Glauben*, *EvTh* 62 (2002) s. 315: „Mk berichtet nichts von einer wunderbaren, die Gottessohnschaft Jesu begründeten Geburt, sondern sieht ihren Grund in der bei seiner Taufe erfolgten Begabung mit dem Geist Gottes und dem an ihn selbst gerichteten, sein Angenommensein durch Gott zum Ausdruck bringenden Prädikation Gottes: Du bist mein lieber Sohn, an

dwóch tytułów na początku nie jest przypadkowe – stanowią dwa najważniejsze określenia chrystologiczne w Ewangelii Marka⁴¹².

Wykluczając interpretację sugerującą stworzenie lub zmianę tożsamości Jezusa podczas teofanii, należy określić pozytywnie sens Jego widzenia Ducha zstępującego do Niego. Najmniejsze szczegóły w rozwoju narracji odgrywają zasadniczą rolę w tym określeniu. O znaczeniu zaimków osobowych decydują ostatnie wyraźne wzmianki podmiotów i adresatów następujących po sobie działań. Takie zaimki osobowe pojawiają się w wypowiedzi głosu z niebios. Jej znaczenie pozostawałoby niejednoznaczne bez wcześniejszego widzenia Jezusa, ale dzięki temu związkowi wyłącznym adresatem wypowiedzi głosu z niebios może być tylko podmiot widzenia, czyli Jezus z Nazaretu w Galilei. Działanie Ducha służy dokładnemu określeniu tożsamości Jezusa. Całość wypowiedzi odnosi się do Niego, a nie do Jana ani do ludzi przyjmujących chrzest w Jordanie⁴¹³. Podobna rola Ducha ujawnia się także w tekstach Ewangelii Marka, dotyczących już publicznej działalności Jezusa. Duch Święty jest w nich wzmiankowany, gdy o tożsamości Jezusa mówią protagoniści narracji: uczeni w Piśmie (bezpośrednio w 3,22-30; pośrednio jako autorzy opinii o mesjaszu – 12,35-37) oraz prześladowani uczniowie Jezusa (13,11)⁴¹⁴. Związek między wizją Jezusa a wypowiedzią głosu z niebios ma znaczenie także w odwrotnym kierunku interpretacji: słowa Boga skierowane do Jezusa tłumaczą sens zstąpienia Ducha do Jezusa – Jezus widzi zstępującego do Niego Ducha, ponieważ jest umiłowanym Synem Boga i Ojciec znalazł w Nim upodobanie.

Konsekwencja wyznania głosu z niebios. Objawienie Jezusowi treści tej relacji nadaje odtąd szczególny charakter Jego słowom, czynom i gestom⁴¹⁵. Wyjątko-

dem ich Wohlgefallen habe (Mk 1,11)''.

⁴¹² Por. K. Stock, *Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, nel vangelo di Marco*, RassTeol 17 (1976) s. 245: „Nel titolo della sua opera Marco ce ne offre già una chiave d'interpretazione. [...] Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, rappresenta il contenuto principale della predicazione marciana”. Pace G. Schneider, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 43, 44: „L'immagine di Cristo che incontriamo nel vangelo di Marco è determinata dai titoli di figlio di Dio e di figlio dell'uomo”.

⁴¹³ Z tego powodu brak wzmianki o ludziach wokół Jezusa jako słuchaczach tego głosu nie oznacza obecności tutaj motywu, który pojawia się później w działalności Jezusa – trudności ludzi w przyjmowaniu objawienia. Pace G. Martin, *The Gospel According to Mark. Meaning and Message*, Chicago 2005, s. 12: „[...] Mark gives no indication that the voice is audible to others. Again, we as readers are being given information that those around Jesus will be slow to perceive”.

⁴¹⁴ Dlatego nie ma sprzeczności między zapowiedzią Jana o chrzcie w Duchu Świętym, różnym od chrztu wodą, a zstąpieniem Ducha do Jezusa po przyjęciu przez Niego chrztu w wodzie. Do tego rozwiązania tej pozornej sprzeczności przybliży się z pewnym wahaniem C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 17: „N'est-il surprenant pourtant de voir que celui dont on annonce qu'il baptisera dans l'Esprit saint est celui-là même qui reçoit l'Esprit? Légère incohérence que Marc corrige partiellement dans la suite de son évangile, où l'esprit saint caractérise le don merveilleux qui assiste tout chrétien, porteur comme Jésus de l'Esprit (3,22-30), dans son témoignage qui l'affronte à de rudes épreuves (Mc 13,11)”.

⁴¹⁵ Pace J.-J. Marin, *The Christology of Mark...*, s. 47: „Mk, however, strongly suggests that Jesus

wy, szczególnie związek z Bogiem wyjaśnia, dlaczego zdecydowana większość wypowiedzi o Bogu w Ewangelii pochodzi od Jezusa. W całej Ewangelii Marka rzeczownik θεός pojawia się 49 razy⁴¹⁶. Charakterystyczne jest zróżnicowanie podmiotów wypowiedzi zawierających ten rzeczownik. Z jednej strony występuje on najczęściej w zdaniach pochodzących od Jezusa (1,15; 2,26; 3,35; 4,11.26.30; 7,8.9.13; 8,33; 9,1.47; 10,9.14.15.18.23.24.25.27; 11,22; 12,17.24.26.27.29.30.34; 13,19; 14,25; 15,34) i Ewangelisty (1,1.14; 2,12; 15,34). Z drugiej strony θεός pojawia się w wypowiedziach antagonistów Jezusa: duchów nieczystych (1,24; 3,11; 5,7) i przeciwników Jezusa (2,7; 12,14) wobec Jego słów i działań⁴¹⁷. Podobna proporcja dotyczy rzeczownika κύριος, który odnosząc się do Boga, pojawia się sześciokrotnie w wypowiedziach Jezusa (5,19; 12,9; jako cytat Pisma w 12,11.29.30.36; 13,20), a tylko raz w wypowiedzi przytaczającej słowa Pisma, która pochodzi od towarzyszących Jezusowi podczas Jego wjazdu do Jerozolimy (11,9). Wszystkie wzmianki πατήρ odnoszące się do Boga pochodzą od Jezusa, kiedy mówi o Nim jako swoim Ojcu (8,38; 13,32; 14,36) i Ojcu uczniów (11,25). Zwraca uwagę to, że uczniowie Jezusa nigdy nie są odrębnymi podmiotami tego rodzaju wypowiedzi. Treścią ich wypowiedzi jest natomiast osoba i działalność Jezusa, a przez nią Bóg i Jego działalność zbawcza. Uczniowie nie są przedstawieni jako wypowiadający się o Bogu w sposób, który stanowiłby próbę interpretacji – często konkurencyjnej, a nawet nieprzyjaznej, choć formalnie prawdziwej – osoby i działalności Jezusa w relacji do Boga, jak to jest w przypadku demonów i Jego przeciwników. Pomimo negatywnego charakteru wypowiedzi o Bogu, które nie pochodzą ani od Jezusa, ani od Ewangelisty, można powiedzieć, że mają one zawsze pewien związek z Jezusem.

Chrystocentryczny charakter teologii w Ewangelii Marka uwytatnia się jeszcze wyraźniej w innych określeniach, które odnoszą się wprost do Boga: δύναμις (14,62; moc Boga w 9,1; 12,24; 13,26), οὐρανός (1,10.11; 10,21; 11,25.30.31; 12,25; 13,25) i εὐλογητός (14,61). Występują także pośrednie odniesienia: πνεῦμα

became conscious of his task when the Voice came to him. [...] Mark does not support either that Jesus had a pre-baptismal consciousness of being the preexistent Son/Messiah [...] or simply that he had messianic consciousness of himself before his baptism". Trochę bliższa znaczeniu tekstu jest relatywizacja twierdzenia o pełnej świadomości Jezusa o Jego synowskiej relacji do Boga, przedstawiona przez A. H. I. Lee, *From Messiah to Preexistent Son...*, s. 178: „[...] Jesus has become fully conscious of his unique sonship to God from the moment of his baptism. In other words, if this experience did not initiate Jesus' self-consciousness of divine sonship, it confirmed and informed it". Przeciw jakiegokolwiek zmianie w samoświadomości mesjańskiej Jezusa, ale w sensie utwierdzenia Go w posiadanej wiedzy, wypowiada się G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament...*, s. 59, 60: „[...] the declaration of the Voice at the baptism confirmed convictions already nurtured in His mind, rather than conveyed a fresh revelation to Him, this consciousness will have been with Jesus as He descended into the waters of Jordan”.

⁴¹⁶ 48 razy w tekście z zakończeniem niekanonicznym (w 16,8), raz pojawia się αββα (14,36), a cztery razy πατήρ z odniesieniem do Boga (8,38; 11,25; 13,32; 14,36). Choć w porównaniu z 11 242 słowami wzmianki te stanowią zaledwie małą część tekstu Ewangelii, jej orędzie jest nazwane Ewangelią Boga (1,14). Por. D. Dormeyer, *Das Markusevangelium*, Darmstadt 2005, s. 185.

⁴¹⁷ Deklaracja setnika ma pozytywny wydźwięk (15,39).

(1,8.10.12; 3,29; 12,36; 13,11), ἄγγελος (1,2.13; 8,38; 12,25; 13,27.32), δεῖ (8,31; 9,11; 13,7.10), ἔξεστιν (2,24.26; 3,4; 6,18; 10,2; 12,14)⁴¹⁸. Do tych pośrednich wzmianek można zaliczyć formy strony biernej, które bez wątpienia stanowią *passivum theologicum*⁴¹⁹. Szczególną rolę pełnią formy strony biernej, których odniesienie do rzeczywistego podmiotu nie jest jednoznaczne, to znaczy tym podmiotem może być zarówno Bóg, jak i Jezus⁴²⁰, inni protagoniści⁴²¹, ewentualnie taki podmiot nie musi być implikowany⁴²². Możliwość odniesienia do Boga lub Jezusa występuje w użyciu rzeczownika κύριος (1,3; 5,19; 11,3; 13,35)⁴²³. W Ewangelii Marka występuje wiele domyślnych – to znaczy bez wymienionych powyżej form – wzmianek o Bogu jako podmiocie działania⁴²⁴, źródle⁴²⁵ i celu⁴²⁶. W ramach

⁴¹⁸ Z wyjątkiem 2,26; 3,4; wypowiedzi o tym, co (nie) wolno mają za podmiot osoby różne od Jezusa.

⁴¹⁹ Γέγραπται (1,2; 7,6; 9,12.13; 11,17; 14,21.27), σχιζομένους (1,10), πεπλήρωται (1,15), μετεμορφώθη (9,2), ὤφθη (9,4), σωθῆναι (10,26), ἠτοιμάσται (10,40), εὐλογημένος (11,9), εὐλογημένη (11,10), δοθῆ (13,11), σωθήσεται (13,13), ἐσώθη (13,20), σκοτισθήσεται (13,24), σαλευθήσονται (13,25), ἐσχίσθη (15,38), ἐφάνη (16,9), ἐφανέρωθη (16,12), σωθήσεται i κατακριθήσεται (16,16). Na podstawie tekstów, w których pojawiają się bezpośrednio odniesienia do πίστις jako podmiotu czasownika σώζειν (5,34; 10,52), wiara ludzi jest podmiotem innych wzmianek tego czasownika (np. 10,26; 13,13.20); Jezus jest również jego podmiotem: ἄλλους ἔσωσεν (15,31). Por. P. Danove, *The Narrative Function of Mark's Characterization of God*, *NovTest* 43 (2001) s. 15, przyp. 10.

⁴²⁰ Καθαρίσθητι (1,41), ἐκαθαρίσθη (1,42), ἀφίενται (2,5.9), ἀφεθήσεται (3,28), δέδοται (4,11), ἀφεθῆ (4,12), μετρηθήσεται i προστεθήσεται (4,24), δοθήσεται i ἀρθήσεται (4,25), σωθῆ (5,23), σωθήσομαι (5,28), ἐσώζοντο (6,56), δοθήσεται (8,12), πληρωθῶσιν (14,49),

⁴²¹ Παραδοθῆναι (1,14), ἀπαρθῆ (2,20), φανερωθῆ (4,22), δοθεῖσα (6,2), παραδίδοται (9,31), παραδοθήσεται (10,33), βαπτίζομαι βαπτισθῆναι (10,38.39), κληθήσεται (11,17), παραδίδοται (14,21), ἐκχυνόμενον (14,24), διασκορπισθήσονται (14,27), παραδίδοται (14,41), περιβεβλημένον (16,5).

⁴²² Ἀπεκατεστάθη (3,5), πεφίμωσο (4,39), ἐπνίγοντο (5,13), ἐξηράνθη i ἕαται (5,29), διανοίχθητι (7,34), ἠνοίγησαν i ἐλύθη (7,35), περὶκειται i βέβληται (9,42), βληθῆναι (9,45.47), σβέννυται (9,48), ἀλισθήσεται (9,49), ἐξηραμμένην (11,20), ἄρθητι i βλήθητι (11,23), ἀφεθῆ i καταλυθῆ (13,2), συντελείσθαι (13,4), ἀποκεκύλισται (16,4). W przypadku ἡγέρθη (2,12), ἐγείρηται (4,17), ἐγήγερται (6,14), ἡγέρθη (6,16), ἐγείρονται (12,26), ἐγερθῆναι (14,28), ἡγέρθη (16,6) można formy pasywne traktować jako czasowniki nieprzechodnie, używane przez Marka w formach *deponentia*. Por. BDR § 78; M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1966, s. 92, 113, 119, 125.

⁴²³ Nie zauważa się dwuznaczności wypowiedzi zamierzonej przez podmiot, a te cztery teksty są zazwyczaj odnoszone wyłącznie do Jezusa. Por. S. Vilotta Herrero, *Palabras sin caso. Función interpretativa de Mc 13,28-37 en el discurso escatológico de Marcos*, Pamplona 2006, s. 112, przyp. 274.

⁴²⁴ Wprost: ἀποστέλλω (1,1), ἀποστείλαντά (9,37), πατάξω (14,27) w przypowieściach: ἐφύτευσεν, περιέθηκεν, ὄρυξεν, ὠκοδόμησεν, ἐξέδετο, ἀπεδήμησεν (12,1); λάβη (12,2); ἀπέστειλεν (12,2.4.5.6); εἶχεν, λέγων (12,6); ποιήσει, ἐλεύσεται, ἀπολέσει, δώσει (12,9)

⁴²⁵ Oddalenie od Niego: οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χεῖλεσίν με τιμᾶ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ (7,6); dobra pochodzące od Niego: λάβη (10,30); ἐλάβετε (11,24); λήμψονται (12,40)

⁴²⁶ Bóg jako cel drogi człowieka, utożsamiany z życiem: εἰς τὴν ζωὴν (9,41.45); jako cel oddawania należności: ἀπόδοτε (12,17); jako adresat dziękczynienia: εὐχαριστήσας (8,6; 14,23); modlitw i próśb: προσήχητο (1,35), προσεύξασθαι (6,46), προσευχῆ (9,28), προσευχῆς (11,17) προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε (11,24), προσευχόμενοι (11,25), προσευχόμενοι (12,40), προσεύχεσθε (13,18), προσεύξομαι (14,32),

narracji tylko Jezus jest świadkiem działania Boga⁴²⁷. Zdecydowana większość tych określeń pochodzi od Jezusa, należy do Jego nauczania skierowanego na pierwszym miejscu do uczniów, potem do swoich przeciwników, chorych i innych adresatów Jego działalności. Nigdy jednak Jezus nie mówi o Bogu duchom nieczystym.

2.6.6. Podsumowanie

Sens deklaracji o Jezusie i do Niego jest uwydatniony przez znaczenie chrztu w Jordanie. Polegał on na ujawnieniu relacji ochrzczonych do Boga. Wyznanie grzechów odsłaniało braki w tej relacji. W przypadku Jezusa nie dzieje się inaczej. Wyznanie pochodzące od Boga odsłania doskonałość relacji między Bogiem a Jego Synem. W tym sensie słowa głosu z niebios są interpretacją nie tylko Jezusa, ale również Jego chrztu⁴²⁸. Deklaracja Boga odpowiada jedności całej sceny, w której obydwie główne części – chrzest i teofania – wzajemnie się wyjaśniają.

Treścią objawienia głosu z niebios nie jest mesjańska godność Jezusa⁴²⁹, ale Jego relacja synowska do Boga i Boże upodobanie w Nim⁴³⁰. W niektórych tekstach pochodzących z judaizmu okresu Drugiej Świątyni do postaci mesjańskiej odnosi się tytuł „syn Boga”⁴³¹. Teofania ma jednak o wiele głębsze znaczenie. Stanowi ona przede wszystkim wyznanie Boga, wyrażone przez podwójne działanie (rozdarcie niebios i zstąpienie Jego Ducha) oraz przez Jego deklarację skierowaną wyłącznie do Jezusa. Widzenie Jezusa i zaadresowane do Niego słowa Boga stanowią potwierdzenie i objawienie wyjątkowej, niepowtarzalnej relacji między Nimi, która nie rozpoczyna się dopiero od momentu chrztu w Jordanie, ale istnieje od zawsze. Nic też nie wskazuje na to, że Jezus posiada świadomość tej relacji dopiero od momentu chrztu. Jej źródła należy szukać wcześniej, na pewno przed Jego przyjściem nad Jordan.

Źródłem wiedzy Jezusa o Bogu nie są Jego obserwacje ani przeżycia, które można byłoby zaklasyfikować do formy doświadczenia analogicznego do przeżyć religijnych innych ludzi. Umieszczając na początku Ewangelii dwie jedyne w swoim

προσηύχeto (14,35), προσεύχεσθε (14,38), προσεύξατο (14,39); hymnów: ὑμνήσαντες (14,26); całopaleń i ofiar: ὀλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν (12,33).

⁴²⁷ Por. R. Kampling, *Israel unter dem Anspruch des Messias...*, s. 65.

⁴²⁸ Pace S. Légasse, *Naissance du baptême...*, s. 63: „La solution du problème de l'unité de l'épisode consiste à reconnaître dans la theophanie une interprétation non du baptême mais bien de *Jésus* [kursywa S. L.]”.

⁴²⁹ Pace B. H. Branscomb, *The Gospel of Mark*, London 1937, s. 19: „[...] Mark understands the words, Thou art my Son, to mean, ‘Thou art the Christ’”.

⁴³⁰ Por. C. E. B. Cranfield, *The Baptism of Our Lord – A Study of St. Mark 1.9-11*, SJT 8 (1955) s. 62; R. D. Rowe, *God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms*, Leiden 2002, s. 249.

⁴³¹ Przytoczyć można: HenEt 105,2; 4 Ezd 7,28-28; 13,32.37.52; 14,9.

rodzaju wypowiedzi o Jezusie i skierowane do Niego przez Boga (1,2-3.11), Ewangelista wskazuje na źródło tej wiedzy. Charakterystyczna dla Ewangelii Marka koncentracja na poznaniu tożsamości Jezusa w sensie Jego relacji do Boga wyraża się w powtórzeniu, w krótkim odstępnie tekstu, wypowiedzi skierowanych przez Boga do Syna i określeń Jezusa jako Syna Bożego (1,1-2.11)⁴³², przy jednoczesnym pominięciu informacji biograficznych⁴³³. Tego rodzaju wypowiedzi objawiające tożsamość Jezusa znajdują się w wyróżnionych miejscach struktury Ewangelii: na początku – we chrzcie Jezusa (1,11), w środku – w przemienieniu (9,7) oraz na końcu – w męce i śmierci (14,61-62; 15,39)⁴³⁴. Jezus nie tylko zwraca się do Boga jako swojego Ojca, ale również objawia Go ludziom jako swojego Ojca oraz jako ich Ojca, ponieważ posiada wiedzę o Nim, wynikającą wyłącznie z tego, że jest Jego umiłowanym Synem, który poddaje swoją wolę człowieka woli Ojca⁴³⁵.

⁴³² Znaczenie chrztu w Jordanie jako mesjańskiego poświęcenia Jezusa, który jest przeznaczony na cierpienie, może pojawić się dopiero w dalszym kontekście (odległość między Mk 1,11 a 10,38!). Por. J. L. Houlden, *Jan Chrzciciel*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, Warszawa 2005, s. 342.

⁴³³ Por. D. Zeller, *Jesu Taufe – ein literarischer Zugang zu Markus 1,9-11*, BiKi 23 (1968) s. 93: „Gleich zu Beginn, beim ersten Auftreten der Hauptfigur, darf dem Leser nicht an biografischen Notizen (Kindheit, Herkunft, Entwicklung, Schulung) liegen: er soll gleich erfahren, wer Jesus wirklich ist; er soll seinen Weg mit dem Wissen um die wahre Tragweite seiner Worte und Taten begleiten”.

⁴³⁴ Por. J. Czernski, *Opowiadania biograficzne o Jezusie jako Synu Bożym*, SSc 3 (1999) s. 116.

⁴³⁵ Na tę samą konsekwencję wskazuje A. Feuillet, *Le baptême de Jésus d’après l’évangile selon saint Marc...*, s. 483: „C’est parce qu’il est le Fils bien-aimé de Dieu que Jésus pourra, pour s’adresser à lui, user un langage absolument nouveau: il dira *Abba*, Père (Mc 14,36 par.; Mt 11,25-26 par.; Lc 23,34.36; Jo 11,11; 12,27.28; 17,1.5.11.21.24.25), formule qui n’a aucun correspondant ni dans l’Ancien Testament ni dans les prières juives”. Źródłem teologii pierwszego Kościoła jest ta sama relacja, co najlepiej można dostrzec w nowym zwracaniu się do Boga. Por. A. H. I. Lee, *From Messiah to Preexistent Son...*, s. 179: „It is therefore fully warranted to conclude that the prevalence of the use of Father language for God in the early church can only be adequately explained from Jesus’ own use of such language and, more importantly, from Jesus’ own intimate and special relationship with the Father, which set him apart from other early Jews in important ways”.

Rozdział 3.

CHRZEST JEZUSA W EWANGELII ŁUKASZA (3,21-22)

Narracja Łukasza jest najkrótszą relacją synoptyczną o chrzcie Jezusa¹. Całość mieści się w jednym rozbudowanym zdaniu. W egzegezie więcej uwagi poświęca się dłuższym, kilkuzdaniowym opowiadaniom paralelnym, podczas gdy egzegeza tekstu Łukasza pozostaje wycinkowa: z jednej strony wskazuje się na charakterystyczne dla niego wzmianki o chrzcie całego ludu, modlitwie Jezusa i cielesnej postaci Ducha zstępującego na Jezusa, a z drugiej strony elementom wspólnym z innymi synoptykami przypisuje się znaczenie z tekstów paralelnych. W egzegezie Łukasza, tak jak w przypadku Mateusza i Marka, powinno się analizować całość narracji ze wszystkimi jej częściami, bez względu na to, czy dany fragment perykopy posiada odpowiedniki w tekstach paralelnych, czy zawiera oryginalny materiał. Treść opowiadania jest zdeterminowana nie tylko przez to, co różni od tekstów paralelnych, ale także przez to, co zbieżne z nimi. Nawet jeśli występują elementy wspólne dla synoptyków, to mogą one posiadać odmienne znaczenie w zależności od ich funkcji wewnątrz narracji każdej z Ewangelii, od ich związków z najbliższym kontekstem i całością danej księgi². W interpretacji Ewangelii Łukasza należy również uwzględnić powiązania z podobnymi tematami w drugiej księdze tego samego autora, czyli w *Dziejach Apostolskich*.

3.1. GRANICE PERYKOPY

Wyjście od delimitacji perykopy nie jest tylko formalnym wymogiem analizy synchronicznej. Określenie jej granic jest dyskusyjne. Zwłaszcza w wyznaczaniu końca perykopy Łukasza nie ma pełnej jednomyślności. Wahania pojawiają się już w starożytnych rękopisach. Przyczyną rozbieżności jest brak typowych elementów zmiany miejsca i czasu na zakończenie relacji o chrzcie, które zaznaczyłyby wyraźnie początek nowej sceny, tak jak to ma miejsce ze sceną kuszenia w tekstach Mateusza i Marka.

¹ Łk 3,21-22 liczy 43 słowa, Mk 1,9-11 zawiera 53 wyrazy, a Mt 3,13-17 ma 99 słów.

² Por. R. F. Collins, *Luke 3:21-22, Baptism or Anointing*, *BiTotd* 84 (1976) s. 823: „By means of these redactional omissions and additions, the Lukan narrative of Jesus' baptism sheds a light upon that baptism something different from that of Mark and Matthew. Beyond that, the Lukan context also serves to illuminate the meaning which Luke attributes to the baptismal event”. Autor opracowania uważa, że kontekst, mający wpływ na znaczenie perykopy chrzcielnej, wyznacza nauczanie Jana (3,15-18) oraz orędzie Jezusa (4,16-18).

3.1.1. Tradycyjne wyróżnienie

W Kodeksie Watykańskim (B) przerwy w *scriptio continua* między ΕΝΦΥΛΑΚΗ a ΕΓΕΝΕΤΟ oraz między ΕΥΔΟΚΗCΑ a ΚΑΙΑΥΤΟC potwierdzają granice perykopy o chrzcie i teofanii (3,21-22)³. W Kodeksie Aleksandryjskim (A) taki sam podział jest również bardzo wyraźnie zaznaczony: ΕΓΕΝΕΤΟ rozpoczyna się od nowej linii, a ΕΥΔΟΚΗCΑ kończy lewą kolumnę na stronie verso 46 karty manuskryptu⁴. W Kodeksie Bezy (D) tylko początek perykopy jest tak samo zaznaczony, natomiast w jednej linii znajdują się trzeci i czwarty wyraz rozszerzenia ΓΕΓΕΝΗΚΑCΕ oraz ΗΝΔΗΗCΩΥCΕΤΩΝΑ. Może to świadczyć o lekturze opowiadania o chrzcie Jezusa razem ze spisem Jego przodków⁵. W Kodeksie *Ephraemi Syri Rescriptus* (C) perykopa rozpoczyna się tak samo, ale brak karty (*lacuna* 3,21–4,25; ostatni wyraz to ΛΑΟΝ w 3,21) nie pozwala określić w tym rękopisie rodzaj związku perykopy z genealogią⁶. W nowożytnych wydaniach Biblii perykopa jest wyróżniana zgodnie z granicami przyjętymi w starożytnych rękopisach.

3.1.2. Ramy narracyjne opowiadania

Narracja Łukasza jest zwarta i nie ma w niej informacji chronologicznych ani topograficznych, które występują w opowiadaniach paralelnych (Mt 3,13: τότε, ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην; Mk 1,9: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις, εἰς τὸν Ἰορδάνην; J 1,29: τῇ ἐπαύριον). Przez te informacje wystąpienie Jezusa jest wyraźnie umieszczone w okresie i miejscu działalności Jana. W trzeciej Ewangelii brak wzmianki o przybyciu Jezusa i o miejscu Jego pochodzenia (Mt 3,13: ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας; Mk 1,9: ἀπὸ Ναζαρέτ τῆς Γαλιλαίας). Pomimo braku tych informacji związku perykopy z najbliższym kontekstem nie są luźne.

³ Por. *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum*, In Civitate Vaticana 1968, s. 75.

⁴ Por. *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909, ad. loc.

⁵ Por. *Bezae Codex Cantabrigiensis. Being an Exact Copy, in Ordinary Type, of the Celebrated Uncial Graeco-Latin Manuscript of the Four Gospels and Acts of the Apostles Written Early in the Sixth Century, and Presented to the University of Cambridge by Theodore Beza, A.D. 1581. Edited with Critical Introduction, Annotations, and Facsimiles*, ed. F. H. Scrivener, Cambridge–Deighton–London 1864, s. 173.

⁶ Por. *Codex Ephraemi Syri Rescriptus sive Fragmenta Utriusque Testamenti e Codice Graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum saeculi eruit atque eididit Constantinus Tischendorf*, Lipsiae 1845, ad. loc.

Zamiast danych miejsca⁷ i czasu perykopę łączą w określonym kontekście dwa inne elementy narracji: wzmianka o całym ludzie oraz forma pasywna czasownika βαπτισθῆναι⁸. Chrzt Jezusa jest związany z przyjmowaniem chrztu przez cały lud: ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν (3,21). Forma pasywna bezokolicznika βαπτισθῆναι przypomina wcześniejsze odniesienia do zamiaru przyjęcia chrztu od Jana przez lud i celników (3,7.12)⁹. O związku stanowi określenie adresata chrztu w Jordanie jako ludu (λαός)¹⁰. Adresaci działalności Jana Chrzciciela są określani na różne sposoby: zarówno ogólnie – ὄχλοι (3,7.10), jak i szczegółowo – τελῶναι (3,12) i στρατευόμενοι (3,14). Ewangelista nazywa ich ludem (λαός), kiedy na pierwszy plan wychodzi kwestia osoby i działalności przyszłego Mesjasza (3,15.18). W tych dwóch wzmiankach desygnat terminu λαός jest identyczny z wymienionym na początku perykopy o chrzcie Jezusa, co wiąże scenę chrztu Jezusa z całością narracji poświęconej działalności Jana Chrzciciela (3,1-18). Okres działalności Jana jest oddzielony od czasu pojawienia się Jezusa przez informację o wtrąceniu Jana do więzienia na polecenie Heroda (3,19-20)¹¹.

Chrzt Jezusa nie jest zaliczony do okresu działalności Jana. Bardziej problematyczne wydaje się jednak dokładne określenie miejsca przejścia w narracji do okresu publicznej działalności Jezusa. Ewangelista nie zaznacza bezpośrednio po perykopie chrzcielnej żadnych zmian czasu, miejsca ani osób. Opowiadanie o pobycie Jezusa na pustyni rozpoczyna się kilkanaście wersetów później. Najpierw Ewangelista zwięźle informuje o wieku Jezusa w momencie rozpoczęcia Jego publicznej działalności (3,23a), a następnie prezentuje długą listę Jego przodków (3,23b-38)¹². Właściwa narracja ponownie pojawia się dopiero po genealogii, kiedy Ewangelista opowiada o wyprowadzeniu Jezusa na pustynię przez Ducha i kuszeniu Go przez diabła (4,1-13).

⁷ Na Jordan jako miejsce przyjmowania chrztu wskazują pośrednio wzmianki o przyjeździe Jana w okolice Jordanu (3,3) oraz o powrocie Jezusa znad Jordanu przed informacją o Jego pobycie na pustyni (4,1).

⁸ Por. L. Feldkämper, *Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas*, St. Augustin bei Bonn 1978, s. 40.

⁹ Niedokładnie w M. Dömer, *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, Köln–Bonn 1978, s. 46: „So erinnert βαπτισθῆναι an 3,3.7.12.16 [...]”. W pierwszej wzmiance pojawia się wyrażenie βάπτισμα μετανοίας, które nie oznacza wcale chrztu udzielanego przez Jana, lecz odnosi się do chrzczenia w Duchu Świętym (zob. argumenty poniżej w rozdz. 3.6.1).

¹⁰ Mimo że w Ewangelii Dzieciństwa występują liczne wzmianki ludu (λαός w 1,10.17.21.68.77; 2,10.31.32), rzeczownik ten nie odnosi się do tego samego ludu, który przyjmuje chrzt w Jordanie.

¹¹ Pace L. Morris, *Il Vangelo secondo Luca. Introduzione e commentario*, Roma 2003, s. 143: „Questa è l'unica volta in cui è scritto che il Battista sia stato con Gesù”.

¹² Można by sądzić, że to, co następuje, stanowi całość z opowiadaniem o chrzcie na zasadzie komentarza Ewangelisty, tak jak proponuje czytać J. Rius-Camps, *¿Constituye Lc 3,21-38 un solo período? Propuesta de un cambio de puntuación*, Bib 65 (1984) s. 189–209.

3.1.3. Spójność narracyjna

Brak informacji chronologicznych i topograficznych oraz nieobecność Jana Chrzciciela w scenie chrztu Jezusa mogą sprawiać wrażenie, że Łukaszowa perykopa chrzcielna nie jest powiązana z opisem działalności Chrzciciela. Bez wzmianki całego ludu, który jest wcześniej wymieniony jako adresat działalności Jana, perykopa o chrzcie Jezusa mogłaby być umieszczona – bez szkody dla wewnętrznej logiki narracyjnej – w dowolnym miejscu Ewangelii. Właściwych związków perykopy z określonym miejscem w Ewangelii należy szukać nie tyle w niej samej, ile w najbliższym kontekście, który zawiera szczegóły wymagające jej obecności dokładnie w określonym miejscu Ewangelii. Dwie informacje – pierwsza o aresztowaniu Jana oraz druga o wieku Jezusa – odpowiadają sobie i z obydwu stron scalają się ściśle z perykopą o chrzcie Jezusa.

1. Wiadomość o aresztowaniu Jana (3,19-20) znajduje się po zapowiedzi przyjścia chrzczącego w Duchu Świętym i ogniu (3,16-17). Między tymi urywkami znajduje się summaryczne podsumowanie działalności Jana (3,18). Dzięki umieszczeniu podsumowania przed informacją o uwięzieniu działalność Chrzciciela przedstawia się jako spełniona do końca jeszcze przed jawnym wystąpieniem Jezusa, chociaż zostaje przerwana z powodu uwięzienia go przez Heroda. Zgadza się to zarówno z zapowiedzią anioła zwiastującego jego narodzenie (1,17), jak i z retrospektywnym sądem o definitywnej postawie ludzi wobec jego działalności (7,29)¹³. Z tego powodu czytelnik nie oczekuje niczego więcej od samego Jana poza spełnieniem jego zapowiedzi o przyjściu mocniejszego. Faktycznie zaraz po informacji o aresztowaniu Jana rozpoczyna się narracja o początku publicznej działalności Jezusa.

2. Na obecność sceny z Jezusem jako jej protagonistą wskazuje uwaga Ewangelisty, która znajduje się bezpośrednio po perykopie: καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἑτῶν τριάκοντα (3,23a). Rozpoczęciem (ἀρχόμενος) działalności Jezusa mogą być tylko wydarzenia związane z przyjęciem przez Niego chrztu. Stanowią one dotychczas jedyny publiczny akt Jezusa, opisany przed genealogią¹⁴.

¹³ Por. J. Nolland, *Luke 1:1-9:20*, Dallas 1989, s. 160: „Ending as it does with the imprisonment of John, Luke’s account of John’s ministry could have suggested an aborted ministry. But Luke will not have it so. The successfully completed work of John is looked back upon in terms of the baptism of *all* the people and also of Jesus”.

¹⁴ Por. C. G. Müller, *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukianischen Erzählwerk*, Freiburg 2001, s. 198: „Der Taufe ist nach V. 23 (ἀρχόμενος) als „Anfang“ des Wirkens Jesu zu verstehen”. Pace B. Prete, *Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22*, SBFLA 42 (1992) s. 74: „[...] a Gesù fu comunicato il dono dello Spirito Santo, cioè una potenza operativa divina, per svolgere la missione che egli si accingeva a compiere con l’inizio del suo ministero pubblico, che avrebbe avuto luogo subito dopo (cf. Lc. 3,23)”. Jeszcze dalej odsuwa ten początek R. F. Collins, *Luke 3:21-22...*, s. 825, 826: „[...] the time of the fulfillment of the Scriptures (4:21) and the «today» of Jesus’ ministry is the time of Jesus’ teaching and doing (cf. Acts 1:1). In fact, his ministry is principally that of teaching (cf. Luke 4:21-22, 43-44). Thus the beginning of Jesus’ ministry must be the

Chrzest Jezusa i towarzyszące mu wydarzenia są początkiem Jego publicznej działalności. Z tym rozpoczęciem zbiega się początek innej postawy, przeciw której występuje Jan w pierwszej mowie: μή ἄρξησθε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς (3,8)¹⁵. Kontrast między obydwoma początkami jest wzmocniony przez podobieństwo przytoczonych wprost dwóch wypowiedzi. W pierwszym przypadku ludzie uważają Abrahama za swojego ojca: πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ (3,8)¹⁶. W drugim przypadku Bóg mówi Jezusowi, że jest Jego Synem: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (3,22). Jakość tych dwóch relacji jest zupełnie odmienna. Pierwsza może być zastąpiona przez Boga rzeczywistym związkiem synowskim: δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγείρει τέκνα τῷ Ἀβραάμ (3,8). Druga jest wyjątkowa (ἀγαπητός jako jedyny) i doskonała (ἐν σοὶ εὐδόκησα).

Rolę chrztu w Jordanie jako początku publicznej działalności Jezusa potwierdzają Dzieje Apostolskie. Kandydat do kręgu Dwunastu powinien towarzyszyć apostołom, „począwszy od (ἀρχάμενος ἀπό) chrztu Janowego” (Dz 1,21-22). Te same ramy zakreślają wydarzenia związane z Jezusem, które są wszystkim znane, „począwszy od (ἀρχάμενος ἀπό) Galilei, po (μετά) chrzcie, który głosił Jan” (Dz 10,37-38). Przyjęcie chrztu inauguruje więc publiczną działalność Jezusa.

3.2. KRYTYKA TEKSTU

W liczących się starożytnych rękopisach występuje niewiele rozbieżności wartych zaznaczenia. Ograniczają się one do harmonizacji z miejscami paralelnymi u synoptyków oraz z brzmieniem tekstu Starego Testamentu.

- 21 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν
καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου
ἀνεψυχθῆναι τὸν οὐρανὸν.
22 καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον
σωματικῶς εἶδει (ὡς^a) περιστερὰν (ἐπ^b) αὐτόν,

beginning of his teaching”. Autor zmienia kolejność dwóch wymiarów ziemskiego życia Jezusa. Łukasz nie pisze do Teofila o Ewangelii jako o relacji o nauczaniu i działaniu Jezusa, ale relacji „o wszystkim, co Jezus rozpoczął czynić i czego nauczać” (Dz 1,1: περὶ πάντων [...] ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν). Początku nauczania Jezusa należy szukać w synagodze w Nazarecie, ale Jego czyny rozpoczynają się wcześniej – do nich można zaliczyć również modlitwę po przyjęciu chrztu oraz opór wobec pokus diabła. Z tego powodu Ewangelista umieszcza informację o rozpoczęciu działalności Jezusa między tymi dwoma narracjami (3,23).

¹⁵ Dwie pierwsze wzmianki czasownika ἄρχειν w Ewangelii Łukasza znajdują się w 3,8 i 3,23.

¹⁶ Przekonanie to nie jest fałszywe. Odniesienia do synowskiej relacji do Abrahama pojawiają się wielokrotnie w Ewangelii Łukasza i w Dziejach: w *Magnificat* (1,55) i *Benedictus* (1,73); w nauczaniu Jezusa (13,16; 19,9) oraz w nauczaniu Jego pierwszych świadków (Dz 7,2; 13,26). Błędny jest natomiast sąd oparty na przeświadczeniu o prymacie tej relacji przed posłuszeństwem Prawu, jak to pokazuje występowanie tego rodzaju określeń w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (16,24.25.30).

καὶ φωνήν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι·
 (ὃ ἐῖ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα¹⁷)

a. Większość rękopisów przekazuje lekcję ὡσεί, ale za partykułą ὡς są liczące się kodeksy z IV wieku (Ⲙ B) oraz z V wieku (D W). Mateusz ma pierwszą, a Marek drugą. Bardziej prawdopodobny jest wpływ Ewangelii Mateusza, którą w pierwszych wiekach czytano i komentowano o wiele częściej niż Ewangelię Marka.

b. Interesująca jest lekcja z przyimkiem εἰς, która jest poświadczona wyłącznie przez Kodeks Bezy (D). Przyimek ten występuje również w mniejszości manuskryptów dla paraleli Marka (Mk 1,10), gdzie może być uważany za oryginalny z powodu jakości świadczących o nim manuskryptów. W przypadku tekstu Łukasza nie tylko ich liczba, ale także ich jakość przemawia za przyimkiem ἐπί jako oryginalną lekcją.

c. Lekcja υἱός μου εἶ σύ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε w Kodeksie Bezy (D), w rękopisach *Vetus Latina* (a b c ff²) i w innych świadectwach¹⁷ stanowi przykład harmonizacji z LXX (Ps 2,7), która jest typowa dla tej tradycji Ewangelii, sięgającej przynajmniej pierwszej połowy II wieku¹⁸. Z jednej strony za autentycznością lekcji, którą przyjmują niektóre komentarze i opracowania¹⁹, przemawia następująca bezpośrednio po perykopie chrzcielnej genealogia Jezusa, której genetywy implikują szereg źródeł prowadzących aż do Adama zrodzonego z Boga: τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ (3,38). Z drugiej strony przyjęcie tego wariantu oznacza wyeliminowanie drugiej części deklaracji głosu z nieba, ustanawiającej – jeśli uznać aluzje do sługi Jahwe – związek chrztu ze śmiercią Jezusa, który pasuje do koncepcji teologicznej Łukasza. Wyraża się on w trzeciej Ewangelii, kiedy przekazuje ona, niezależnie od Marka i Mateusza, słowa Jezusa o Jego śmierci jako chrzcie (Łk 12,50) i prezentuje Jego działalność wyraźnie zorientowaną na mękę i śmierć²⁰, oraz w narracji o spotkaniu Filipa z Etiopem, nawiązującej wprost do czwartej pieśni o Słudze Jahwe, wypełnione w osobie i dziele Jezusa (Dz 8,26-40)²¹.

¹⁷ Znajduje się u Justyna (*Dialog z Tryfonem*, 88,3) oraz w Ewangelii Ebionitów 4. W syryjskich Didaskaliach Apostołów tekst ten jest odniesiony do Jezusa oraz do przyjmujących sakrament chrztu. Por. C. Munier, *Rites d'onction, baptême chrétien et baptême de Jésus*, RevScRel 64 (1990) s. 219, 220.

¹⁸ Por. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart ²1994 s. 112,113; W. Eckey, *Das Lukasevangelium*, Neukirchen-Vluyn 2004, s. 198, przyp. 476.

¹⁹ Por. T. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig–Erlangen ³1920, s. 199–203; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, Tübingen ²1929, s. 55; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Berlin ⁵1966, s. 271; J. H. Davies, *The Lucan Prologue (1-3)*, [w:] *Studia Evangelica*, vol. VI: *Papers presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies Held at Oxford, 1969*, Berlin 1973, s. 80.

²⁰ Por. A. Feuillet, *Le baptême de Jésus*, RB 71 (1964) s. 334, 335.

²¹ Por. D. Rusam, *Das Alte Testament bei Lukas*, Berlin–New York 2003, s. 382–390.

3.3. PRZEKŁAD I UWAGI FILOLOGICZNE

- 21 I stało się, kiedy cały lud został ochrzczony,
 gdy również Jezus został ochrzczony i kiedy modlił się,
 [że] zostało otwarte niebo
 22 i zstąpił Duch Święty [w] wyglądzie cielesnym
 jak gołębica na Niego,
 i głos z nieba stał się:
 Ty jesteś Synem moim umiłowanym, w Tobie upodobałem [sobie].

Trzecia Ewangelia przejmuję tutaj syntaksę hebrajską, typową dla LXX, którą można dosłownie przekładać: „I stało się, [...] że [...]”²². Od konstrukcji ἐγένετο ἐν τῷ zależy forma czasownikowa w infinitiwie, która oznacza wydarzenie stanowiące punkt odniesienia dla czynności głównych. Na te działania, znajdujące się na pierwszym planie, wskazują zwykle czasowniki w trybie oznajmującym lub imiesłowiu, połączone spójnikiem καί (5,1.12.17; etc.)²³. Zamiast trybu orzekającego występują tutaj trzy czasowniki w bezokoliczniku: ἀνεωχθῆναι, καταβῆναι i γενέσθαι. Przedstawiają one następujące po sobie główne wydarzenia: otwarcie nieba, zstąpienie Ducha Świętego oraz pojawianie się głosu z nieba. Między konstrukcją z wyrażeniem przyimkowym, która przedstawia tło całej sceny, a głównymi czasownikami znajdują się dwie formy czasownikowe, wskazujące na czynności związane z całym wydarzeniem, a których podmiotem jest tylko Jezus.

– „Kiedy cały lud został ochrzczony, gdy również Jezus został ochrzczony”²⁴. Przymiotnika ἅπας w wyrażeniu „cały lud” nie trzeba brać w sensie dosłownym²⁴. Na jego hiperboliczne znaczenie wskazuje refleksja członków sanhedrynu, którzy sami siebie wyłączają z kategorii ὁ λαὸς ἅπας, nie uznając Jana za proroka, za jakiego go uważał „cały lud” (20,6). Podobne przeciwstawienie przeciwników Jezusa i całego ludu ma miejsce w sumarycznej relacji o codziennym nauczaniu Jezusa w świątyni (19,47-48). Faryzeusze i uczeni w Piśmie, według oskarżenia Jezusa, nie przyjęli chrztu od Jana, odróżniając się w ten sposób od całego ludu i celników (7,29-30). Wychodząc od samej konstrukcji zdania ἐγένετο δὲ lub καὶ ἐγένετο + wyrażenie przyimkowe ἐν τῷ z infinitiwem aorystu, nie można jedno-

²² LXX w ten sposób tłumaczy przyimek אֲזַיִן z infinitivem. Por. *Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by E. Kautzsch*, ed. A. E. Cowley, Oxford ²1910, § 114.2; G. Dalman, *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, Band I: *Einleitung und Wichtige Begriffe*, Darmstadt 1965, s. 26, 27.

²³ Na temat konstrukcji tej frazy zob. też J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, Garden City 1982, s. 118–120.

²⁴ Por. T. Zahn, *Das Evangelium des Lucas...*, s. 199, przyp. 63; J. Reiling, J. L. Swellengrebel, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, Leiden 1971, s. 179; D. L. Bock, *Luke*, vol. 1: 1:1–9:50, Grand Rapids 2002, s. 336.

znacznie określić rodzaju związku chronologicznego między chrztem całego ludu a chrztem Jezusa²⁵. Tego rodzaju składnia może przedstawiać czynność uprzednią w stosunku do działań oznaczonych przez następne formy czasownikowe. W perykopie chrzcielnej drugim czasownikiem jest forma *genetivus absolutus participii aoristi*. W Ewangelii Łukasza zwrot z infinitiwem aorystu wskazuje na zdarzenie, które bezpośrednio poprzedza pozostałe, zazwyczaj oddawane przez czasowniki w trybie oznajmującym²⁶. W tych zdaniach związek chronologiczny czynności różni się od analogicznej konstrukcji z infinitiwem czasu teraźniejszego, która oznacza, że kolejne czynności są równoczesne z działaniem oznaczonym przez formę czasownikową w wyrażeniu przyimkowym²⁷. W pierwszym przypadku

²⁵ Pace BDR § 404.2: „[ἐν τῷ βαπτισθῆναι (= ὅτε ἐβαπτίσθη) ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος (both simultaneously)]”. W pierwszym przykładzie podanym na poparcie tej tezy – ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος (8,40) – występuje infinitivus czasu teraźniejszego, a nie aorystu ὑποστρέψαι, zaś w następnym przytoczonym tekście – ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην (9,34) – nie można mówić o równoczesności lęku uczniów i wejścia w obłok (BT: „złękli się, gdy [tamci] weszli w obłok” jest poprawnym tłumaczeniem, a nie: „złękli się, gdy [tamci] wchodzili w obłok”). Z tego samego powodu nie odpowiadają wprowadzeniu do perykopy chrzcielnej inne przykłady z czasem teraźniejszym (Mt 13,4; Łk 1,8,21; 17,11; 24,51; Dz 2,1; 8,6; 11,15), które podaje D. B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids 1996, s. 595.

²⁶ Można wymienić w Ewangelii Łukasza jeszcze cztery takie zdania: καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὐρέθη Ἰησοῦς μόνος (9,36) – „i, gdy odezwał się ten głos, Jezus znalazł się sam”; καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν [...] καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν – „kiedy (= po tym, jak) wszedł do domu [...] oni Go śledzili” (14,1); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπαυλεθῆναι αὐτόν [...] καὶ εἶπεν – „kiedy (= po tym, jak) on powrócił [...] powiedział” (19,15); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτόν μετ’ αὐτῶν λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν – „kiedy (= po tym, jak) zasiadł z nimi do stołu, wzięwszy chleb, pobłogosławił” (24,30).

²⁷ Nakładanie na poprzednią konstrukcję znaczenia składni z infinitiwem czasu teraźniejszego może częściowo wynikać z tego, że takich zdań jest o wiele więcej w dziele Łukasza niż fraz z infinitiwem aorystu: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτόν [...] ἔλαχε – „kiedy pełnił on służbę kapłańską [...] przypaść [mu] los” (1,8-9); ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήθησαν αἱ ἡμέραι – „kiedy tam przebywali, wypełniły się dni” (2,6); ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῶ [...] καὶ εἶδεν δύο πλοῖα – „kiedy tłum cisnął się na Niego [...] zobaczył dwie łodzie” (5,1-2); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτόν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας – „gdy był w jednym z miast, oto [zjawił się] człowiek pełen trądu” (5,12); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτόν προσευχόμενον κατὰ μόνους συνῆσαν αὐτῶ οἱ μαθηταί, καὶ ἐπρώτησεν αὐτοὺς λέγων – „gdy modlił się na osobności, [a] byli z Nim uczniowie, wówczas zapytał ich, mówiąc” (9,18); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτόν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον – „gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił” (9,29); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ’ αὐτοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν – „Gdy oni odchodzili od Niego, Piotr rzekł do Jezusa” (9,33); ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας [...] καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορευέσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ – „kiedy wypełniły się dni [...] zdecydował, aby pójść do Jerozolimy” (9,51); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτόν ἐν τόπῳ τιμὴ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο, εἰπὲν τις – „gdy Jezus przebywał w jakimś miejscu modląc się, kiedy skończył [modlitwę], rzekł jeden” (11,1); ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτόν ταῦτα [...] γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν αὐτῷ – „kiedy to mówił, [...] pewna kobieta powiedziała” (11,27); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορευέσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ καὶ αὐτὸς διήρχετο – „kiedy szedł do Jerozolimy, przechodził” (17,11); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν – „a gdy szli, zostali oczyszczeni” (17,14); ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίξειν αὐτόν εἰς Ἱεριχὼ τυφλὸς τις ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδὸν – „kiedy zbliżał się do Jerycha, pewien niewidomy

konstrukcja oznaczałaby, że Jezus został ochrzczony po przyjęciu chrztu przez cały lud²⁸. Uwzględniając całą grekę nowotestamentalną, sytuacja okazuje się bardziej skomplikowana. W omawianym typie zdań czas aorystu może bowiem pozostawiać relację nieokreśloną (1 Kor 11,21; Hbr 3,12). W każdym razie na podstawie tekstu Łukasza nie można wyciągać wniosku o pełnej identyfikacji chrztu Jezusa ze chrztem całego ludu²⁹.

– „I kiedy modlił się”. Składnia z *genetivus absolutus participii praesentis* – προσευχομένου oznacza czynność, która z jednej strony następuje po przyjęciu chrztu przez Jezusa (czynność uprzednia, wyrażona przez *genetivus absolutus participii aoristi* – βαπτισθέντος), zaś z drugiej strony towarzyszy zdarzeniom wyrażonym przez czasowniki w funkcji nadrzędnej wobec tej formy: ἀνεψυχθῆναι, καταβῆναι i γενέσθαι (analogiczne konstrukcje występują w 14,29; 24,5)³⁰. Obecność tego drugiego *genetivus absolutus* spowalnia rozwój narracji. Otwarcie nieba,

siedział przy drodze” (18,35); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς – „gdy były zmieszane z tego powodu, oto dwóch mężczyzn stanęło przed nimi” (24,4); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοῖς καὶ συζητεῖν καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς – „gdy tak rozmawiali i rozprawiali z sobą, sam Jezus, przybliżywszy się, szedł z nimi” (24,15); καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοῖς διέστη ἅπ’ αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν – „kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba” (24,51); ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλῶ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη κατελθεῖν εἰς Ἔφεσον καὶ εὑρεῖν τινας μαθητάς – „Kiedy Apollos znajdował się w Koryncie, Paweł przeszedł okolice wyżej położone, przybył do Efezu i znalazł jakichś uczniów” (Dz 19,1).

²⁸ Por. H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, London 1909, s. 43: „Jesus follows the crowd to the place of baptism, and is baptized in the Jordan, perhaps last of all, or when the crowd had dispersed”. Odnośnie do łacińskich przekładów zdania ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν, które są poświadczane w manuskryptach, zauważa A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary in the Gospel According to S. Luke*, Edinburgh⁵ 1922, s. 98: „«After all the people had been baptized»; *cum baptizatus esset omnis populus* (cod. Brix.): not «while they were being baptized»; *cum baptizetur* (Cod. Am.). The latter would be ἐν τῷ with the *pres. infin.*”. Z nowszych egzegetów takie tłumaczenie uważa za gramatycznie możliwe S. Légasse, *Naissance du baptême*, Paris 1993, s. 67. Przeciw tej interpretacji występuje M. Turner, *Power from High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield 1996, s. 195, przyp. 24.

²⁹ Pace J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971, s. 58: „Vielmehr wird Lukas (ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος 3,21) recht haben, wenn er uns die Taufe Jesu als Beteiligung an einer Kollektivtaufe schildert”. Właściwa interpretacja w E. D. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in NT Greek*, Chicago³ 1898, §109: „Luke 3:21 cannot in view of the Aorist tense be rendered, *while all the people were being baptized*, nor in view of the preposition ἐν, *after all the people had been baptized*, but must be understood as affirming that the baptism of Jesus occurred at the time (in general) of the baptism of all the people. Luke 9:36 can only mean, *when the voice came*, a meaning entirely appropriate to the context”.

³⁰ Por. D. L. Bock, *Luke...*, s. 336: „The temporal order is indicated by a contrast between an aorist participle, βαπτισθέντος (*baptisthentos*, after he was baptized), and a present participle, προσευχομένου (*proseuchomenou*, while he was praying). The sequence shows that the only ongoing event at the time of the heavenly voice was the prayer”.

zstąpienie Ducha Świętego oraz pojawienie się głosu nie jest równoczesne z przyjęciem chrztu przez Jezusa, lecz ma miejsce podczas Jego modlitwy³¹.

– „Zostało otwarte niebo”. Strona bierna czasownika pełni funkcję *passivum theologicum*. Łukasz przedstawia działanie, którego domyślnym podmiotem jest Bóg, tak jak to czynią Mateusz i Marek. Kiedy w Ewangelii Łukasza rzeczownik οὐρανός występuje w liczbie pojedynczej, może oznaczać nie tylko sklepienie niebieskie (jak u Marka), ale także mieszkanie Boga (6,23; 11,13; 15,7; 18,22; 19,38), a nawet Jego samego (15,18.21; 20,4.5), zgodnie z użyciem w późnych księgach LXX (1 Mch 3,18-19.50; 4,10,24.40; 9,46; 12,15; 16,3). Liczba pojedyncza οὐρανός odzwierciedla grecki sposób mówienia i myślenia³². W Ewangelii Łukasza częściej występuje on w liczbie pojedynczej (31 razy) niż mnogiej (4 razy w 10,20; 12,33; 18,22; 21,26).

– „I zstąpił Duch Święty”. Przymiotnik ἅγιον usuwa wszelką dwuznaczność³³. W Ewangelii Łukasza rzeczownik πνεῦμα bez dodatkowych określeń może oznaczać złego ducha (9,39) lub zjawę, istotę bezcielesną (24,37.39)³⁴. Sam rzeczownik oznacza Ducha Świętego, jeśli występuje bezpośrednio po jego pełnej wzmiance razem z przymiotnikiem (2,26-27; 4,1).

– „[W] wyglądzie cielesnym”. Konstrukcja „przymiotnik” + καλὸς τῷ εἶδει, która występuje w LXX, ma znaczenie „przymiotnik” + „z wyglądu”. Rzeczownik εἶδος razem z określającym go przymiotnikiem σωματικόν pełni funkcję przydawki przyimkowej: „z wyglądu cielesnego”. Może ona określać Ducha Świętego lub specyfikować Jego zstępowanie na Jezusa, które zostaje uszczegółowione przez wyrażenie porównawcze.

– „Jak gołębica na Niego”. Porównanie może odnosić się do Ducha Świętego lub do Jego zstępowania, podczas gdy u Mateusza i Marka pełni ono raczej funkcję przysłówkową. Zaimek osobowy, który oznacza cel zstąpienia Ducha, odnosi się do Jezusa, a nie do całego ludu ani do ziemi³⁵.

– „I głos z nieba stał się”. Zwrot φωνή γίνεσθαι często występuje w dziele Łukasza. Wprowadza do wypowiedzi w teofanii lub epifanii (Łk 1,44; 9,35.36; Dz 7,31; 10,13), oznacza w nich nadprzyrodzony dźwięk (Dz 2,6), zaś poza nadprzyrodzonym kontekstem wskazuje na głośne wołanie (Dz 19,34). Miejsce pochodzenia głosu jest tożsame z podmiotem otwarcia. Nie chodzi tutaj o sklepienie niebieskie:

³¹ Por. J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London 1970, s. 33.

³² Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1964, s. 106.

³³ W dziele Łukasza bardzo często występują terminy pochodne od rdzenia ΑΓΙ*: Mt 13 razy; Mk – 7; Łk – 21; J – 9; Dz – 55.

³⁴ Por. J. Nolland, *Luke 1:1-9:20...*, s. 161.

³⁵ Pace L. Sabourin, *Il vangelo di Luca. Introduzione e Commento*, Roma 1989, s. 120.

głos przychodzi nie tylko „z góry”. Wyrażenie przyimkowe oznacza pochodzenie od Boga, a więc głos identyfikuje się z Nim.

3.4. PORÓWNANIE SYNOPTYCZNE

Porównanie synoptyczne służy wydobyciu cech wspólnych i różnic między kontekstem (poprzedzającym i następującym), dynamiką narracji oraz organizacją formalną i semantyczną perykopy, tak aby uchwycić specyfikę opowiadania o chrzcie Jezusa według Łukasza na tle tekstów paralelnych.

3.4.1. Porównanie kontekstów

W bardzo ogólnym zarysie kontekst perykopy Łukasza jest bardziej podobny w pewnych fragmentach do kontekstu w Ewangelii Mateusza niż do ich odpowiednika według Marka. Perykopę Mateusza i Łukasza poprzedzają dwie podobne grupy tekstów: Ewangelia Dzieciństwa i opis działalności Jana, zawierający fragmenty mów skierowanych do wyróżnionych grup. Marek nie umieszcza żadnej narracji przed opisem działalności Jana, zaś w samym opisie nie przytacza jego wezwań zwróconych do przychodzących nad Jordan.

Miejsce w planie Ewangelii. W Ewangelii Marka perykopę o chrzcie poprzedza krótki (liczący tylko osiem wersetów) i zróżnicowany tekst (tytuł, mowa Boga zawierająca mowę głosu na pustyni, opis działalności Jana), koncentrujący się na ukazaniu relacji między najważniejszymi protagonistami Ewangelii. W Ewangelii Mateusza przed opisem działalności Jana znajdują się dwa rozdziały poświęcone relacji wydarzeń związanych z narodzeniem Jezusa w świetle planu Bożego zbawienia. Mateuszowa Ewangelia Dzieciństwa jest o wiele krótsza niż jej wersja u Łukasza. Mateusz ogranicza się bowiem do 48 wersetów, podczas gdy Łukasz ma ich aż 132. W porównaniu z dwoma synoptykami (a także z czwartą Ewangelią) Łukaszowa relacja o chrzcie Jezusa jest najbardziej odsunięta od początku księgi. Można wskazać różnice jeszcze bardziej znaczące – na przykład obecność w pierwszych rozdziałach Ewangelii Łukasza treści zapowiadających wprost działalność Jana Chrzciciela, a pośrednio wprowadzających do chrztu Jezusa w Jordanie. Łukasz jest bliższy Markowi w tym, że całość wprowadzenia jest poświęcona ukazaniu roli Jana w relacji do Jezusa. W pierwszych dwóch rozdziałach Mateusza Jan nie jest wzmiankowany. Łukasz zaś wypełnia Ewangelię Dzieciństwa przez paralelne ukazanie postaci Jana i Jezusa. Między Łukaszem i Markiem występują różnice w opisie działalności Jana. Chrzest wodą i orędzie Jana – według krótkiego wprowadzenia Marka (zaledwie osiem wersetów) – objawiają konieczność zmiany relacji ludzi do Boga i zapowiadają jej naprawę w chrzcie w Duchu Świętym.

Na podstawie dalszej pozycji perykopy o chrzcie w strukturze Ewangelii nie można twierdzić, że ma ona mniejsze znaczenie niż w Ewangelii Marka³⁶. Należy raczej określić, na czym polega odmienna rola tego opowiadania w narracji i teologii trzeciej Ewangelii, a zwłaszcza warto najpierw sprecyzować to, co wnoszą w nią Ewangelia Dzieciństwa i rozbudowany opis działalności Jana Chrzciciela³⁷.

Ewangelia Dzieciństwa i opis działalności Jana. W obszernym tekście trzeciej Ewangelii (152 wersety), który poprzedza perykopę o chrzcie, brak kilku znaczących elementów występujących w paralelnym wprowadzeniu Marka (8 wersetów). Pojawiają się za to liczne cechy relewantne dla rozumienia chrztu Jezusa. Ich zestawienie jest zaprezentowane poniżej, zgodnie z sekwencją wersetów drugiej Ewangelii.

1. W Ewangelii Łukasza nie ma ścisłej paraleli do pierwszego zdania Marka z określeniem Jezusa jako Chrystusa, Syna Boga. Kombinacja tytułów chrystologicznych występuje w orędziu anioła po narodzeniu Jezusa: σωτήρ ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος (2,11). Jezus jest Synem Boga według słów anioła (1,32.35). Łukasz nie rozpoczyna od mocnego akcentu chrystologicznego, tak jak czynią inni Ewangelicści, ale w dedykacji informuje o licznych opowiadaniach powstałych przed swoim dziełem, którego celem jest zapewnienie jego adresata o pewności otrzymanych uprzednio nauk. Temu zamiarowi kształtowania czytelnika odpowiada, charakterystyczne dla trzeciej Ewangelii, uwydatnienie roli różnych jej protagonistów, a zwłaszcza ich postaw wobec Bożego planu zbawienia, który został objawiony w przyjściu Jezusa i w Jego misji³⁸. Aktywna postawa ludzi wyłania się również w bezpośrednim kontekście perykopy o chrzcie: w opisie działalności Jana Chrzciciela różne grupy osób występują z pytaniami o konkretne wymagania (3,10.12.14) i rozważają tożsamość osoby Chrzciciela z powodu ich oczekiwań na przyjście Mesjasza (3,15). Tego rodzaju aktywność nie jest wzmiankowana w tekstach paralelnych Mateusza i Marka, które koncentrują się na działalności Jana, zaś jej

³⁶ Pace B. Prete, *Il battesimo di Gesù...*, s. 80: „Il racconto del battesimo di Gesù in Luca non riveste la stessa importanza e non ricopre lo stesso ruolo che ha nel racconto di Marco, sua fonte. In Marco infatti, in cui non si ha il vangelo dell'infanzia, l'avvenimento del battesimo rappresenta la prima proclamazione celeste che fa conoscere ai lettori chi è Gesù ed indica che lo Spirito è in lui e l'accompagna nel suo ministero”.

³⁷ Ewangelia Dzieciństwa pełni funkcję wprowadzenia do całości dzieła Łukasza, które nie było pomyślane bez tego wprowadzenia. Por. J. H. Davies, *The Lucan Prologue...*, s. 84.

³⁸ We wprowadzeniu nie ma wzmianki o Jezusie ani Jego tytułów chrystologicznych. Pierwszym wzmiankowanym imieniem jest Θεόφιλος – imię adresata Ewangelii, którego jej autor pragnie przekonać o pewności otrzymanych nauk. Zaakcentowana rola czytelnika odzwierciedla się w charakterystycznym dla Łukasza rysie antropologicznym dzieła, który łatwo dostrzec w porównaniu tych jego tekstów, które mają paralele u Mateusza lub Marka. Wystarczy przywołać chociażby narracje o powołaniu pierwszych uczniów: Szymona Piotra (5,1-11; por. Mt 4,18-22; Mk 1,16-20) i Lewiego (5,27-32; por. Mt 9,9-13; Mk 2,13-17). W tych opowiadaniach zaakcentowano reakcje powoływanych na obecność Jezusa (dialog Szymona z Jezusem, wzmianka o Lewim jako gospodarzu uczty z celnikami i grzesznikami).

adresatom przypisują tylko czynności związane z przyjmowaniem chrztu w Jordanie: wychodzenie z miejsc ich zamieszkania oraz wyznawanie grzechów.

Pierwsze rozdziały Ewangelii Łukasza poświęcają wiele miejsce nie tylko relacji między Janem a Jezusem, lecz także ukazują rozwój tych dwóch protagonistów oraz ich dojrzewanie do powierzonych im misji. Pojawiają się liczne i bardzo zróżnicowane określenia odnoszące się do Jezusa. Imię Ἰησοῦς jest wzmiankowane pięć razy: na początku dwukrotnie jako dopełnienie czasownika καλεῖν (1,31; 2,21), następnie w zależności od wieku dziecka w apozycji z rzeczownikami παιδίου (2,27) oraz z παῖς (2,43), ostatni raz w sumarycznym zakończeniu Ewangelii Dzieciństwa bez dodatkowych określeń (2,52). Rzeczownik χριστός występuje trzy razy (2,11.26; w 3,15 ludzie zastanawiają się nad odniesieniem tego tytułu do Jana). Synowska relacja Jezusa do Boga jest przywołana dwa razy w słowach anioła Gabriela (1,32: υἱὸς ὑψίστου; 1,35: υἱὸς θεοῦ). Świadomość tej relacji objawia się już w odpowiedzi dwunastoletniego Jezusa, danej Maryi, kiedy On nazywa Boga swoim Ojcem: οὐκ ἤδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἰναί με; (2,49). Reakcja niezrozumienia ze strony Maryi i Józefa świadczy o nietypowości takiego nazywania Boga³⁹. Na tożsamość Jezusa wskazują jeszcze dwa inne terminy występujące w mowie niezależnej: υἱὸς bez dodatkowych określeń (1,31) i κύριος (1,43). Sekwencja pozostałych określeń odpowiada rozwojowi i wzrastaniu Jezusa: υἱὸς αὐτῆς [= Maryi] ὁ πρωτότοκος (2,7), βρέφος (2,12.16), παιδίον (2,17.24.40), παῖς (2,43), τέκνον (2,48). Imię Ἰωάννης występuje siedem razy (1,13.60.63; 3,2.15.16.20). Niektóre terminy zastosowane do Jezusa określają także Jana: υἱὸς (1,13), βρέφος (1,41.44) i παιδίον (1,59.66.76.80). Również ich występowanie nie jest przypadkowe, ale ściśle odpowiada wiekowi Jana. Użycie tych terminów pokazuje, że plan Boży rozwija się stopniowo, w różnych sytuacjach i w sposób uporządkowany. Ewangelia Dzieciństwa przedstawia liczne i różnorodne postawy innych ludzi wobec tej rozciągniętej w czasie interwencji Boga⁴⁰.

2. U Mateusza i Łukasza zapewnienie o prekursorze Jezusa, które wyraźnie przywołuje obietnicę o zwiastunie Boga (Mt 3,1)⁴¹, znajduje się dopiero w mowie

³⁹ Posłużenie się tym określeniem Boga poza modlitwą nie jest rozpowszechnione w judaizmie okresu Druhej Świątyni.

⁴⁰ Z drugiej strony, częściej niż Jezus czy Jan, są wzmiankowane imiennie inne osoby: imię Ζαχαρίας pojawia się dziewięć razy (1,5.12.13.18.21.40.59.67; 3,2), a imię Μαρίας występuje dwanaście razy (1,27.30.34.38.39.41.46.56; 2,5.16.19.34). Oprócz tych imion znaczące jest bardzo częste występowanie rzeczownika ἄγγελος – aż czternaście razy (1,11.13.18.19.26.30.34.35.38; 2,9.10.13.15.21). W narracji pojawiają się jeszcze imiona innych osób: Ἐλισάβετ (1,5.7.13.24.36.40.41[2x].57), Ἰωσήφ (1,27; 2,4.16), Σιμεών (2,25.34), Ἄννα (razem ze złożonym określeniem: προφήτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσὴρ w 2,36). Maryja i Józef są nazwani γονεῖς (2,27.41.43) lub odpowiednio μήτηρ (1,43.60) i πατήρ (2,33.48). To samo dotyczy Elżbiety (1,15.60) i Zachariasza (1,59.62.67).

⁴¹ W Ewangelii Łukasza zwiastunem posyланym przez Boga jest anioł Gabriel (1,19: ἐγώ εἰμι Γαβριήλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σέ; 1,26: ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριήλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ).

Jezusa o Janie Chrzcicielu, wygłoszonej do tłumów (Mt 11,11; Łk 7,27). W Ewangelii Marka jest ono zacytowane na samym jej początku (Mk 1,2), a razem z kontynuacją cytatu (Mk 1,3) ma formę zapowiedzi Boga skierowanej do Jezusa, który już przed przyjęciem chrztu jest adresatem szczególnego objawienia świadczącego o Jego szczególnej bliskości do Boga i najwyższej godności jako Pana. W Ewangelii Mateusza nie ma żadnej paraleli do tych słów ani w Ewangelii Dzieciństwa, ani bezpośrednio przed pojawieniem się Jezusa nad Jordanem. Można się ich natomiast spodziewać w pierwszych dwóch rozdziałach Łukasza, których treść i forma służą coraz pełniejszemu ukazywaniu relacji Jana do Jezusa⁴². Pierwsza zapowiedź dotycząca relacji między Janem a Jezusem znajduje się w słowach anioła do Zachariasza: καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἡλίου [...] ἐτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον (1,17). Czasownik κατασκευάζειν w trzech prorockich cytatach u synoptyków ma dopełnienie bliższe τὴν ὁδὸν σου (por. 7,27; por. Mk 1,2; Mt 11,11), natomiast tutaj przedmiotem przygotowania jest udoskonalony lud. Druga zapowiedź misji Jana, zawierająca tę samą starotestamentalną aluzję, pojawia się w hymnie *Benedictus*: καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ (1,76). W obydwu wypowiedziach przytoczone są słowa, które Malachiasz przypisuje wprost Bogu, a Marek, nieznacznie je modyfikując, przedstawia jako pierwszą część mowy Boga do Jezusa. W Ewangelii Łukasza podmiotami wypowiedzi są odpowiednio anioł i Zachariasz. Pierwsza jest skierowana do Zachariasza, zaś Jan jest intradiegetycznym adresatem drugiej zapowiedzi. W obydwu wypowiedziach Ten, który ma przyjść po Janie, jest wzmiankowany w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Podsumowując, przed teofanią chrzcielną nie ma słów wypowiedzianych wprost przez Boga i skierowanych do Jezusa. Znajdują się one dopiero w deklaracji głosu z niebios. Z drugiej strony, odpowiadając Maryi, dwunastoletni Jezus pokazuje, że jest w pełni świadomy relacji łączącej Go z Bogiem.

3. Wszystkie Ewangelie przytaczają słowa o głosie wołającym na pustyni jako prorocstwo Izajasza, odnoszące się do Jana i jego działalności (Mt 3,3; Mk 1,3; Łk 3,4; J 1,23)⁴³. Łukasz podaje obszerniejszy tekst prorocstwa niż pozostali Ewan-

⁴² Układ symetryczny rozciąga się aż do rozdziału trzeciego: w pierwszej sekcji zapowiedzi narodzenia Jana (1,5-25) odpowiada zwiastowanie narodzenia Jezusa (1,26-56); w drugiej sekcji narodzeniu Jana (1,57-80) – narodzeniu Jezusa (2,1-20). W dwóch następnych sekcjach ci, którzy są zapowiedziani i narodzeni, stają się coraz bardziej aktywni: trzecia sekcja przedstawia dwa paralelne poświęcenia Jezusa w świątyni: ofiarowanie Panu jako pierworodnego (2,21-40) oraz osobiste ogłoszenie przynależności do Ojca (2,41-52); czwarta sekcja składa się z dwóch odpowiadających sobie przygotowań przyjścia Jezusa: Jan przygotowuje przyjście Chrystusa (3,1-20) oraz Jezus przygotowuje się na swoje przyjście (3,21-4,13). Por. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Bologna 2003, s. 169.

⁴³ W czwartej Ewangelii te słowa nie są cytowane przez narratora, lecz występują jako prorocstwo Izajasza w autodeklaracji Jana, wyrażonej w mowie niezależnej: ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης (J 1,23). Odpowiada to roli Jana jako świadka i koncentracji świadectwa Ewangelisty nie na Janie, ale na Jezusie.

geliści. Po wezwaniu do prostowania drogi Pana i wyrównywania Jego ścieżek są zapowiedziane cudowne zmiany, które będą dokonywane przez Boga (*passivum theologicum*)⁴⁴: wypełnienie dolin, obniżenie gór i pagórków, wyrównanie poskręcanych dróg i wygładzenie wyboistych, których zwieńczeniem jest powszechne widzenie zbawienia Bożego: [...] ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (3,5-6; por. Iz 40,4-5)⁴⁵. Rozszerzeniu prorocstwa o zapowiedź dotyczącą zróżnicowania wyglądu pustyni odpowiada szczególna dialektyka Łukasza. Polega ona na przeciwstawieniach zarówno zbiorowości, jak i jednostek. Z jednej strony przedstawia przywódców ludu, zaś z drugiej – uczniów Jezusa, pogan i grzeszników (7,29-30; 8,10; 10,13-14; etc.). Zestawia postawy pojedynczych osób i ich odmienny los (zwłaszcza: 14,11; 18,14; także: 7,9.41-47; 12,42-48; 16,19-31; etc.)⁴⁶. To rozszerzone prorocstwo Izajasza znajduje odzwierciedlenie w Łukaszkowych fragmentach opisu działalności Jana, które przedstawiają różne grupy adresatów chrztu udzielanego przez Jana. Marek opisuje ich wszystkich jako przyjmujących chrzest i wyznających swoje grzechy. Mateusz od wyznających grzechy odróżnia jedną grupę: faryzeuszów i saduceuszów, których Jan oskarża i ostrzega z powodu braku nawrócenia. Łukasz wzmiankuje przyjmowanie chrztu przez cały lud dopiero przy chrzcie Jezusa, natomiast w samym opisie działalności Jana na pierwszy plan Ewangelista wysuwa wezwania Jana do zmiany postępowania. Wzywa on wszystkich, bez wyjątku, do wprowadzania w czyn jego wezwań dostosowanych do składu danej grupy ich odbiorców (tłumy, celnicy i żołnierze). Jeśli działalność

⁴⁴ W innym miejscu to działanie jest otwarcie przypisane Bogu: „postanowił Bóg zniżyć każdą górę wysoką, pagórki odwieczne, doły zasypać do zrównania z ziemią, aby bezpiecznie mógł kroczyć Izrael w chwale Pana” (Ba 5,7).

⁴⁵ Frazy tej brak w TM i 1 QIsa^a – por. W. C. Van Unnik, *L'usage de σωζειν «sauver» et des dérivés dans les évangiles synoptiques*, [w:] *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W.C. Van Unnik*, Leiden 1973, s. 29. Sens zapowiedzi odsłania się w świetle zastosowania odpowiadających sobie innych prorocstw Izajasza, które znajdują się na początku pierwszej księgi Łukasza oraz w zakończeniu drugiej księgi. Obdarowaniu pogan zbawieniem Bożym towarzyszy opór ze strony wielu w Izraelu. Zanim w stolicy Izraela Symeon zapowie Maryi upadek i powstanie wielu w Izraelu z powodu Jezusa (2,34; por. Iz 8,14), nazywa Jezusa światłem na oświecenie pogan i chwałę ludu Bożego Izraela i wysławia Boga z powodu otrzymanego objawienia: εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἠτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ (2,30-32; por. Iz 42,6; 49,9.6; 46,13). Zanim w stolicy cesarstwa Paweł uzasadni skierowanie do pogan orędzia o zbawieniu: γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται (Dz 28,28), cytuje prorocstwo Izajasza o zatwardziałości Izraela (Dz 28,25-27; por. Iz 6,9-10). W tych trzech tekstach pojawia się termin „zbawienie”, który jest odniesiony do Boga: τὸ σωτήριόν σου (2,30), τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (3,6; Dz 28,28).

⁴⁶ Obydwa wymiary – wspólnotowy i jednostkowy – zachodzą na siebie, jak to można zobaczyć na przykładzie przypowieści o dwóch synach (15,11-32), która może być odczytywana w świetle postawy Żydów i pogan wobec orędzia Apostołów, przedstawionej w drugiej księdze Łukasza. Por. A. Malina, *Wezwanie starszego syna (Łk 15)*, [w:] *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 290, 291.

Jana polega na kierowaniu tego rodzaju wezwań do różnych grup ludzi, to podczas jej trwania nie można oczekiwać pojawienia się Jezusa.

4. Według opisu Marka, działalność Jana polega na udzielaniu chrztu na pustyni oraz na głoszeniu chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów. W Ewangelii Łukasza paralelny do Marka jest tylko drugi człon zdania: καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (3,3). Odpuszczenie grzechów daje dopiero chrzest w imię Jezusa: βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν (Dz 2,38)⁴⁷. Jan jest podmiotem przyjścia, tak jak w Ewangelii Dzieciństwa inne osoby: Maryja (1,43), sąsiedzi i krewni Zachariasza (1,59), pasterze (2,16), Symeon (2,27), rodzice Jezusa (2,44), Jezus (2,51). W trzeciej Ewangelii czasownik ἔρχεσθαι nie charakteryzuje w sposób szczególny wystąpienie Jezusa. Chociaż Jan zapowiada przyjście mocniejszego, to w perykopie chrztu pierwszą czynnością Jezusa jest przyjęcie chrztu od niego. Słowo Pana jest skierowane do Jana na pustyni: ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ (3,2). Przebywa on tam od pewnego czasu: ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραὴλ (1,80). Od chwili otrzymania słowa Pana miejscem jego działalności stają się okolice Jordanu (περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου). Pomniejszeniu roli pustyni odpowiada Łukaszej prezentacji adresatów jego działalności.

5. W opisie Łukasza Jan nie działa na pustyni. Tym samym obraz nowego wyjścia nie jest uwydatniony, tak jak rysuje się on w Ewangelii Mateusza i Marka. Nie ma też osobnej informacji o przyjmowaniu chrztu przez ludzi. Wzmianka o tym wydarzeniu pojawia się jako cel wychodzenia tłumów: βαπτισθήναι ὑπ' αὐτοῦ (3,7; por. też 3,12). W mowie Jezusa o Janie celem wychodzenia ludzi do Jana jest zobaczenie go: τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι (7,24). Brak osobnej wzmianki o chrzcie ludzi pociąga za sobą opuszczenie informacji o wyznawaniu przez nich własnych grzechów. Łukasz nie wydaje się być zainteresowany dokładniejszym przedstawieniem przebiegu i znaczenia chrztu w Jordanie. Faktycznie w perykopie chrzcielnej chrzest ludzi i chrzest Jezusa znajdują się na drugim planie. Ten brak wzmianki o wyznaniu grzechów nie oznacza wcale, że Łukaszcowa prezentacja działalności Jana nie jest związana z rozpoznaniem przez ludzi ich ułomnej relacji do Boga. W *Benedictus* znajdują się znamienne słowa o podwójnym celu misji Jana. Najpierw wskazane jest zadanie w relacji do tego, którego jest prekursorem – przygotowanie dróg Pana: προπορεύση γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ (1,76). Następnie wymienione jest zadanie w relacji do ludzi: τοῦ δοῦναι γινῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν (1,77). Głoszenie chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów implikuje rozpoznanie przez ludzi w ich postępowaniu tego, co wymaga naprawy. W trzech mowach Jana znajdują

⁴⁷ Na temat tożsamości chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów i chrzczenia w Duchu Świętym zob. s. 302–307.

się konkretne żądania zerwania z dotychczasowym złym postępowaniem. Zamiast samooskarżania się ludzi, ich wyznania osobistych grzechów, pojawiają się zarzuty i żądania Jana. Stanowią one integralną część jego kerygmatu, na co wskazuje umieszczenie ich pomiędzy ogólnym wezwaniem do przyniesienia owoców godnych nawrócenia (3,8) a zapowiedzią chrztu w Duchu Świętym i w ogniu (3,16). Przyjęcie zbawczych skutków przyszłego chrztu zależy więc od rozpoznania tego, co złe w osobistym postępowaniu i od radykalnej zmiany tego postępowania.

6. Konsekwencją umieszczenia działalności Jana w okolicach Jordanu jest pominięcie opisu ubioru i pożywienia, symbolizującego człowieka żyjącego na pustyni. Tego rodzaju aluzja nie jest też potrzebna dla zestawienia Jana z Eliaszem, ponieważ to porównanie pojawia się już wcześniej w zapowiedzi anioła narodzin syna Zachariasza (1,16-17).

7. W centrum działalności Jana znajduje się orędzie mesjańskie, wygłoszone bez polemicznego tonu i skierowane do wszystkich (3,15-17)⁴⁸. W porównaniu z Mateuszem i Markiem słowa Jana wyraźnie odnoszą się do nadejścia Mesjasza właśnie dzięki wahaniom ludzi na temat Chrzciciela. Końcowa mowa nie ma negatywnej wymowy, tak jak paralelny tekst Mateusza. W pierwszej Ewangelii adresatami ostatnich słów Jana są faryzeusze i saduceusze, stąd ton oskarżenia i groźby pobrzmiwa do samego końca. Łukaszczy fragment zawiera reakcję Jana na przypuszczenia ludzi, że jest Mesjaszem. Jego odpowiedź przede wszystkim potwierdza to, co czytelnik Ewangelii już wie z pierwszych dwóch rozdziałów na temat relacji między Janem a Jezusem, a jednocześnie zapowiada bliskie przyjście oczekiwanego przez ludzi Mesjasza i zapowiedzianego w Ewangelii Dzieciństwa jako wypełnienie misji Chrzciciela.

8. Zakończenie opisu działalności Jana jest bliższe relacji Mateusza niż prezentacji Marka: Jan najpierw mówi o udzielanym przez siebie chrzcie wodą, a następnie o przyjściu mocniejszego, który będzie chrzczył w Duchu Świętym i ogniu. Zapowiedź Jana w Ewangelii Marka dotyczy tylko chrztu w Duchu Świętym. U Mateusza i Łukasza zapowiedź kończy się obrazem oczyszczającego zboże i oddzielającego ziarno od plew (3,16-17; Mt 3,12).

W Ewangelii Łukasza adresatami czterech kolejnych wypowiedzi Jana są tłumy (3,7-9), celnicy (3,13), żołnierze (3,14) i lud (3,16-17). W Ewangelii Mateusza znajduje się jedynie treść odpowiadająca pierwszej i czwartej mowie, która jest skierowana do faryzeuszów i saduceuszów (Mt 3,7-12), zaś inni adresaci orędzia Chrzciciela nie są wyróżnieni. W Ewangelii Marka wyznający grzechy są adresatami orędzia Jana (1,7-8)⁴⁹.

⁴⁸ Por. M. Goguel, *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste. La tradition sur Jean-Baptiste. Le baptême de Jésus. Jésus et Jean-Baptiste. Histoire de Jean-Baptiste*, Paris 1928, s. 38.

⁴⁹ Obecność faryzeuszów wśród adresatów nauczania Jana klóciłaby się z oskarżeniem faryzeuszów i uczonych w Prawie o nieprzyjęcie chrztu od Jana (7,30; adresatami paralelnego tekstu synoptycz-

Rodowód i pobyt na pustyni. Genealogię Jezusa według Mateusza przyjęto w czytaniach adwentu. Rodowód z trzeciej Ewangelii nie jest czytany ani razu – nawet w dni powszednie okresu zwykłego⁵⁰. Niezrozumienie dla jego roli wynika po części z oddzielania go od dwóch sąsiadujących z nim narracji, chociaż powinien być uwzględniany w interpretacji opowiadań o chrzcie Jezusa i Jego kuszeniu.

Na ścisły związek z pierwszym opowiadaniem wskazuje wprowadzenie do genealogii. Wzmianka o rozpoczęciu działalności przez Jezusa w wieku około trzydziestu lat, bezpośrednio po przyjęciu przez Niego chrztu w Jordanie oznacza, że dla Ewangelisty to właśnie wydarzenie jest początkiem całej publicznej działalności. Tę rolę chrztu potwierdzają teksty drugiej księgi Łukasza. Wybrany w miejsce Judasza powinien być towarzyszem apostołów „począwszy od (ἀρχόμενος ἀπό) chrztu Janowego” (Dz 1,21-22), zaś początkiem powszechnie znanych wydarzeń związanych z Jezusem jest „chrzest, który głosił Jan” (Dz 10,37-38)⁵¹. Związek sceny chrztu z genealogią wzmacniają inne powiązania. Na początku sceny chrzcielnej dominują działania Jezusa (przyjęcie chrztu i modlitwa), a na jej końcu aktywność Boga (teofania). W genealogii imieniu „Jezus”, które znajduje się na jej początku, symetrycznie odpowiada wyraz „Bóg”, który jest umieszczony na jej końcu. Chrzest Jezusa jako początek Jego działalności publicznej odsyła do absolutnego początku przywołanego przez ostatnie słowa rodowodu Jezusa.

Między dotychczasową genezą ludzkości a pochodzeniem Jezusa, pomimo podobieństw i symetryczności, zachodzi nieciągłość, pojawia się w niej absolutna nowość. Rzeczywistego pochodzenia Jezusa nie można wyprowadzić z samej genealogii. Pierwszą scenę zamyka deklaracja głosu z nieba o godności Jezusa jako umiłowanego syna Boga. Do synowskiej tożsamości Jezusa odnosi się również początek rodowodu: ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ τοῦ Ἡλί (3,23).

Jak należy rozumieć to sformułowanie? Odpowiedź może być dana na podstawie trzech elementów: prezentacji relacji rodzicielskiej w samym rodowodzie, znaczenia czasownika νομίζειν w dziele Łukasza oraz analogicznych sformułowań w Ewangelii Dzieciństwa.

nego są arcykapłani i starsi ludu – Mt 21,32). Por. W. Rakocy, *Święty Łukasz wobec niewiary Izraela – krytyka i nadzieja*, Warszawa 2006, s. 38.

⁵⁰ Por. R. Meynet, *L'initiation de Jésus selon saint Luc*, Ch 40 (1993) s. 184: „[...] le nouveau missel romain a probablement jugé trop indigeste pour en proposer la lecture, même pour les Eucharisties de semaine”. Brak ten kontrastuje z rolą perykop Łukasza w mocnych okresach roku liturgicznego (w adwencie i Bożym Narodzeniu są czytane fragmenty o Janie i Jezusie z Ewangelii Dzieciństwa, a w czasie wielkanocnym odznaczają się opowiadania o ukazywaniu się Zmartwychwstałego).

⁵¹ W tym sensie imiesłów ἀρχόμενος, który występuje przed genealogią, wiąże się z pierwszym zdaniem w Biblii: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Rdz 1,1). Por. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 156.

1. Ojcostwo wymienionych w rodowodzie osób wyrażają genetiwy ich imion bez rzeczownika υἱός⁵², który występuje tylko przy określeniu relacji synowskiej Jezusa do Józefa. Analogiczne wyróżnienie ma miejsce w genealogii Mateusza. Przy przejściu od Jakuba do Józefa występuje po raz ostatni powtarzający się zwrot: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ (Mt 1,16). Natomiast przy przejściu od Józefa do Jezusa pojawia się w apozycji do imienia Józef wskazanie na Maryję jako rodzicielkę Jezusa: τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς. Pozwala ono na uniknięcie zasugerowania, że Jezus jest zrodzony z Józefa w takim samym sensie jak on i jego antenaci pochodzą od ich przodków. Natomiast w Ewangelii Łukasza na zrelatywizowanie sądu o Jezusie jako synu Józefa wskazuje wtrącenie ὡς ἐνομίζετο umieszczone w miejscu relacji dopełniaczowej, a mianowicie między rzeczownikiem υἱός a imieniem Ἰωσήφ w genetiwie.

2. W podwójnym dziele Łukasza czasownik νομίζειν oznacza prawie zawsze błędne domysły jego podmiotów (2,44; Dz 7,25; 8,20; 14,19; 16,27; 17,29; 21,29)⁵³. Nie chodzi jednak tylko o wyrażenie dystansu Ewangelisty wobec tego sądu. W genealogii Mateusza relacja między Józefem a Jezusem jest wyróżniona w sposób obiektywny i dopiero na jej zakończenie. W Ewangelii Łukasza relatywizacja tego związku znajduje się na samym początku rodowodu i jest przedstawiona w formie subiektywnego sądu: ὡς ἐνομίζετο. Chociaż to mniemanie o Jezusie – jak pokazuje negatywna konotacja tego czasownika – nie może być podstawą poznania prawdziwej tożsamości Jezusa, to jednak również w tym wtrąceniu przejawia się tendencja Łukasza do zaznaczania postaw ludzi wobec osoby Jezusa w sposób bardziej wyraźny niż w pozostałych Ewangeliach.

3. Przyczyna względności sądu o Jezusie jako synu Józefa wyjaśnia się w Ewangelii Dzieciństwa. Jezus jest nazwany synem Maryi (1,31: υἱός bez określeń; 2,7: υἱός αὐτῆς ὁ πρωτότοκος) oraz Boga (1,32: υἱός ὑψίστου; 1,35: υἱός θεοῦ). Do tego należy dodać określenia odnoszące się do Józefa: dwukrotnie jest on nazwany ojcem Jezusa (2,33.48) – w obydwu wzmiankach razem z rzeczownikiem μήτηρ w bezpośrednim kontekście – a trzy razy Józefa i Maryję określa rzeczownik γονεῖς (2,27.41.43). Chociaż ojcostwo Józefa jest określone paralelnie do macierzyństwa Maryi, to jednak po słowach anioła skierowanych do Maryi czytelnik wie, że ojcostwo Józefa nie odpowiada w pełni jej macierzyństwu. Pozytywnym dopełnieniem tych zastrzeżeń w stosunku do nazywania Józefa Jego ojcem jest Jego własna deklaracja o Bogu jako Ojcu (2,49).

⁵² Przykłady tej konstrukcji z rzeczownikiem υἱός oraz z rodzajnikami lub bez nich znajdują się w BDR § 162.

⁵³ Tylko w jednym przypadku nie ma tej negatywnej konotacji – zob. Dz 16,13. Podobnie w sensie neutralnej opinii występuje w 1 Kor 7,26.36, zaś w znaczeniu fałszywego przypuszczenia pojawia się w Mt 5,17; 10,34; 20,10; 1 Tm 6,5.

Rodowód umieszczony między opowiadaniem o chrzcie a narracją o pobycie Jezusa na pustyni wpływa w znacznym stopniu na znaczenie także drugiego tekstu. Pochodzenie Syna Boga z rodzaju ludzkiego podkreśla realność kuszenia w całej jego rozciągłości. Rodowód Jezusa prowadzi do Adama [syna] Boga i pierwszego kuszonego. Na początku swojej działalności jest kuszony również Jezus, umiłowany syn Boży⁵⁴. Realność pokus przejawia się między innymi w odczuwaniu głodu przez kuszonego i w powątpiewaniu o Bożym synostwie Jezusa ze strony kuszącego. W Łukaszej sekwencji potrójnego kuszenia nie przejawia się teocentryczna dynamika tak wyraźnie, jak w układzie Mateusza. Jej zwieńczeniem nie jest twierdzenie o absolutnej dominacji Boga ani służba aniołów na rzecz Jezusa, lecz żądanie kuszonego, aby Boga nie wystawiać na próbę. Wzmianka o czasowym przerwaniu kuszenia podtrzymuje złożoność objawienia tożsamości Jezusa jako Syna Boga i potomka ludzi. Boże synostwo i człowieczeństwo Jezusa są znowu zaakcentowane w perykopie, w której są przeciwstawione modlitwa i pokusa (22,39-46).

3.4.2. Specyfika narracji

Scena jest zbieżna z pozostałymi synoptykami w jednym ważnym punkcie: przyjęcie chrztu przez Jezusa jest odróżnione od przyjmowania chrztu przez cały lud. Łukasz jako jedyny wśród synoptyków nie rozpoczyna opowiadania od wyrażenia chronologicznego, które umieszcza chrzest Jezusa w okresie działalności Jana. Ponadto scena chrztu Jezusa jest wyraźnie oddzielona od opisu działalności Chrzciciela, który zamykają dwa krótkie fragmenty: sumaryczna konkluzja (3,18) i informacja o uwięzieniu Chrzciciela (3,19-20). Sprawny narrator, jakim jest Łukasz, nie mógł nie zauważyć pewnej niespójności w takim porządku narracji⁵⁵. Umieszczenie wzmianki o aresztowaniu Jana przed opowiadaniem o chrzcie Jezusa musiało mieć dla niego szczególne racje teologiczne. Łukasz podkreśla rozróżnienie między dwiema epokami historii zbawienia: prawo i prorocy aż do Jana – ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου oraz od jego czasu głoszenia królestwa Bożego – ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται (16,16). Schemat podjęty jest także w drugiej księdze Łukasza (Dz 10,37; 13,25)⁵⁶.

⁵⁴ Wśród Ewangelistów tylko Łukasz wzmiankuje Adama (3,38) oraz raj (23,43). Ostatnia obietnica Jezusa dana Dobremu Łotrowi: ἀμήν σοι λέγω, σήμερα μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ (23,43) stanowi odwrócenie pierwszej groźby wypowiedzianej przez Boga wobec człowieka – Adama: ἢ ὁ ἄνθρωπος φάγητε ἀπ' αὐτοῦ θανάτου ἀποθανείσθε (2,17). W Ewangelii Łukasza Jezus jest drzewem zielonym (23,31). W Dziejach Apostolskich Apostołowie mówią o krzyżu jako drzewie (Dz 5,30; 10,39; 13,29).

⁵⁵ Por. C. Payot, *Le baptême de Jésus dans les évangiles synoptiques*, CaBi 7 (1969) s. 10: „L'évangéliste est trop bon écrivain pour qu'on puisse imputer cette «énormité» chronologique à une involontaire distraction de sa part”.

⁵⁶ Por. H. Conzelmann, *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Casale Monferrato 1996, s. 33.

Pominięcie szczegółów o czasie i miejscu chrztu Jezusa oraz umieszczenie informacji o tym wydarzeniu w konstrukcji podporządkowanej zwiększa tempo narracji. Niektóre z tych informacji można uznać za zbędne w tym punkcie opowiadania. Nazaret jako miejscowość położona w Galilei był już wzmiankowany w Ewangelii Dzieciństwa (1,26; 2,4.39.51) oraz będzie jeszcze miejscem pierwszego nauczania Jezusa (4,16). Brak informacji o tym, skąd Jezus pochodzi, o miejscu przyjęcia chrztu, o chrzczącym i o wyjściu z wody odpowiada pozycji wzmianki o chrzcie jako fakcie incydentalnym, umieszczonym na marginesie narracji. Modlitwa jest ważniejszym tłem dla wydarzeń pierwszego planu sceny: otwarcia nieba, zstąpienia Ducha i pojawienia się stamtąd głosu⁵⁷.

Przesunięcie chrztu na dalszy plan zgadza się z Łukaszowym opisem działalności Jana. Marek opisuje paralelnie do siebie i przedstawia jako jednakowo rozciągnięte w czasie dwa rodzaje tej działalności: chrzczenie wodą na pustyni i głoszenie chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów. Wzmianka o wychodzeniu ludzi do niego i przyjmowaniu przez nich chrztu w Jordanie podkreśla rolę chrzczenia przez Jana. Tak samo czyni Mateusz, który jednak więcej uwagi poświęca orędziu Jana. U Łukasza chrzczenie ludzi jest wzmiankowane tylko pośrednio, kiedy we wprowadzeniu narracyjnym do pierwszej mowy Jana pojawia się informacja o motywacjach kierujących ludźmi wychodzącymi, aby przyjąć chrzest od niego : ἔλεγε οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ (3,7). W ten sposób działalność kerygmaticzna Chrzciciela wysuwa się na pierwszy plan w trzeciej Ewangelii. Prezentacja orędzia Jana jest obszerniejsza oraz bardziej zróżnicowana w porównaniu z paralelnym tekstem Mateusza z powodu rozszerzenia o dialogi Jana z różnymi grupami adresatów jego działalności (3,10-17)⁵⁸. Pomimo tego zróżnicowania opis jest spójny z punktu literackiego i teologicznego. Pełni on funkcję wprowadzenia nie tylko do całości Ewangelii, lecz również do dwuczęściowego dzieła Łukasza⁵⁹.

3.4.3. Gramatyczna i semantyczna specyfika relacji Łukasza

Rozłożenie akcentów w narracji odzwierciedla się na płaszczyźnie składni zdania i morfologii użytych w nim form czasownikowych. Przedstawiając kolejne czynności, Mateusz i Marek posługują się czasownikami w trybie oznajmującym bez względu na to, kto jest ich podmiotem. Łukasz natomiast w jednym, długim

⁵⁷ Por. C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 10: „Le fait du baptême est juste mentionné au passage”; tamże, s. 14: „Le mention du baptême n’a plus de consistance propre; elle est totalement intégrée à la theophanie et même repoussée dans l’ombre par l’indication de la prière de Jésus”.

⁵⁸ Dynamika narracji wymaga obszernej analizy przy studium perykopy chrztu w trzeciej Ewangelii.

⁵⁹ Temu związkowi poświęcona jest monografia H. Mahfouz, *La fonction littéraire et théologique de Lc 3,1-20 dans Luc – Actes*, Kaslik 2003.

zdaniu wzmiankuje czynności Jezusa – przyjęcie chrztu i modlitwę – w konstrukcji *genetivus absolutus* dwóch participiów: καὶ τοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου. Pierwszy imiesłów oznacza, że chrzest poprzedza wydarzenia z pierwszego planu, zaś drugi wskazuje na to, że modlitwa Jezusa towarzyszy tym wydarzeniom: „gdy Jezus został ochrzczony i kiedy modlił się [...]”. Składnia ta zatrzymuje płynny rozwój narracji. Dzięki niej pozostałe wydarzenia są wyróżnione i odniesione do jednego aktu Jezusa – Jego modlitwy. Trzy czasowniki w bezokoliczniku przedstawiają wydarzenia nadprzyrodzone. Wszystkie są umieszczone na tle rozciągniętej w czasie modlitwy. Pozostali synoptycy przedstawiają te same wydarzenia, ale nie łączą ich razem ani nie wzmiankują modlitwy. W tych dwóch synoptykach modlitwie Jezusa odpowiada w pewnym sensie Jego wizja. Podobieństwo polega na tym, że po wyjściu z wody jest ona jedyną Jego czynnością. Widzenie Jezusa u Mateusza i Marka nie rozciąga się na wszystkie trzy wydarzenia, tak jak to jest z Jego modlitwą u Łukasza. Mateusz przedstawia otwarcie niebios oraz pojawienie się głosu z niebios jako wydarzenia obiektywne, zaś zstąpienie Ducha Bożego jako treść wizji Jezusa. Marek prezentuje rozdieranie niebios i zstąpienie Ducha jako przedmiot widzenia, a pojawienie się głosu jako wydarzenie obiektywne.

W narracji Łukasza trzy czasowniki główne przedstawiają realne wydarzenia. Obiektywizacji służy jej syntaktyczna forma: całość mieści się w jednym zdaniu zależnym od nadrzędnego orzeczenia ἐγένετο δέ. Podobną funkcję obiektywizacji pełni wyraźnie wskazanie na cielesną postać gołębicy⁶⁰. Z drugiej strony, pewien paralelizm można dostrzec między specyfikacją wyglądu Ducha Świętego (τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον σωματικῶς εἶδεν) a paralelnym fragmentem Marka o widzeniu Ducha (εἶδεν [...] τὸ πνεῦμα w Mk 1,10) przez Jezusa⁶¹.

3.5. STRUKTURA NARRACJI

Na perykopę chrzcielną składa się tylko jedno rozbudowane zdanie z jednym czasownikiem w trybie oznajmującym. Wszystkie jej szczegóły są w ten sposób ujęte w całość jako jedno wydarzenie. Całe wydarzenie jest umieszczone na tle trzech okoliczności: dwóch uprzednich i jednej równoczesnej. Na wydarzenie składają się trzy następujące po sobie zdarzenia usytuowane na pierwszym planie narracji, a zamyka je wypowiedź w mowie niezależnej⁶².

Wydarzenie:

ἐγένετο δέ

Okoliczności na różnym poziomie:

⁶⁰ Por. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas...*, s. 108.

⁶¹ Por. R. F. Collins, *Luke 3:21-22...*, s. 825.

⁶² Por. B. Prete, *Il battesimo di Gesù...*, s. 69.

| | |
|-----------------------------------|--|
| ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν | – ogólna okoliczność uprzednia względem trzech zdarzeń |
| καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος | – szczegółowa okoliczność uprzednia względem trzech zdarzeń |
| καὶ προσευχομένου | – okoliczność towarzysząca trzem głównym zdarzeniom: |

ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανὸν

καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν
αὐτὸν φωνῆν ἔξ οὐρανοῦ γενέσθαι, λέγουσαν

Mowa niezależna:

σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα

W perykopie nie pojawiają się wzmianki aktów percepcji, dlatego w Ewangelii Łukasza nie można mówić o paralelizmie między tym, co jest widziane (otwarte niebo i zstąpienie Ducha), a tym, co jest słyszane (głos z nieba)⁶³.

Opowiadanie nie jest pozbawione figur retorycznych. W relacji trzech zdarzeń można zauważyć rodzaj chiazmu z wyróżnionym elementem centralnym:

czasownik i wzmianka nieba,

w środku obraz Ducha z rozszerzonym porównaniem,

wzmianka miejsca (głos z nieba) i czasownik⁶⁴.

W takim rozłożeniu elementów zstąpienie Ducha Świętego jest umieszczone w centrum narracji i przedstawia się jako najważniejsze wydarzenie całej sceny. To miejsce razem z podkreśleniem materialności obrazu gołębiczy odpowiada uwydatnieniu roli Ducha Świętego w dwuczęściowym dziele Łukasza.

Nie należy przeceniać znaczenia układu symetrycznego, ponieważ narracją Łukasza, podobnie jak to jest w przypadku paralelnych fragmentów Mateusza i Marka, rządzi linearna, a więc asymetryczna dynamika narracji. W takim ujęciu zstąpienie Ducha Świętego nie jest wydarzeniem, które stanowi zwieńczenie całego opowiadania, lecz jest nim deklaracja głosu z nieba. Łukasz koncentruje narrację nie na tym, co znajduje się w graficznym centrum opowiadania, ale na tym, co znajduje się na jego końcu, a więc na słowach Boga o Jezusie i skierowanych do Niego⁶⁵.

⁶³ Pace R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 152. Na pozazmysłowy charakter przedstawienia zstąpienia Ducha Świętego oraz pojawienia się głosu z nieba zwraca uwagę B. Prete, *Il battesimo di Gesù...*, s. 82: „Queste realtà non sono considerate come fatti fisici: visibile l'uno, udibile l'altro, ma come una rivelazione divina fatta personalmente a Gesù”. Eksplicytnego paralelizmu nie ma też u pozostałych synoptyków, ponieważ pojawienie się głosu nie jest przedstawione jako słyszenie ze strony Jezusa lub innych obecnych nad Jordanem.

⁶⁴ Por. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 152, przyp. 1.

⁶⁵ Por. D. L. Bock, *Luke...*, s. 335: „The major focus of the unit is christological”. R. F. O'Tolle, *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*, Roma 2004, s. 169: „Luke has arranged these three actions

3.6. ANALIZA SZCZEGÓŁOWA W KONTEKŚCIE

Analiza szczegółowa podąża z sekwencją sześciu elementów składowych narracji wyróżnionych w poprzednim punkcie: chrzest całego ludu, chrzest Jezusa, Jego modlitwa, otwarcie nieba, zstąpienie Ducha i pojawienie się głosu z nieba.

3.6.1. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν

Składnia podobnych fraz (9,36; 14,1; 19,15; 24,30) oznacza, że Jezus przyjął chrzest po tym, kiedy cały lud został ochrzczony. Na podstawie informacji o przyjmowaniu chrztu przez ludzi można wnioskować o przebiegu tego obrzędu w przypadku Jezusa. Łukaszczyński opis działalności Jana zawiera niewiele informacji o samym przyjmowaniu chrztu, za to o wiele więcej miejsca poświęca orędziu Jana. Przedmiotem głoszenia Jana jest chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów.

Znaczenie chrztu wodą w Ewangelii Łukasza. Przyjmowanie chrztu przez cały lud i przez Jezusa jest przedstawione na drugim planie. Obrzęd jest umieszczony jako tło bardziej uwydatnionych działań nadających sens całości. Przyjmowanie chrztu przez lud jest podporządkowane dwuczęściowemu kerygmatowi Jana: wezwaniu do nawrócenia oraz orędziu o bliskim chrzczeniu w Duchu Świętym i ogniu. Takiego znaczenia nie można przypisać chrztowi Jezusa, ponieważ ma on miejsce dopiero po zakończeniu działalności Chrzciciela. Jezus nie jest adresatem żadnej z dwóch części kerygmatu.

W Ewangelii Łukasza nie ma wzmianki o wyznaniu grzechów podczas chrztu ludzi, dlatego chrztowi w Jordanie nie można przypisać ogólnego znaczenia doprowadzenia do poznania prawdy o relacji ochrzczonego do Boga. Przyjmowanie chrztu w Jordanie posiada wyraźne znaczenie dopiero dzięki następnej w Ewangelii wzmiance o całym ludzie, która pojawia się w okresie rozwiniętej działalności Jezusa⁶⁶. Przypominając ludziom postać Jana, Jezus przeciwstawia pozytywnej reakcji całego ludu na jego chrzest negatywne postępowanie faryzeuszów i saduceuszów. Kontrast ten jest ukazany jako przyjmowanie przeciwstawnych postaw wobec Boga (7,29-30):

καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελεῶναι
ἐδικαίωσαν τὸν θεὸν βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου·
οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ

in climactic order; and the emphasis falls on the solemn proclamation, «You are my beloved Son, with you I am well pleased» (v. 22)».

⁶⁶ Wyrażenie „cały lud” często pojawia się w Ewangelii Łukasza (2,10; 3,21; 7,29; 8,47; 9,13; 18,43; 19,48; 20,6; 21,38; 24,19) i w Dziejach Apostolskich (3,9.11; 4,10; 5,34; 10,41; 13,24). Pomimo tej częstotliwości nie występuje w sekcji drogi Jezusa do Jerozolimy ani w drugiej części Dziejów Apostolskich skupionej na misji apostołskiej poza granicami Izraela.

τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτοὺς μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.

Przyjęcie chrztu od Jana jest opowiedzeniem się za Bogiem w sytuacji konfrontacji⁶⁷. Pozytywny wydźwięk tej postawy jest uwydatniony przez drugie zdanie, które przedstawia opozycję przeciw przyjęciu chrztu – odrzucenie woli Boga: τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν. Antonimem czasownika ἄθετεῖν jest ἀκούειν, jak wynika z paralelizmu antytetycznego zdań: ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ (10,16). Przyjęcie chrztu jest zatem aktem posłuszeństwa człowieka wobec woli Boga⁶⁸, która kieruje historią zbawienia⁶⁹. W obydwu częściach deklaracja Jezusa u Łukasza zbliża się do Jego słów u Mateusza, przypisując podobne znaczenie obrzędowi dokonywanemu przez Jana. W Ewangelii Łukasza Jezus przedstawia przyjmowanie chrztu od Jana jako akt oddania sprawiedliwości Bogu i jako wyraz posłuszeństwa Jego woli. W scenie Mateusza Jezus nazywa ten akt wypełnianiem wszelkiej sprawiedliwości. Różnica między Ewangelią wynika nie tyle z rozróżnienia między wolą Boga a wszelką sprawiedliwością, ile związana jest z większym naciskiem na działanie ludzi (antropocentryzm Łukasza) niż na działanie Boga (teocentryzm Mateusza). Przenosząc to rozróżnienie na chrzest Jezusa, można określić precyzyjnie znaczenie Jego chrztu w Ewangelii Łukasza, która akcentuje znaczenie odpowiedzi człowieka.

Chrzest wodą a orędzie o nawróceniu i zbawieniu. Aktywność chrzcielna stanowi tło dla pierwszoplanowego wymiaru działalności Jana, a mianowicie jego aktywności kerygmatycznej. W pierwszych wersach opisu tej działalności Ewangelista informuje o przyjściu Jana w okolicie Jordanu i głoszeniu przez niego chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów: καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (3,3). W tym miej-

⁶⁷ Takie znaczenie mają zwroty z czasownikami $\text{דָּיַן} = \text{δικαιοῦν} + \text{accusativus}$ dopełnienia bliższego, które mogą być tłumaczone: „przysądzić rację”, „oddać sprawiedliwość”, „uniewinnić” w kontekście przewodu sądowego z konfrontacją między oskarżycielami i świadkami a oskarżonymi (Wj 23,7; Pwt 25,1; Syr 42,2). W nowożytnych językach trzeba znaleźć odpowiednie zwroty w zależności od konstrukcji. W Psalmach Salomona występują zwroty z Bogiem jako dopełnieniem bliższym: προσέκοψεν ὁ δίκαιος καὶ ἐδικαίωσεν τὸν κύριον można tłumaczyć: „sprawiedliwy potyka się, ale uznaje sprawiedliwość Pana” (PsSal 3,5); ἐδικαίωσα τὸν θεὸν ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ τοῖς ἀπ' αἰῶνος – „przysądziłem rację Bogu w Jego sądach odwiecznych” (PsSal 8,7). W pozostałych tekstach pojawiają się odniesienia do Bożego sądu, w którym Bóg okazuje się sprawiedliwym sędzią albo jest za takiego uznawany (por. PsSal 8,23.26; 9,2). To znaczenie zwrotu ἐδικαίωσαν τὸν θεόν wyraża PE: „uznali Boga za sprawiedliwego”.

⁶⁸ Właśnie w ten sposób tłumaczy BŚP: „dali posłuch Bogu”.

⁶⁹ W Nowym Testamencie syntagma βουλή τοῦ θεοῦ pojawia się tylko w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich (Łk 7,30; Dz 2,23; 4,28; 5,38-39; 13,36; 20,27). Ten zamysł Boga łączy w jedną całość historię opowiedzianą przez Łukasza w dwóch księgach. Por. R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, vol. I: *The Gospel According to Luke*, Philadelphia 1986, s. 2: „The author of Luke-Acts consciously understands the story as unified by the controlling purpose of God and wants readers to understand it in the same way”.

scu brak odpowiednika do Markowej wzmianki o chrzczeniu na pustyni: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ (Mk 1,4). Następuje obszerny cytat z Izajasza (3,4-6 z Iz 40,3-5), po którym jednak nie ma odrębnej informacji o samym przebiegu chrztu udzielanego przez Jana. W tym miejscu Mateusz i Marek informują o wychodzeniu ludzi z ich miejsc zamieszkania oraz o przyjmowaniu chrztu w Jordanie, któremu towarzyszy wyznawanie grzechów (Mt 3,5-6; Mk 1,5). W trzeciej Ewangelii odniesienia do wychodzenia tłumów i do przyjmowania przez nich chrztu pojawiają się na dalszym planie – przy okazji prezentacji nauczania Chrzciciela. Wzmianka tego rodzaju znajduje się we wprowadzeniu narracyjnym do pierwszej mowy Jana: τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ (3,7; bardziej ogólnie w 3,12). Łukasz nie informuje o wyznaniu grzechów, chociaż tematyka etyczna dominuje w tym nauczaniu. W pierwszej mowie Chrzciciela pojawia się apel o nawrócenie: ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας (3,8). Implikuje on rozpoznanie złego postępowania, które służy nie tyle odpuszczeniu grzechów, ile spełnianiu dobrych uczynków: ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι, καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω (3,11)⁷⁰; μηδὲν πλεον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσσετε (3,13); μηδένα διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν (3,14). W tych wezwaniach wyraża się antropologiczny wymiar soteriologii, który jest specyficzny dla Łukasza: człowiek zajmuje aktywną postawę, posiada pewną inicjatywę w nawróceniu. Konkretnie czyny ludzi są tematem czterech mów (3,7-14). W ten sposób Jan realizuje według Łukasza większą część proroctwa Izajasza: ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ· ἄσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας (3,4-5). W wezwaniach do działania ludzi nie wyczerpuje się cała działalność Jana. W zakończeniu Izajaszowego cytatu akcent jest położony na działanie Boga, na Jego interwencję zbawczą: καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (3,6). Realizację tej części proroctwa przedstawia reszta opisu działalności Jana.

Znaczenie chrztu głoszonego przez Jana. Z pierwszej części opisu działalności Jana, to znaczy z samych mów skierowanych do tłumów, nie można wywnioskować, na czym polega chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów. Chociaż Jan woła o nawrócenie i o zmianę postępowania ludzi, to jednak w tych wezwaniach nie ma bezpośrednich odniesień do jakiegoś chrztu czy chrzczenia⁷¹. Dopiero w jego ostatniej wypowiedzi, którą wywołuje refleksja ludu nad mesjańską tożsamością Jana, występuje odpowiednia terminologia: ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς [...]

⁷⁰ Wezwanie do dzielenia się ubiorem i pożywieniem może tłumaczyć brak opisu odzienia i pokarmu Jana Chrzciciela.

⁷¹ Jedyne znajdują się we wprowadzeniach narracyjnych do pierwszej i trzeciej mowy (βαπτισθῆναι w 3,7.12).

αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί (3,17). Dwie formy czasownika pochodnego od rdzenia βαπτ- przywołują wcześniej występujące terminy: z jednej strony czasownik, który znajduje się we wprowadzeniach narracyjnych do mów Jana (βαπτισθῆναι w 3,7.12), z drugiej – rzeczownik, który tworzy zwrot specyfikujący działalność Jana: κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (3,3). Kiedy w pierwszej frazie Jan mówi o tym, że chrzci wodą, odnosi się do tego, co motywuje jego słuchaczy, którzy wychodzą, aby być ochrzczeni przez niego (3,7.12). Zapowiadając im przyjście mocniejszego oraz chrzczenie w Duchu Świętym i ogniu, głosi w rzeczywistości chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów. Tylko ten przyszły chrzest posiada wartość zbawczą, ponieważ daje odpuszczenie grzechów⁷².

W egzegezie nie jest dostrzegany związek między sumarycznym wprowadzeniem do opisu: κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν a fragmentem jego rozwinięcia: λέγων πᾶσιν ὁ Ἰωάννης: [...] αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί⁷³. Wielu egzegetów utożsamia chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów ze chrztem w Jordanie. Najczęściej dzieje się tak bez jakiegokolwiek próby uzasadnienia tej identyfikacji⁷⁴. Takie podejście wynika z rozważania samego opisu działalności Jana bez związków z Ewangelią Dzieciństwa, do której odsyła scharakteryzowanie Chrzciela jako syna Zachariasza (3,3)⁷⁵. W jej dwóch rozdziałach są przedstawione zasadnicze rysy misji Jana. W hymnie *Benedictus* Zachariasz zapowiada przyszłość narodzonego dziecka: nazwanie go prorokiem Najwyższego, jego podążanie przed Panem oraz przygotowanie dróg Pana: καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ· προπορεύσῃ γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοῦς αὐτοῦ (1,76). Ojciec Jana przede wszystkim wskazuje na cel jego misji: τοῦ δοῦναι γινῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν

⁷² Pace C. G. Müller, *Mehr als ein Prophet...*, s. 165: „Der Taufe des Johannes wird sündenvergebende Kraft zugeschrieben”.

⁷³ Łatwiej o taką identyfikację chrztu nawrócenia ze chrzczeniem w Duchu Świętym w paralelach Marka, gdzie czasownik κηρύσσειν występuje zarówno we zwrocie κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, jak i we wprowadzeniu narracyjnym do frazy αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Mk 1,4.7-8). U Łukasza czasownik κηρύσσειν nie występuje we wprowadzeniu narracyjnym do tej ostatniej wypowiedzi.

⁷⁴ Por. L. Sabourin, *Il vangelo di Luca...*, s. 119: „[...] come spiegare che Gesù si sia sottomesso ad un battesimo di conversione?”. S. Grasso, *Luca*, Roma 1999, s. 127: „[...] egli viene battezzato dal profeta con un battesimo di conversione e perdono dei peccati”. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 153: „Il battesimo di Giovanni è «un battesimo di conversione per la remissione dei peccati» (3,3)”.

⁷⁵ Por. M. Wenk, *Community – Forming Power. The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke – Acts*, Sheffield 2000, s. 175,176: „In 3.3 Luke introduces John as the Son of Zechariah, while both Mark and Matthew refer to him as ‘John the Baptist’ (cf. Mk 1.4; Mt 3.1). This is perhaps Luke’s way of underlining for his readers the link between the infancy narratives, especially Lk 1.13-17, and John’s ministry”.

(1,76-77). Opis działalności Jana pokazuje, że dokładnie wypełnia się ta zapowiedź Zachariasza⁷⁶.

Fragment obietnicy dotyczący dania ludowi poznania zbawienia w odpuszczeniu grzechów urzeczywistnia się nie w apelach o nawrócenie, ale w ostatniej wypowiedzi Jana o przyjściu mocniejszego i chrzczeniu w Duchu Świętym i ogniu (3,16). Ten związek potwierdzają zbieżne elementy między słowami Zachariasza a zwieńczeniem działalności Jana:

1. W obydwu tekstach adresatem objawienia jest lud. W opisie działalności Jana pojawiają się najpierw inne terminy: ὄχλοι (3,7.10), τελῶναι (3,12), στρατευόμενοι (3,14)⁷⁷. Rzeczownik λαός określa dopiero adresatów zapowiedzi Jana o przyszłym chrzczeniu w Duchu Świętym i ogniu (3,15). Termin ten występuje w hymnie Zachariasza, gdy jest mowa o wyzwoleniu i poznaniu zbawienia w odpuszczeniu grzechów (1,77; por. też 1,68). Końcowe orędzie Jana skierowane jest do całego ludu, do wszystkich: διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου (3,15); ἀπεκρίνατο λέγων πᾶσιν ὁ Ἰωάννης (3,16). Wzmianki te odpowiadają zakończeniu cytatu z Izajasza o objawieniu Bożego zbawienia, które jest skierowane do każdego człowieka: ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (3,6). Zapowiedź powszechnej wizji zbawienia Boga spełni się wraz z pojawieniem się Jezusa. Słowa Symeona potwierdzają identyfikację Bożego zbawienia z osobą Jezusa, a jej poznanie z aktem widzenia: εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου (2,30)⁷⁸. Jan Chrzciciel wskazuje na to zbawienie, głosząc wszystkim chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów we chrzcie udzielanym w Duchu Świętym i ogniu. Wzmianka na początku perykopy o chrzcie Jezusa, że cały lud został ochrzczony, oznacza, że misja Chrzciciela dobiegła końca, osiągając cel zapowiedziany przez Zachariasza, to znaczy dotarcie do ludu z orędziem o zbawieniu.

2. W zapowiedzi Zachariasza i w słowach Chrzciciela ukazany jest prekursor Pana. Zachariasz głosi, że prorok Najwyższego pójdzie przed Panem, aby przygotować Jego drogi: προπορεύση γὰρ ἐνώπιον κυρίου ἐτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ (1,76).

⁷⁶ Por. M. Wenk, *Community – Forming Power...*, s. 176: „John is presented as fulfilling the role that was anticipated in the infancy narratives”.

⁷⁷ W Ewangelii Łukasza λαός określa naród żydowski. Lud, nazywany zazwyczaj λαός, jest odróżniony od narodów pogańskich oznaczonych przez rzeczownik ἔθνη, gdy występuje w liczbie mnogiej (2,32; 12,30; 18,32; 21,10 [ἔθνος ἐπ’ ἔθνος]; 21,24.25; 22,25; 24,47). Ten sam rzeczownik w liczbie pojedynczej dwukrotnie pojawia się na ustach Żydów jako narodu żydowskiego w związku z pojedynczymi poganami: Żydzi mówią Jezusowi o setniku: ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν (7,5), zaś Piłatowi mówią o Jezusie: τοῦτον εὐραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν (23,2). Chociaż w Dziejach Apostolskich dominują określenia ze znaczeniami z Ewangelii, to może też oznaczać wierzących w Jezusa (Dz 15,14; 18,19). Por. E. W. Burrows, *Baptism in Mark and Luke*, [w:] *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 102.

⁷⁸ Por. Throckmorton, B.H., Σώζειν, σωτήρια in *Luke – Acts*, [w:] *Studia Evangelica*, vol. VI, ed. E. A. Livingstone, Berlin 1973, s. 518.

W Ewangelii Łukasza Jan pojawia się faktycznie jako ten, który przyszedł: ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου (3,3). Jednak nie on jest zapowiedzianym przychodzącym. Idąc przed Panem, Jan staje się Jego prekursorem i przygotowuje Jego drogę. Motyw drogi Pana daje się słyszeć w prorocztwie interpretującym działalność Jana: ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ (3,4), a prawda o tym właściwym, oczekiwanym przez wszystkich przyjsciu rozbrzmiewa najpełniej w ostatniej mowie Jana: ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου (3,16)⁷⁹.

3. Misja prekursora polega na głoszeniu bliskiego odpuszczenie grzechów. W hymnie *Benedictus* pojawia się po raz pierwszy syntagma ἄφεσις ἁμαρτιῶν (1,77), a po raz drugi występuje ona jako składnik dopełnienia czasownika κηρύσσειν na początku opisu działalności Jana (3,3). Na pochodzenie odpuszczenia grzechów od Jezusa wskazuje występowanie w Ewangelii następnym zwrotów z czasownikiem κηρύσσειν i z rzeczownikiem ἄφεσις. Tworzą one inkluzję obejmującą całą ziemską działalność Jezusa. Na jej początku Jezus odwołuje się do prorocztwa Izajasza, głosząc cel swojej misji: κηρύξει αἰχμαλώτοις ἄφεσιν (4,18; por. Iz 61,1). Otwierając umysły uczniów na rozumienie Pism po swoim zmartwychwstaniu, Jezus oznajmia im spełnienie obietnicy głoszenia w Jego imię wszystkim narodom nawrócenia na odpuszczenie grzechów: κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη (24,47)⁸⁰. Teksty w Dziejach Apostolskich potwierdzają, że odpuszczenie grzechów jest dawane dzięki Jezusowi, w Jego imię i przez wiarę w Niego (Dz 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). Jeśli według Marka, który przedstawia działalność chrzcielną Jana paralelnie do jego działalności kerygmatycznej, chrzest w Jordanie nie daje odpuszczenia grzechów, to tym bardziej nie można przypisywać takiej skuteczności temu obrzędowi w świetle Ewangelii Łukasza. Umieszczając go na dalszym planie, trzecia Ewangelia podporządkowuje chrzest wodą kerygmatowi Jana. To jego orędzie daje poznanie zbawienia w odpuszczeniu grzechów. Słowa o przyszłym chrzczeniu w Duchu Świętym i ogniu stanowią konkretyzację głoszenia chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów.

4. Jan nie głosi samego siebie ani swojej działalności. Treść jego orędzia jest zbieżna z kerygmatem chrześcijańskim⁸¹. W księgach Łukasza dopełnieniem bliższym czasownika jest Jezus Chrystus (Dz 8,5; 9,20; 19,13), królestwo Boże (Łk 4,44; 8,1; 9,2; Dz 20,25; 28,31), różne rzeczywistości dotyczące realizacji

⁷⁹ Zapowiedź ta zawiera aluzję do orędzia tego samego proroka: ἰδοὺ κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται (Iz 40,10). Zaakcentowany jest sam akt przyjscia – ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου (3,16), a pominięte jest umieszczenie tego wydarzenia po Janie, które znajduje się w paralelach synoptycznych: ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἔστιν (Mt 3,11); ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου (Mk 1,7).

⁸⁰ Spełnienie tej obietnicy dokonuje się przez wypełnienie zapowiedzi Pisma o męce, śmierci, zmartwychwstaniu Chrystusa: οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (24,46).

⁸¹ Na to zwraca uwagę H. Mahfouz, *La fonction littéraire et théologique...*, s. 115, 116.

zbawczego planu Boga w Jezusie (Łk 4,18.19; 8,39; 10,42), odpuszczenie grzechów w imię Jezusa (Łk 24,47). Tylko w jednym przypadku przedmiot czynności głoszenia jest różny – Mojżesz (Dz 15,21). Jeśli syntagma βάπτισμα μετανοίας jest dopełnieniem tego czasownika (Łk 3,3; w Dz 13,24 προκηρύσσειν), to oznacza ona działalność chrzcielną Jezusa, a nie Jana.

Przeciw interpretacji utożsamiającej chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów ze chrzczeniem w Duchu Świętym i ogniu wydaje się wyraźnie przemawiać pewien fragment Dziejów Apostolskich (Dz 19,4). Znak równości między chrztem Janowym a chrztem nawrócenia można znaleźć w większości przekładów tego fragmentu, które są podobne do tłumaczenia w Biblii Tysiąclecia: „Jan udzielał chrztu nawrócenia, przemawiając do ludu, aby uwierzyli w Tego, który za nim idzie, to jest Jezusa”⁸². Takie tłumaczenie zdania greckiego nie jest konieczne. Ponadto przynosi ono trudności w logice narracji. Jeśli je przyjąć, to słowa Pawła nie uzasadniają konieczności przyjęcia innego chrztu. Wystarczy wiara w Jezusa, a chrzest w Jego imię nie jest niezbędny, jeśli został już przyjęty chrzest nawrócenia, którego miałby udzielać Jan⁸³. Możliwe jest jednak inne tłumaczenie: „Jan chrzczył, głosząc ludowi chrzest nawrócenia, aby uwierzyli w przychodzącego po nim”⁸⁴. Przekład ten odpowiada opisowi działalności Jana, w którym chrzest wodą jest podporządkowany głoszeniu chrztu nawrócenia, czyli orędziu o chrzczeniu w Duchu Świętym i ogniu. Argumentacja Pawła opiera się na rozróżnieniu między chrzczeniem przez Jana (Ἰωάννης ἐβάπτισεν) a głoszeniem przez niego chrztu nawrócenia (βάπτισμα μετανοίας τῷ λαῷ λέγων). Dopiero przyjęcie tego drugiego chrztu jest odpowiedzią na wezwanie Jana, aby uwierzyć w przychodzącego po nim, to znaczy w Jezusa. Tak też rozumieją te słowa uczniowie w Efezie, którzy wcześniej przyjęli tylko chrzest Janowy: τὸ Ἰωάννου βάπτισμα (Dz 19,3), a usły-

⁸² W ten sposób nie tylko BT, ale także inne przekłady przedstawiają relację między chrztem udzielanym przez Jana a chrztem nawrócenia.

⁸³ Pace J. A. Sint, *Die Eschatologie des Täufers. Die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, [w:] *Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher Sicht*, Hrsg. K. Schubert, Wien–Freiburg–Basel 1964, s. 104,105: „Im weiteren gibt Paulus seine Belehrung über das Verhältnis der Johannestaufe zur christlichen Taufe. Erster war eine «Taufe der Umkehr», mit der gleichzeitig vom Täufer verbunden wurde, «sie sollten an den glauben, der nach ihm kommen wird, das ist Jesus» (V. 4)”. Interpretacja ta nie wyjaśnia, dlaczego na słowa Pawła o chrzcie nawrócenia, głoszonym przez Jana, oraz na przypomnienie jego wezwaniu do wiary w Jezusa ci, którzy przyjęli chrzest Janowy, przyjmują jeszcze chrzest od Pawła. Sama wiara w Jezusa byłaby wówczas wystarczającą odpowiedzią na wezwanie Jana. Chrzciel jednak nie tylko wzywał do wiary w przychodzącego po nim, ale głosił również chrzest nawrócenia, który różnił się od jego chrztu wodą.

⁸⁴ Ten przekład Dz 19,4: Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ’ αὐτὸν ἵνα πιστεῦσωσιν jest podobny do tłumaczenia zdania: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα (1 Kor 15,51), które BT przekłada: „Oto ogłaszam wam tajemnicę: nie wszyscy pomrzemy”.

szawszy wywód Pawła, przyjmują jeszcze chrzest w imię Jezusa: ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Dz 19,5)⁸⁵.

Nie ma sprzeczności w dziele Łukasza między opisem działalności Jana w Ewangelii a wyznaniem w Efezie tych, którzy przyjęli chrzest Janowy: ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν (Dz 19,2)⁸⁶. Ich słowa świadczą o ograniczeniu się do samego obrzędu, a pominięciu działalności kerygmatycznej Jana⁸⁷. Choć bezpośredni adresaci działalności Jana słyszeli o Duchu, to jednak ci, którzy po aresztowaniu Jana powtarzali tylko sam obrzęd, ale nie słyszeli jego orędzia, nie mogli znać zapowiedzi o Duchu Świętym. To rozdzielenie chrztu Janowego od jego kerygmatu ujawnia się w Efezie⁸⁸, dlatego też Paweł integruje obydwie aspekty całej działalności Chrzciciela: udzielanie przez niego chrztu wodą i głoszenie chrztu nawrócenia. Tym, którzy przyjęli tylko chrzest Janowy, przypomina o jego orędziu, którego treścią był chrzest nawrócenia, polegający na chrzczeniu w Duchu Świętym i ogniu. Na tym przykładzie widać wyraźnie, że po zesłaniu Ducha Świętego uczniów Jezusa odróżnia od uczniów poddających się chrztowi Jana przyjęcie Ducha przez tych pierwszych, a niewiedza o Nim u tych drugich⁸⁹.

3.6.2. καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος

Spójnik καί, występujący przed Jego imieniem, nie musi wskazywać na równoczesność chrztu ludu i chrztu Jezusa⁹⁰. Lud nie odgrywa żadnej roli w wydarzeniach, które mają miejsce po chrzcie Jezusa – nie jest ani ich adresatem, ani nawet

⁸⁵ Dotychczasowa egzegeza tego fragmentu nie uwzględnia dostatecznie wartości argumentacji Pawła, która wynika z dokonanego już przez samego Jana, będącego autorytetem dla uczniów w Efezie, rozróżnienia między dwoma chrztaami: τὸ Ἰωάννου βάπτισμα a βάπτισμα μετανοίας, oraz ukierunkowania pierwszego chrztu na drugi.

⁸⁶ Pace W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, London 1957, s. 19.

⁸⁷ Por. J. D. G. Dunn, *Spirit-and-Fire Baptism*, *NovT* 14 (1972) s. 87.

⁸⁸ Por. E. Haulotte, *L'impact du baptême de Jean sur la vie de l'Eglise primitive selon les Actes des Apôtres*, *CaBi* 7 (1969) s. 64: „[...] ils se rattachent, non pas à Jean-même, mais au baptême de Jean”.

⁸⁹ Tę różnicę między nimi podkreśla Łukasz. Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus*, [w:] *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, ed. I. de la Potterie, Gembloux 1967, s. 208: „[...] il n'ignore pas que la possession de l'Esprit Saint différencie les disciples de Jean et les disciples de Jésus”.

⁹⁰ W ten sposób Łukasz nie podkreśla solidarności Jezusa z całym ludem ani nie przedstawia Jego przystąpienia do ustanowionej przez Jana wspólnoty eschatologicznej, jak to interpretuje – odwołując się do słów Jezusa, skierowanych do Szawła: ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις (Dz 9,5; por. także Dz 22,8; 26,15) – M. Dutheil, *Le baptême de Jésus (Eléments d'interprétation)*, *SBFLA* 6 (1955–1956) s. 113–115. Tożsamość ludu w scenie chrztu Jezusa jest określona wcześniej (3,15.18). Wzmianki o ludzie w Dziejach Apostolskich nie oznaczają wyznawców Chrystusa (Dz 2,47; 3,9.11.12, etc), a obraz wspólnoty chrześcijan w Dziejach Apostolskich nie jest paralelny do wizerunku ludu w Ewangelii Łukasza.

ich biernym uczestnikiem⁹¹. Spójnik wskazuje na to, że Jezus poddaje się temu samemu obrzędowi, w którym uczestniczy cały lud⁹². Łukasz jest więc zgodny z Markiem, który oddziela chrzest Jezusa od chrztu innych ludzi⁹³. W Ewangelii Mateusza również nie ma żadnego wyraźnego umieszczenia w jednym czasie chrztu mieszkańców przychodzących z trzech regionów do Jana (Mt 3,5-6) i pojawienia się Jezusa i przyjęcia przez Niego obmycia w Jordanie (Mt 3,13). Na rozdzielenie tych dwóch epizodów wskazuje ułożenie między nimi mowy Jana, skierowanej do faryzeuszów i saduceuszów (Mt 3,7-12).

Brak wzmianki o Jordanie nie wynika z przekonania, że woda nie pełni żadnej roli w pośredniczeniu zbawienia⁹⁴. Chrzest w imię Jezusa, który daje zbawienie (Dz 2,40-41; 16,30-33), jest obrzędem dokonywanym również za pomocą wody (Dz 8,36-39; 10,47). Odsunięcie wzmianki o chrzcie Jezusa na drugi plan w Ewangelii Łukasza nie jest powodowane zakłopotaniem pierwszych chrześcijan wobec tego wydarzenia, ale odpowiada marginalnej roli samego chrzczenia w opisie działalności Jana⁹⁵.

Jeśli przyjmowanie chrztu przez ludzi jest aktem posłuszeństwa człowieka wobec woli Boga, to również Jezus, poddając się temu samemu obrzędowi, co cały lud, opowiada się jako człowiek po stronie Boga. Wyraża się w ten sposób człowieczeństwo Jezusa, który opowiada się za Bogiem, przyjmuje Jego plan, uznaje Go za sprawiedliwego, tak czyni to cały lud i grzesznicy w opozycji do tych, którzy odrzucają ten Boży plan (7,29-30). Z tego wynika konieczność precyzyjnego określenia tego, na czym polega solidarność Jezusa z grzesznikami w przyjmowaniu tego samego chrztu. Jezus jednoczy się z Bogiem, staje po Jego stronie. Solidarność Jezusa z grzesznikami jest pochodną Jego jedności z Bogiem. Jezus nie jest

⁹¹ Pace S. Grasso, *Luca...*, s. 129: „[...] con il battesimo la missione pubblica ha inizio e viene resa nota a tutto il popolo”. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 153: „Gesù è investito oggi davanti al popolo del potere regale”.

⁹² Por. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 153: „[...] Gesù vi si assoggetta come «tutto il popolo»”. Tak samo interpretuje E. Klostermann, *Das Lukasevangelium...*, s. 55.

⁹³ Por. C. Dennison, *How is Jesus the Son of God? Luke's Baptism Narrative and Christology*, CTJ 17 (1982) s. 16: „Jesus' baptism is set apart from that of the people in a deliberate fashion as if to say that, after the baptism of the people, then [kursywa C. D.] was baptized. Again, the isolation of Jesus serves to underscore his uniqueness”. Pace M. Dutheil, *Le baptême de Jésus...*, s. 108: „De même, sur un plan moins apparent mais plus profond, le deuxième évangile témoigne de la tendance, par certains côtés récente, à ne plus souligner la connexion essentielle établie par la Tradition entre le baptême de Jésus et celui du Peuple. En cela, il s'oppose à Luc qui la souligne avec insistance”. A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, Paris 1969, s. 18: „Luc est seul à mettre en lumière le caractère collectif du baptême de Jésus”.

⁹⁴ Pace R. F. Collins, *Luke 3:21-22...*, s. 823: „[...] water is not the vehicle of salvation, and so both the water and mention of the river Jordan disappear from Luke's narrative”.

⁹⁵ Pace F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc (1,1-9,50)*, Genève 1991, s. 175: „Le point essentiel n'est pourtant pas le baptême lui-même, expédié en deux mots (à la différence du récit plein de gravité de Mc 1,9), puisqu'il posait un problème à l'Église primitive”.

solidarny z grzesznikami w ich postępowaniu ani nie jest solidarny ze wszystkimi grzesznikami, ale tylko z tymi, którzy przyjmując chrzest od Jana, nawracają się do Boga, znajdują się na drodze zjednoczenia z Nim, pytają Jana o drogę do tego, aby znaleźć się po stronie Boga⁹⁶.

Cały lud przyjmuje chrzest przed Jezusem, ale dopiero Jego chrzest i następujące po nim wydarzenia ukazują doskonałą relację człowieka do Boga. Inni ludzie opowiadają się za Bogiem i są Mu posłuszni. Chrzest Jezusa ma jednak wartość pełnego zjednoczenia się z Bogiem, które ukazuje dalszy ciąg narracji. Pojedynczemu aktowi (wyrażonemu w aoryście) odpowiada zarówno trwające w czasie działanie Jezusa jako człowieka w relacji do Boga – Jego modlitwa (oznaczona przez formę czasownika w temacie czasu teraźniejszego), jak i interwencja Boga w trzech wydarzeniach, których wyłącznym adresatem jest Jezus: otwarciu nieba, zstąpieniu Ducha Świętego oraz deklaracji głosu z nieba⁹⁷.

3.6.3. καὶ προσευχομένου

Modlitwa Jezusa jest najbardziej wyróżniona z trzech okoliczności. W perykopie chrzcielnej Łukasza to jedna czynność przypisana Jezusowi jako podmiotowi czynnemu. W Ewangelii Mateusza Jezus jest czynnym podmiotem pojawienia się, odpowiedzi danej Janowi, wyjścia z wody oraz widzenia. W Ewangelii Marka Jezus jest podmiotem przyjścia, wyjścia z wody oraz widzenia. W tych dwóch Ewangeliiach modlitwa Jezusa nie jest wzmiankowana. Pomijając informację o wyjściu z wody i przedstawiając modlitwę jako jedyną czynność Jezusa, Łukasz przypisuje jej o wiele większe znaczenie niż pozostali synoptycy, którzy informują o kilku czynnościach Jezusa związanych z przyjęciem chrztu od Jana⁹⁸.

Modlitwa a ważne wydarzenia życia Jezusa. Przedstawienie Jezusa jako modlącego się podczas szczególnie ważnych wydarzeń jest charakterystyczne dla Ewangelii Łukasza. Modlitwa Jezusa zaznacza ważne wydarzenia i momenty zwrotne w Jego działalności. W większości tych sytuacji nie jest przedstawiona jej treść, a Ewangelista zaznacza tylko sam fakt modlitwy, posługując się czasownikiem

⁹⁶ W ten sposób J. B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997, s. 185: „The initial dependent clauses lead into the focal point of this pericope by stressing Jesus’ solidarity with those who had responded positively to John’s message; by participating in the ritual act of baptism, we may recall, they (he) communicated their (his) fundamental orientation around God’s purpose”.

⁹⁷ Por. W. Eckey, *Das Lukasevangelium...*, s. 201: „Der mit den Sündern solidarische Jesus ist ganz Gott zugewandt. Lukas zeigt Jesus in der Situation, in der er als inzwischen erwachsener Mann mitten unter dem auf das von Gott kommende Heil und Gericht vorbereiteten Volk steht, als Beter”.

⁹⁸ Konsekwencją braku porównania synoptycznego jest mówienie o nieistniejącej odpowiedniości w perykopie Łukasza – S. Grasso, *Luca...*, s. 127: „All’azione di Gesù che esce dall’acqua corrisponde quella dello Spirito che scende verso di lui”. W tym sensie działanie Ducha Świętego może odpowiadać tylko modlitwie Jezusa.

(προσεύχεσθαι) lub rzeczownikiem (προσευχή). Wobec rozgłosu z powodu nauki i cudów Jezus usuwa się na miejsca pustynne, aby się modlić (5,16). Modli się całą noc, która poprzedza wybór Dwunastu (6,12). Modlitwa towarzyszy pytaniu na temat Jego tożsamości (9,18). Ma ona miejsce podczas przemienienia (9,28-29). Jego własna modlitwa poprzedza prośbę uczniów, aby nauczył ich modlitwy (11,1). Przed samym aresztowaniem Jezusa są przytoczone słowa skierowane do Jego Ojca, które Ewangelista określa za pomocą rzeczownika (προσευχή) i czasownika (προσεύχεσθαι) (22,41-46)⁹⁹.

Nie wystarczy zauważyć znaczącą rolę modlitwy w publicznej działalności Jezusa według Ewangelii Łukasza. Przeważają bowiem formy przedstawiające modlitwę Jezusa i innych osób jako tło dla głównych wydarzeń i działań umieszczonych na pierwszym planie¹⁰⁰. Akcent jest położony nie tyle na modlitwę rozważaną samą w sobie, ile na to, co ona przynosi, a zwłaszcza na powiązane z nią interwencje Boga, wśród których wyróżnia się obdarowanie Duchem Świętym¹⁰¹.

Modlitwa a dar Ducha Świętego. W związku ze chrztem Jezusa ujawnia się po raz pierwszy jej szczególny związek z Duchem Świętym, a po raz drugi – w mowie Jezusa, spełniającego prośbę uczniów o naukę modlitwy, wzorem Jana uczącego jej swoich uczniów (11,1-13). Jezus zapewnia uczniów, że odpowiadając na wytrwałą modlitwę, Ojciec niebieski udzieli Ducha Świętego tym, którzy Go proszą: ὁ πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν (11,13)¹⁰².

Obietnica składa się z elementów obecnych w scenie teofanii po chrzcie, które odpowiadają sobie w odwróconej sekwencji:

| | |
|--|-----------------------|
| καὶ προσευχομένου ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανόν | – τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν |
| καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον | – δώσει πνεῦμα ἅγιον |
| καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι | – ὁ ἐξ οὐρανοῦ |
| σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα | – ὁ πατήρ |

⁹⁹ Por. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium...*, s. 55; F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien. Son origine, sa signification*, Neuchâtel–Paris 1946, s. 20.

¹⁰⁰ Wśród tych form nie ma indykativu aorystu. W częściach narracyjnych jedyne formy trybu oznajmującego pojawiają się w scenie modlitwy Jezusa na Górze Oliwnej (22,41.44). Inne formy (imiesłowy w konstrukcji peryfrastycznej i bezokoliczniku) są właściwe dla przedstawiania tła lub okoliczności głównej akcji: modlitwa ludu podczas objawienia się anioła Zachariaszowi (1,10), modlitwa poprzedzająca wybór Dwunastu (6,12), towarzysząca pytaniu uczniów o zdanie ludzi na temat Jego tożsamości (9,18), jako cel wstąpienia na górę przemienienia (9,28) i tło przemienienia (9,29), jako okazja do prośby uczniów o naukę modlitwy (11,1).

¹⁰¹ Por. B. Prete, *Il battesimo di Gesù...*, s. 71: „[...] in Luca la preghiera e l'intervento divino si richiamano a vicenda e nei suoi scritti è anche detto che la preghiera ha come scopo quello di ottenere il dono dello Spirito Santo (cf. *Lc.* 11,13; *Atti* 1,14; 3,15; 4,31)”.

¹⁰² Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 14, 15.

Wydarzenia po chrzcie Jezusa i zakończenie mowy do uczniów na temat trwałej modlitwy łączy odniesienie do Ducha Świętego jako daru Ojca z nieba dla zwracających się do Niego w modlitwie.

Podobieństwa nie oznaczają, że zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa jest takim samym obdarowaniem Duchem, którego otrzymują proszący Ojca uczniowie. Odwrócenie kolejności odpowiada różnicy między Jezusem a Jego uczniami, jeśli chodzi o stosunek modlitwy w tych dwóch przypadkach do dwóch różnych rodzajów objawienia relacji łączącej podmiot modlitwy z jej adresatem.

Gdy Jezus w modlitwie zwraca się do Boga, wówczas objawia się Jego tożsamość jako Syna Boga oraz tożsamość Boga jako Jego Ojca. W perykopie chrzcielnej podmiotem tego objawienia jest Bóg, co wynika z tego, że Ewangelista nie cytuje treści modlitwy Jezusa. Kiedy jest przytoczona treść Jego modlitwy, wówczas mówi on o Bogu jako swoim Ojcu. Chociaż pierwsza z tych wypowiedzi nie jest wprost określona jako modlitwa, to jednak rozpoczyna się od zwrotu: ἔξομολογοῦμαί σοι (10,21), któremu odpowiada występujące często w psalmach: ἔξομολογήσομαί σοι (w LXX 20 razy, a w psalmach – 17). W całości dominuje temat relacji między Ojcem a Synem – rzeczownik πατήρ pięciokrotnie odnosi się do adresata uwielbienia, a υἱός trzy razy do jego podmiotu. W pierwszej części wypowiedzi pojawia się terminologia znana z teofanii chrzcielnej: ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, τοῦ οὐρανοῦ, εὐδοκία ἐγένετο. Druga część przedstawia też podobną dynamikę objawienia wychodzącego od Ojca, przekazanego w całości Synowi i zależnego od Jego woli: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, οὐδεὶς γινώσκει [...] εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ὃς ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι (10,22). Zamysł Boga dotyczący objawienia utożsamia się z wolą Jego Syna. Dzieje się tak od teofanii po chrzcie przyjętym przez Jezusa, oznaczającym poddanie się woli Boga (7,30). Słowa Jezusa na Górze Oliwnej są wyraźnie określone jako modlitwa: θεὸς τὰ γόνατα προσήχετο λέγων· πάτερ [...] (22,41-42). Modlitwa ta odpowiada uwielbieniu: apostrofa i prymat woli Boga, z którą jednoczy się pragnienie Jezusa: εἰ βούλει [...] πλὴν μὴ τὸ θέλημα μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω. Szczegółom teofanii chrzcielnej odpowiada wzmianka o pojawieniu się z nieba (ἀπ' οὐρανοῦ) anioła oraz porównanie objawów agonii ([...] ὡσεὶ [...] καταβαίνοντες ἐπὶ) (22,43-44). Zbieżność polega na tym, że całość jest odniesiona do trwającej modlitwy Jezusa (22,41.44.45). Jezus zwraca się jeszcze dwa razy wprost do Boga. Kiedy zostaje ukrzyżowany, prosi Go o przebaczenie dla ludzi: πάτερ, ἄφεσι αὐτοῖς (22,34). Przed samą śmiercią woła donośnym głosem: ὁ πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου (22,46). Terminologia z perykopy chrzcielnej pojawia się również w najbliższym kontekście tych ostatnich wypowiedzi: ὁ λαός (23,35), φωνήσας φωνῆ oraz τὸ πνεῦμα (22,46). Wymienione teksty pokazują, że, gdy Jezus zwraca się do Boga, odsłania się Jego niepowtarzalna relacja do Boga jako Syna umiłowanego. Nie ma objawienia tej relacji poza przestrzenią modlitwy Jezusa w okresie Jego ziemskiej działalności. W Ewangelii Łukasza po raz pierwszy Bóg jest nazwany przez Jezusa „moim Ojcem” przez

dwunastoletniego Jezusa w świątyni: ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με (2,49). W narracyjnym kontekście świątynia jest „tym, co należy do Ojca” Jezusa (2,46). Podczas następnego i ostatniego pobytu w świątyni, nie licząc sceny kuszenia (4,9), określa ją jako ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς. Nie tylko pierwsze objawienie tożsamości Boga jako Ojca Jezusa ma więc miejsce w domu modlitwy, ale również końcowa działalność publiczna. Nauczanie w świątyni zmierza do wywołania refleksji słuchaczy na temat relacji synowskiej Jezusa do Boga, na którą wskazuje przypowieść o zabójstwie syna właściciela winnicy (20,8-19) oraz kwestia tożsamości Mesjasza jako syna Dawida (20,41-44). Jediną poprawną odpowiedzią może być uznanie, że Bóg jest Ojcem Jezusa. Nie teoretyczne rozważania uczniów nad tekstami mesjańskimi, ale słowa Zmartwychwstałego prowadzą Jego uczniów do poznania prawdy o Jego relacji do Ojca. To pełne objawienie Boga jako Ojca Jezusa wiąże się z rolą Ducha Świętego: ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ’ ὑμᾶς (24,49).

Objawienie relacji uczniów do Boga pełni odwrotną funkcję w stosunku do ich modlitwy. Dopiero to objawienie przemawia za wytrwałością w modlitwie oraz napełnia ufnością w jej natychmiastową skuteczność. W tych dwóch odmiennych sytuacjach rola daru Ducha Świętego przedstawia się analogicznie. Duch Święty zstępuje tylko na Jezusa, a nie na cały lud, bowiem On jest umiłowanym Synem Boga. Natomiast uczeń Jezusa otrzymuje Ducha Świętego, ponieważ w modlitwie znajduje się w takiej samej relacji do Boga, jak syn w sytuacji wielkiej potrzeby, który prosi swojego ojca o konieczne wsparcie¹⁰³. Spełnienie obietnicy Jezusa o udzieleniu daru Ducha Świętego tym, którzy o to proszą Ojca z nieba, przedstawione jest w drugiej księdze Łukasza. Gdy po uwolnieniu Piotra i Jana wspólnota modli się o odwagę potrzebną do głoszenia słowa Bożego, wówczas nie tylko otrzymuje to, o co prosi, ale także zostaje napełniona Duchem Świętym, by odważnie głosić Słowo Boże (Dz 4,31). W dzień Pięćdziesiątnicy zgromadzeni na modlitwie w Wieczerniku zostali napełnieni Duchem Świętym (Dz 2,4; o modlitwie w Dz 1,14)¹⁰⁴. W trwaniu na modlitwie uczniów Jezusa razem z Maryją objawia się znaczenie tego, co Duch Święty powiedział przez Dawida o Judaszu (Dz 1,13-16), oraz dokonuje się wybór Macieja (1,24-26). Modląc się i nakładając ręce na tych,

¹⁰³ Na Boże synostwo uczniów jako rację ich modlitwy w sytuacji skrajnej potrzeby wskazują dwa pytania retoryczne, które bezpośrednio poprzedzają słowa o darze Ducha Świętego dla proszących Ojca niebieskiego: τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ἰχθύου, καὶ ἀντὶ ἰχθύου ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; ἢ καὶ αἰτήσῃ ὄνον, ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίου; (11,11-12). Duch Święty jest dla uczniów darem, który jest w opozycji do tego, co stanowi zagrożenie dla życia ludzi: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων (10,19).

¹⁰⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Chrzest Jezusa*, AK 68 (1965) s. 155, 156; M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 208; C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 14; L. Sabourin, *Il vangelo di Luca...*, s. 119. Jak wypełnienie Duchem Świętym pozwala rozpoznać Boże dzieła przed narodzeniem Jezusa (1,15.41.67), tak determinuje życie Kościoła od dnia Pięćdziesiątnicy dla głoszenia dzieł Bożych wobec wszystkich żydów i pogan (Dz 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9).

którzy są pełni Ducha Świętego i mądrości, apostołowie ustanawiają siedmiu dla służby potrzebującym (Dz 6,3-10). Podobnie Samarytanie, którzy przyjęli słowo Boże, otrzymują Ducha Świętego przez modlitwę Piotra i Jana oraz przez nałożenie ich rąk (Dz 8,14-17). Znaczenie modlitwy ukazuje się paradoksalnie w następnej scenie. Szymon Mag chce za pieniądze otrzymać od apostołów władzę przekazywania Ducha Świętego; zauważa on samo włożenie rąk i mówi o nim, a nie wspomina o modlitwie, którą apostołowie łączą z tym gestem (Dz 8,18-19; por. 8,15). Przez post, modlitwę i włożenie rąk Kościół w Antiochii wyznacza Barnabę i Szawła do dzieła, do którego ich powołuje Duch Święty (Dz 13,2-3).

Podsumowując, w modlitwie uczniów Jezusa objawia się działanie Ducha Świętego jako właściwego protagonisty nowych etapów misji Kościoła: uzupełnienie Dwunastu, Pięćdziesiątnica, odważne głoszenie słowa pomimo prześladowań, ustanowienie diakonów, pierwsza misja poza Judeą, wyznaczenie apostołów w Antiochii.

Znaczenie pierwszej wzmianki o modlitwie Jezusa. Wydarzenia przedstawione w Dziejach Apostolskich, dzięki wzmiance o modlitwie w perykopie chrzcielnej, mają swój pierwowzór w Ewangelii. Historia początków Kościoła rozwija się paralelnie do ziemskiego życia Jezusa. Jej etapy znaczą wydarzenia opowiedziane w Ewangelii, mające miejsce podczas ponawianej modlitwy Jezusa, począwszy od Jego pierwszej modlitwy po przyjęciu chrztu. W ten sposób pierwsza modlitwa Jezusa, która towarzyszy interwencjom Boga (otwarcie nieba, zstąpieniu Ducha Świętego i pojawieniu się głosu z nieba) jest nie tylko początkiem Jego publicznej działalności, ale również archetypem dla modlitwy Kościoła, towarzyszącej przełomowym – za sprawą Ducha Świętego – wydarzeniom w jego dziejach¹⁰⁵.

3.6.4. ἀνεψθήναι τὸν οὐρανόν

Forma *passivum theologicum* wskazuje na pierwsze z trzech działań Boga. Otwarcie nieba poprzedza dwa inne Jego działania: zstąpienie Ducha Świętego oraz pojawienie się głosu z nieba. Wszystkie te działania pochodzą od Boga i są skierowane do Jezusa. Nie jest On jednak tylko ich biernym odbiorcą. Wzmianka o modlitwie bowiem oznacza, że Jezus jednoczy się z podmiotem tych trzech działań. Podmiot ten jest jednocześnie sprawcą początku publicznej działalności Jezusa. Gdy w Dziejach Apostolskich jest wzmiankowane otwarcie nieba, wówczas rola Boga jako protagonisty historii Kościoła jest związana z posłuszeństwem ze strony ludzi woli Bożej.

¹⁰⁵ Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 208: „Ce n'est pas formellement dans son baptême que Jésus nous précède, mais son exemple de prière pour l'Esprit Saint nous invite à prière pareillement”.

Pierwsze działanie Boga w misji Jezusa. Otwarcie nieba nie jest pierwszą interwencją Boga wzmiankowaną w Ewangelii Łukasza. Działanie Boga, które objawia się od początku Ewangelii, oddają przede wszystkim formy *passivum theologicum*. Koncentrują się one zwłaszcza w jej pierwszych rozdziałach: prośba Zachariasza została wysłuchana (εἰσηκούσθη w 1,13); Jan „będzie napełniony” Duchem Świętym (πλησθήσεται w 1,15); anioł o sobie mówi „zostałem posłany” (ἀπεστάλην w 1,19)¹⁰⁶; jego słowa „zostaną spełnione” (πληρωθήσονται w 1,20); Maryja jest „obdarzona łaską” (κεχαριτωμένη w 1,28), jest „błogosławiona” (εὐλογημένη w 1,42) i owoc Jej łona jest „błogosławiony” (εὐλογημένος w 1,42); Jezus „będzie nazwany” Synem Najwyższego i Synem Boga (κληθήσεται w 1,32.35); kiedy Elżbieta usłyszała pozdrowienie Maryi, „została napełniona” Duchem Świętym (ἐπλήσθη w 1,41); usta i język Zachariasza „zostały otwarte” (ἀνεώχθη w 1,64); Zachariasz „został wypełniony” Duchem Świętym (ἐπλήσθη w 1,67); lud ma być „wyrwany” z rąk nieprzyjaciół (ῥυσθέντας w 1,74); Jan „będzie” nazwany prorokiem Najwyższego (κληθήσῃ w 1,76); Symeon „został pouczony” przez Ducha Świętego o przyjściu Mesjasza (κεχηρηματισμένον w 2,26); myśli serc wielu „zostaną odsłonięte” (ἀποκαλυφθῶσιν w 2,35). Wszystkie przytoczone formy oznaczają interwencje Boga, które prowadzą innych do Jezusa i umożliwiają im poznanie Jego tożsamości i znaczenia Jego misji¹⁰⁷. Nie są jednak bezpośrednio przedstawione w narracji z Jezusem jako jej protagonistą.

Sytuacja zmienia się w scenie chrztu. Łukasz nie przedstawia tak wyraźnie świadka działania Boga, jak wskazują na niego sformułowania w tekstach paralelnych: ἰδοὺ ἠνεώχθησαν αὐτῶ οἱ οὐρανοί (Mt 3,16); εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς (Mk 1,10). Nic w narracji Łukasza nie wskazuje na to, że inni ludzie oprócz Jezusa są świadkami otwarcia nieba. Wydarzenie to jest pierwszym dziełem Boga, które jest bezpośrednio powiązane z pierwszym wystąpieniem Jezusa – początkiem Jego publicznej działalności: αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος (3,23). Otwarcie nieba kwalifikuje ten początek jako rozpoczęcie objawienia Boga. W tym znaczeniu narracja może być zakwalifikowana do gatunku apokaliptycznego. Należy jednak zauważyć, że paralelna do otwarcia nieba jest modlitwa, która nie jest konwencjonalnym motywem apokaliptyki¹⁰⁸, a sama wzmianka jest bardzo zwięzła i prosta w porównaniu z opisami typowymi dla apokaliptycznej literatury¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Posyłającym jest Bóg; ten sam czasownik występuje trochę później ze wskazaniem podmiotu posyłającego: ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ (1,26).

¹⁰⁷ Ostrzeżenie Jana, że drzewo, które nie przynosi owoców, jest wycięte i wrzucone w ogień (ἐκκόπεται ἰβάλλεται w 3,9), tylko w sensie przenośnym odnosi się do działania Boga, dlatego też te dwie formy pasywne nie są ukierunkowane na Jezusa.

¹⁰⁸ Por. J. B. Green, *The Gospel of Luke...*, s. 185.

¹⁰⁹ Na tę różnicę zwraca uwagę D. L. Bock, *Luke...*, s. 336.

Otwarcie nieba (interwencja Boga) a modlitwa człowieka (Jezusa). Znaczenia otwarcia nieba należy szukać w relacji do czynności wzmiankowanych w najbliższym kontekście. Przyjmowanie chrztu przez cały lud oraz przez Jezusa – obydwie formy czasownikowe występują w aoryście: βαπτισθηῖναι i βαπτισθέντος – to wydarzenia, które należą do przeszłości i nie znajdują się w bezpośredniej styczności z otwarciem nieba. Niebo nie zostaje otwarte nad przyjmującymi chrzest ani nad samym Jezusem w momencie przyjmowania chrztu, ale nad Jezusem podczas Jego modlitwy. Modlitwa to jedyna czynność Jezusa, która towarzyszy temu wydarzeniu, ponieważ jest wyrażona w czasie teraźniejszym.

Jaki jest związek między modlitwą Jezusa a otwarciem nieba? Przedmiotem pierwszej interwencji Boga, również wyrażonej przez *passivum theologicum*, jest wysłuchanie przez Boga prośby Zachariasza, która dotyczy braku potomstwa (1,13)¹¹⁰. Treść modlitwy Jezusa nie jest ujawniona¹¹¹. Brak specyfikacji może oznaczać modlitwę w sensie ogólnym jako zwrócenie się do Boga. Taka modlitwa nie utożsamia się z poznaniem woli Boga, a tym samym nie musi oznaczać zjednoczenia z Nim. Pomimo modlitwy w świątyni lud nie rozpoznaje znaczenia objawienia przekazanego Zachariaszowi (1,10.21-22). Wzmianka o modlitwie Jezusa nie ma tylko tego ogólnego znaczenia, ale w bliższym i szerszym kontekście implikuje dwie doniosłe konsekwencje. Z jednej strony Jego modlitwa odpowiada człowieczeństwu, z drugiej – wyraża pełną przynależność do spraw Boga jako swojego Ojca. Ten podwójny związek objawia sam Jezus w pytaniu retorycznym: οὐκ ἤδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με; (2,49). Bezpośredni adresaci wypowiedzi są wcześniej nazwani Jego rodzicami oraz ojcem i matką: οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ (2,43); εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ· τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως; ἴδου ὁ πατήρ σου [...] (2,48). W pierwszych słowach Jezus objawia swoją świadomość wyjątkowej relacji do Boga, a następnie potwierdza swoje człowieczeństwo posłuszeństwem wobec nich: ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς (2,51)¹¹².

¹¹⁰ Chociaż Zachariaszowi brakuje wiary w obietnicę, to jednak Bóg wychodzi naprzeciw jego prośbie. W tę interwencję Zachariasz powinien uwierzyć jako możliwą do spełnienia nie tylko w sensie naturalnym, ale także dlatego, że prosił o nią Boga. Zwiastowanie narodzenia Jezusa nie jest odpowiedzią na jakieś szczególne modlitwy Maryi (pomimo psychologizujących interpretacji nadziei mesjańskich w judaizmie, które przenosi się na każdą młodą kobietę w judaizmie czasów Jezusa). Brak relacji małżeńskich uzasadnia pytanie Maryi o drogę do narodzenia dziecka. W podwójnym sensie – nadprzyrodzonym i naturalnym – zapowiedź anioła jest nieoczekiwana, a pytanie Maryi pozytywnie odróżnia się od wątpliwości Zachariasza.

¹¹¹ Otwarcie nieba nie musi być odpowiedzią Boga na modlitwę Jezusa tylko dlatego, że syntagma przywołuje prośbę proroka o otwarcie nieba – ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανόν (Iz 63,19) – oraz występujące w jej kontekście paralelne tematy: wzmiankę Ducha Boga (Iz 63,14) i odwołanie się do Jego ojcostwa względem Izraela (Iz 63,16). Możliwe są także inne aluzje biblijne. Motyw otwarcia niebios, wyrażony przez podobne konstrukcje, występuje także w innych miejscach LXX (Rdz 7,11; Ps 77,23[LXX]; Iz 24,18; Ez 1,1; Mi 3,10).

¹¹² Dwie powinności są powiązane: ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναι με oraz ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς.

Pomimo braku wzmianki o treści Jezus modli się do Boga jako swojego Ojca. W Ewangelii Łukasza mamy cztery wzmianki o modlitwie Jezusa razem z jej treścią (10,21-22; 22,42; 23,34.46). W tych modlitwach Jezus zwraca się do Boga jako swojego Ojca, zaś w dwóch pierwszych objawia znajomość Jego woli. W drugiej modlitwie wyraża pełne poddanie się woli Ojca.

Mimo że świadkiem otwarcia nieba jest tylko Jezus, to jednak nie ma ono charakteru subiektywnej wizji¹¹³. Ewangelia Łukasza pomija akt widzenia, gdyż nie przywiązuje do tego szczególnej wagi, w przeciwieństwie do Ewangelii Marka oraz – w mniejszym stopniu – Ewangelii Mateusza. Otwarcie nieba nie jest przedmiotem widzenia ani nie wywołuje żadnej reakcji Jezusa. Łukasz uwydatnia nie tyle subiektywne doświadczenie, ile obiektywną jedność Jezusa z Bogiem, którą wyraża Jego trwanie na modlitwie. Brak wzmianki lęku czy podobnej – typowej dla biblijnych teofanii – reakcji na numen dodatkowo świadczy o Jego bliskości do Boga, czyli o osobistej świętości¹¹⁴. Inaczej jest w przypadku Zachariasza, który jest przerażony i przejęty strachem na widok anioła w przybytku (1,11-12), a nawet w sytuacji Maryi, która jest zmieszana z powodu słów pozdrowienia anielskiego (1,29). Brak elementów właściwych dla sfery subiektywności jest mocnym argumentem przeciwko psychologizującym interpretacjom perykopy Łukasza, które w scenie chrzcielnej dopatrują się jakiegoś przełomu w samoświadomości Jezusa lub przynajmniej dopełnienia jej wzrostu¹¹⁵. Zwłaszcza w Ewangelii, która uwydatnia człowieczeństwo Jezusa, można byłoby oczekiwać tego rodzaju wzmianek odnoszących się do ważnego momentu ziemskiego życia Jezusa¹¹⁶.

¹¹³ W konwencji wizji jest przedstawiona pierwsza interwencja Boga w historii Łukasza – zwiastowanie Zachariaszowi narodzenia Jana: ὠφθῆ δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου (1,11); ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῷ (1,22).

¹¹⁴ Na brak tego typu reakcji zwraca uwagę R. F. Collins, *Luke 3:21-22...*, s. 827. W braku wzmianki o lęku nie dostrzega jednak wyraźnego kontrastu z reakcjami wzmiankowanymi w dwóch opisach zwiastowania w Ewangelii Dzieciństwa.

¹¹⁵ Por. A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary in the Gospel According to S. Luke...*, s. 99: „The descent of the Spirit [...] it may have illuminated Him so as to complete His growing consciousness of His relation to God and to man (ii. 52)”. Postęp Jezusa w mądrości, łasce i wieku u Boga i u ludzi może oznaczać rozwój Jego świadomości tej podwójnej relacji, ale trzeba uzasadnić, że właśnie zstąpienie Ducha Świętego odgrywa przełomową rolę w tym rozwoju. Możliwość przedstawienia takiego uzasadnienia wydaje się wątpliwa.

¹¹⁶ Por. R. F. Collins, *Luke 3:21-22...*, s. 823: „There are some who would interpret the narrative of Jesus' psyche and explicate it as a description of Jesus' coming to messianic consciousness. Most contemporary scholars would reject out of hand such psychologizing approaches to an exegesis of a New Testament text because they yield conclusions which the texts themselves do not support. Such an interpretation is to be especially excluded from the exegesis of Luke 3:21-22, since Luke clearly would have his readers understand that what occurred happened in view of the entire people”. Końcowy argument wymaga korekty: Łukasz przedstawia całość teofanii jako obiektywne wydarzenie, ale to nie znaczy, że chciał on je przedstawić jako dokonujące się wobec całego ludu.

Funkcja narracyjna wzmianki o otwartym niebie. Obiektywnemu charakterowi wydarzenia odpowiadają dwa następane działania Boga, które również są przedstawione niezależnie od percepcji ich adresata. Przedmiotowa narracja czyni z otwarcia nieba rodzaj koniecznego wprowadzania do następnych interwencji Boga. Niebo otwiera się dla zstąpienia Ducha Świętego na Jezusa oraz dla pojawienie się Bożego głosu¹¹⁷. To znaczenie otwarcia nieba nie jest wyrażone wprost, ale wynika ze sposobu przedstawienia następnych wydarzeń.

Bezpośrednio poprzedzająca wzmianka o otwarciu nieba czyni zbędnym wskazanie miejsca, od którego rozpoczyna się zstępowanie Ducha. W czwartej Ewangelii jest zaznaczone Jego pochodzenie z nieba, ponieważ nie ma informacji o jego otwarciu (J 1,32). Wskazanie miejsca pochodzenia nie jest konieczne z powodu obecności innych elementów: określenia Ducha jako Świętego, uwydatnienia cielesności porównania, implikowania pochodzenia z nieba w czasowniku ruchu (καταβῆναι)¹¹⁸.

Inaczej przedstawia się kwestia pochodzenia głosu. Podanie jego proveniencji jest potrzebne z kilku powodów: głos Boga nie jest wprowadzony przez czasownik ruchu, tylko przez γενέσθαι o statycznym znaczeniu; głos Boga jest odróżniony od głosu wołającego na pustyni; między Bogiem a Jezusem nie ma żadnego pośredniczenia typowego dla teofanii, tak jak w przemienieniu, kiedy głos pochodzi z obłoku (9,35), a adresatem jego deklaracji nie jest osoba najbliższa Bogu, lecz Jego uczniowie, którzy nie rozumieją pełnego znaczenia zdarzenia, którego są świadkami (9,33).

¹¹⁷ Por. W. Eckey, *Das Lukasevangelium...*, s. 201: „Die Himmelsöffnung ermöglicht das Herabkommen des Geistes und das Hören der Gottesstimme”.

¹¹⁸ Na zamierzone niuansy w użyciu dopełnień czasownika wskazują inne wzmianki czasownika καταβαίνειν w podwójnym dziele Łukasza. Tego rodzaju dopełnienie pojawia się w pytaniu Apostołów: θέλεις εἶπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ [...]; (9,54). W pytaniu o pozwolenie chodzi o odwołanie się do nadprzyrodzonej władzy i o Boży ogień, mający ukarać Samarytan. Podobne uzupełnienie pojawia się we fragmencie relacji Piotra o widzeniu w Jafie: εἶδον ἐν ἑκστάσει ὄραμα, καταβαίνον σκευός τι ὡς θόβηνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Dz 11,5). Późniejsza relacja, dokonana przez uczestnika wydarzeń, pokazuje, że w samej narracji można uzupełniać brakujące elementy, aby zaakcentować jej przesłanie: θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον καὶ καταβαίνον σκευός τι ὡς θόβηνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς (Dz 10,11). To zróżnicowanie jest celowe. W bezpośredniej narracji dominuje perspektywa narratora, który koncentruje się na adresacie widzenia, to znaczy na Piotrze, stąd występuje okolicznik ἐπὶ τῆς γῆς, a pochodzenie obiektu wizji nie musi być wskazane, ponieważ wcześniej pojawia się wzmianka o widzeniu przez apostoła otwarcia nieba jako składnika tej obiektywizującej narracji widzenia (θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον). W sprawozdaniu Piotra nie ma mowy o otwarciu nieba, ponieważ przeważają w nim subiektywne elementy zmierzające do uwydatnienia Boskiego autorytetu i pochodzenia objawionych treści; to pochodzenie jest podkreślone przez dopełnienie przyimkowe ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (także w Dz 11,19 ἀπεκρίθη δὲ φωνὴ ἐκ δευτέρου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). To rozróżnienie odpowiada także specyfice perykopy o pierwszym wystąpieniu Jezusa w czwartej Ewangelii (J 1,29-34), która prawie w całości jest świadectwem Jana, a nie bezpośrednią narracją. Nie mówi o otwarciu nieba, Jan wskazuje na pochodzenie Ducha zstępującego na Jezusa: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαίνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ (J 1,32).

Podsumowując, w sekwencji trzech wydarzeń wzmianka o otwartym niebie ma potrójne znaczenie:

1. Oznacza pierwszą interwencję Boga, której adresatem jest Jezus rozpoczynający swoją działalność publiczną; początkiem tej działalności jest objawianie się samego Boga.

2. Uwydatnia zjednoczenie Jezusa z Bogiem, które jest wyrażone najpierw przez chrzest (rozumiany jako poddanie się człowiekowi planowi Boga, opowiedzenie się po Jego stronie), a następnie potwierdzone przez trwającą modlitwę.

3. Na obiektywnym poziomie historii pokazuje, że są stworzone warunki do zstąpienia Ducha Świętego oraz do pojawienia się Bożego głosu. Treść obydwu wydarzeń umieszczonych na tle modlitwy Jezusa zapowiada, a nawet w pewien sposób antycypuje to, co będzie objawiane i urzeczywistniane w modlitwie Jego uczniów: dar Ducha Świętego oraz relacja synowska do Boga.

3.6.5. καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον...

We fragmencie opisującym zstąpienie Ducha Świętego można wyróżnić dwie części. Zewnętrzny segment przedstawia wydarzenie: καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [...] ἐπ' αὐτόν, a wewnętrzny element zawiera charakterystykę: σωματικῶ εἶδει ὡς περιστέραν.

Znaczenie zstąpienia Ducha Świętego. Podmiot zstąpienia jest określony przez rodzajniki, które występują przed rzeczownikiem i przymiotnikiem. W Ewangelii Łukasza można zauważyć pewną prawidłowość w występowaniu określeń πνεῦμα ἅγιον oraz τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Rozciąga się ona nie tylko na pierwsze rozdziały, w których Duch Święty jest głównym protagonistą historii¹¹⁹, ale na wszystkie wzmianki o Jego działaniu i roli.

Kiedy jest mowa o stałej relacji między Duchem Świętym a człowiekiem, wtedy syntagma nie ma rodzajników. Ewangelista charakteryzuje Symeona: πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν (2,25). Wzmianki mówiące o napełnieniu Duchem Świętym oznaczają Jego stały wpływ na osoby, a owocem tego oddziaływania mogą być pojedyncze czynności tych osób: πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ (1,15); πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ (1,35); ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἑλισάβετ (1,41); Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου (1,67). Duch Święty jest darem dla proszących Ojca: ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν (11,13). Dar ten nie ogranicza się do pojedynczego wydarzenia, ale oznacza trwałą zmianę w obdarowanym. Na trwałą i wewnętrzny charakter tej przemiany wskazuje, następujące po słowach o darze Ducha Świętego, nauczanie Jezusa o egzorcyzmach, które jest sprowokowane przez oskarżenie

¹¹⁹ Por. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 181, 182.

Go o związek z Belzebubem. W odpowiedzi na ten zarzut pojawiają się słowa o dążeniu ducha nieczystego do trwałego i ostatecznego opanowania człowieka (11,24-26). W ten sposób darowi Ducha Świętego jest przeciwstawione wzięcie człowieka w posiadanie przez ducha nieczystego.

Gdy chodzi natomiast nie tyle o stałą relację, ile o konkretny przypadek oddziaływania Ducha Świętego, to znaczy On jest podmiotem rzeczywistym wzmiankowanej czynności, wówczas pojawia się konstrukcja z rodzajnikami. Narrator wskazuje na źródło objawienia Symeonowi bliskiego przyjścia Mesjasza, którym jest pouczenie przez Ducha Świętego: ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου (2,26). Rezultatem tego działania Ducha Świętego jest przyjście Symeona do świątyni: ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν (2,27)¹²⁰. Analogiczną rolę pełni moc Ducha w powrocie Jezusa do Galilei: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν (4,14). W ten sam sposób Łukasz pisze o radości Jezusa w Duchu Świętym we wprowadzeniu narracyjnym do Jego uwielbienia: ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ (10,21). Podobne znaczenie szczegółowego aktu, pojedynczej czynności związanej z Duchem Świętym mają odrębne wzmianki, określone przez rodzajnik w pozycji anaforycznej τὸ ἅγιον πνεῦμα (12,10.12). Wzmianki te nie mówią o ustanowieniu nowej relacji między człowiekiem a Duchem Świętym, lecz wskazują na czynnik wywołujący bezpośrednio lub pośrednio zdarzenie opisane w najbliższym kontekście.

Różnica między dwoma fundamentalnymi rolami Ducha Świętego, którym odpowiada występowanie rodzajnika, ujawnia się najpełniej we wprowadzeniu do perykopy o kuszeniu Jezusa (4,1). Na jej początku znajdują się dwa paralelne zdania z obydwoma typami konstrukcji. Charakteryzując Jezusa, pierwsza fraza wzmiankuje Jego powrót znad Jordanu: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου (4,1a). Jezus jest podmiotem pojedynczego ruchu, ale charakterystyka „pełen Ducha Świętego” jest Jego stałą cechą, dlatego badana syntagma występuje bez rodzajników w pierwszej frazie. Drugie zdanie przedstawia pojedyncze działanie Ducha na Jezusa: καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ (4,1). W tym przypadku konkretne wydarzenie, jakim jest wyprowadzenie Jezusa na pustynię, dokonuje się „w Duchu”, toteż rzeczownik jest zdeterminowany przez rodzajnik.

Podobne rozróżnienie między syntagmą bez rodzajników, która przedstawia stałą relację z Duchem Świętym, a konstrukcją z rodzajnikami, która odnosi się do Jego określonego działania, zachowane jest z dużą regularnością w Dziejach Apostolskich¹²¹. Gdy Piotr wspomina wydarzenia znane słuchaczom, które miały

¹²⁰ Tych dwóch wzmianek nie uwzględnia I. de la Potterie, *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, NRT 80 (1958) s. 235. Twierdzi, że w pierwszej rodzajnik jest użyty w pozycji anaforycznej, zaś drugiej wcale nie rozważa – tamże, s. 235, przyp. 29.

¹²¹ Wyrażenie nie ma rodzajników w tekstach odnoszących się do pouczenia i ochrzczenia:

miejsce po chrzcie głoszonym przez Jana, najpierw odwołuje się do wiedzy słuchaczy: ὑμεῖς οἴδατε. Paralelnie wymienia dwa główne przedmioty tej wiedzy: wydarzenia, które miały miejsce po chrzcie Jana – τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, oraz osobę Jezusa Chrystusa – Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ. Następnie charakteryzuje Jezusa: ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, przedstawia Jego działalność: ὃς διήλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, którą uzasadnia Jego wspólnotą z Bogiem: ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ (Dz 10,38). Wyrażenie przyimkowe μετὰ τὸ βάπτισμα oznacza początek działalności Jezusa, która ma miejsce w Galilei. Początków jedności Chrystusa z Bogiem oraz namaszczenia Duchem Świętym należy szukać przed przyjęciem chrztu od Jana, a nie podczas chrztu¹²². Godność mesjańską Jezus posiada wcześniej, to jest przed przyjęciem chrztu. Jeszcze przed narodzeniem Jezusa anioł zapowiada Maryi, że Duch Święty zstąpi na Nią i osłoni Ją moc Najwyższego (1,35). Anioł określa Nowonarodzonego tytułem χριστός (2,11). Również Symeon rozpoznaje Namaszczonego w przyniesionym do świątyni dziecku (2,26). W świetle tych dwóch tekstów Piotr nie może odnosić namaszczenia do pojedynczego wydarzenia zstąpienia Ducha Świętego na Jezusa jako namaszczenia Go na Mesjasza. Taką możliwość wyklucza też brak rodzajników przy określeniu πνεύματι ἁγίῳ

ἐντελειάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου (Dz 1,2); ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ (Dz 1,5), do wypełnienia Duchem Świętym: ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου (2,4; zob. także 4,8; 6,3.5; 7,55; 9,17; 11,24; 13,9.52), do otrzymania Go przez nałożenie rąk (8,15.17.19). Dialog między Pawłem a uczniami Jana dotyczy stałej relacji: εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες; οἱ δὲ πρὸς αὐτὸν· ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν (Dz 19,2). Po przyjęciu chrztu i włożeniu rąk Apostoła zstępuje Duch Święty, czego rezultatem jest mówienie językami i prorokowanie: ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον (Dz 19,6). Konstrukcje z rodzajnikami przeważnie odnoszą się raczej do określonego działania niż do stałej relacji (Dz 1,8.16; 2,33.38; 5,3.32; 7,51; 10,44.45.47; 11,15; 13,2.4; 15,8.28; 16,6; 20,23.28; 21,11; 28,25), chociaż nazwa z rodzajnikami pojawia się w zdaniach o napełnieniu Duchem Świętym (4,31; 9,31). Niektórzy egzegeci proponują wprowadzenie rozróżnienia między darem charyzmatycznym Ducha przed chrztem (10,44.45.47; 11,15; 15,8) a stałym wypełnieniem po Jego zstąpieniu (2,4; 11,16).

¹²² Pace P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band II: *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Der Kanon und seine Auslegung*, Göttingen 1999, s. 187: „Nach der Taufe durch Johannes hat Gott ihn mit dem heiligen Geist gesalbt (vgl. Jes 61,1-2) und damit für sein messianisches Werk bevollmächtigt (vgl. mit 3,22)”. Zdanie to stoi w sprzeczności z wcześniej przytoczonym tekstem Łk 2,11. Podobnie chrzest Jezusa interpretuje w sensie namaszczenia H. Langhammer, *Teologia Nowego Testamentu*, I: *Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa*, Wrocław 1985, s. 173: „Duch Święty, z którego począł się Jezus Chrystus, który «spoczął na Nim» w czasie chrztu, «namaścił» Go i «posłał», jak stwierdza sam Chrystus na początku swojej misyjnej działalności, powołując się na proroka Izajasza (Iz 61,1n; 58,6)”. W Ewangelii Łukasza nie ma wzmianki o tym, że Duch Święty spoczął na Jezusie, występującej tylko w czwartej Ewangelii (J 1,32.33), która jednak nie wspomina o przyjęciu chrztu przez Jezusa, dlatego również w tej Ewangelii nie można mówić, że Duch Święty spoczął na Jezusie „w czasie chrztu”. Słowa Jezusa w synagodze w Nazarecie – πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ (4,18) – nie odnoszą się do pojedynczego wydarzenia (zob. następny przypis). Zob. także R. E. H. Uprichard, *The Baptism of Jesus*, „Irish Biblical Studies” 3 (1981) s. 198.

w mowie Apostoła. Słowa o namaszczeniu odnoszą się do stałej relacji Jezusa do Ducha Świętego.

Przedstawioną prawidłowość, dotyczącą występowania rodzajników, potwierdzają określenia Ducha Świętego, które pojawiają się w bliskim kontekście perykopy chrzcielnej. W zapowiedzi o przyszłym chrzczeniu pojawia się wyrażenie pierwszego typu: ἐν πνεύματι ἁγίῳ (3,16). Słowa Jana nie odnoszą się ani do pojedynczego aktu Jezusa, ani do jednostkowego działania Ducha, ale charakteryzują ogólnie Jego działalność jako chrzczenie w Duchu Świętym i ogniu, mówią o niezmiennych cechach całej Jego aktywności, która ma nieustannie znajdować się w relacji do Ducha Świętego. W ten sam sposób Jezus odnosi do siebie prorocтво Izajasza: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ (4,18)¹²³.

W perykopie chrzcielnej syntagma posiada rodzajniki. Zstąpienie Ducha Świętego jest jednostkowym wydarzeniem, które dokonuje się w określonym momencie: po przyjęciu chrztu przez Jezusa i podczas Jego modlitwy. Nie ustanawia ono w Nim nowej relacji do Ducha Świętego, ale – jak inne wzmianki tego rodzaju – zstąpienie Ducha na Jezusa warunkuje ściśle określone, pojedyncze czynności, które są wzmiankowane w najbliższym kontekście. Można w tym wypadku mówić o roli Ducha Świętego w sensie charyzmatycznego daru, który jest dany na konkretną sytuację lub na szczególne działanie. Różni się ten dar od trwałej relacji, której owocem jest uświęcenie obdarowanego Duchem Świętym¹²⁴.

Znaczenie charakterystyki zstąpienia Ducha Świętego. Charakterystyka jest dwuczściowa: pierwszy segment ma znaczenie bardziej ogólne – σωματικῶ εἶδει, drugi zaś bardziej szczegółowe – ὡς περιστεράν¹²⁵. Obecność pierwszego elementu zgadza się z generalną zasadą odnoszącą się do bytów duchowych: πνεῦμα σάρκα καὶ ὅστέα οὐκ ἔχει (24,39). Nie chodzi o rzeczywiste pojawienie się gołębicę, ale wyłącznie o zewnętrzne podobieństwo między zstępującym Duchem Świętym a gołębicą. Duch Święty nie wciela się w gołębicę, ale On lub Jego zstąpienie może być porównane do gołębicę. Pozostaje do rozstrzygnięcia, do czego odnosi się to podobieństwo?

¹²³ To przebywanie Ducha Pańskiego na Jezusie może determinować pojedyncze czyny Jezusa i ich kategorie: οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφρονιν [...] (4,18-19). Relacja Ducha Świętego do Jezusa jest jednak stałym fundamentem i trwającą przyczyną całej Jego różnorodnej działalności. PACE R. FABRIS, *Lo Spirito Santo sul Messia*, (Lc 3,21-22; 4,1.14.16-20), PSV 4 (1981) s. 108.

¹²⁴ Na podobne rozróżnienie, ale bez podanej przez nas argumentacji filologicznej, wskazuje B. Prete, *Il battesimo di Gesù...*, s. 74, przyp. 21.

¹²⁵ Podobne powiązanie ogólnej charakterystyki podmiotu lub czynności ze szczegółowym porównaniem zawierają frazy: ἔσται φωτεινὸν ὄλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῆ ἀστραπῆ φωτίζη σε (11,36); καὶ ἐπιστῆ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς (21,34-35); ὡς ἐπὶ ληστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων (22,52).

Porównanie może charakteryzować rzeczownik (funkcja przymiotnikowa), albo dotyczyć sposobu przebywania lub działania (funkcja przysłówkowa). W tekście Łukasza porównanie ὡς περιστερᾶν nie występuje zaraz przy czasowniku καταβῆναι, dlatego jego funkcja przysłówkowa jest mniej widoczna niż w innych Ewangeliach. Z drugiej strony wyrażenie σωματικῶ εἶδει odsuwa wyrażenie ὡς περιστερᾶν od podmiotu τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, a wiąże je z celem zstępowania ἐπ' αὐτόν. W ten sposób σωματικῶ εἶδει może kwalifikować Ducha Świętego, zaś ὡς περιστερᾶν rezultat zstępowania Ducha Świętego na Jezusa¹²⁶.

W przypadku funkcji przymiotnikowej pojawia się trudność w wyjaśnieniu, dlaczego podczas chrztu Jezusa Duch Święty przybiera postać gołębiczy¹²⁷. Występujące w dziele Łukasowym dwa porównania podmiotu ruchu z partykułą ὡς należą do typu przysłówkowego¹²⁸. Jezus oznajmia siedemdziesięciu uczniom, którzy powrócili z misji, że widział szatana upadającego jak błyskawica: ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπῆν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα (10,18). Z tych słów Jezusa nie wynika, że błyskawica przedstawia jakąś cechę szatana¹²⁹. Zestawienie podkreśla, że jego upadek jest nagły i gwałtowny, tak jak niespodziewanie i szybko pojawia się błyskawica. Sens przysłówkowy ma porównanie potu Jezusa podczas modlitwy: ἐγένετο ὁ ἰδρῶς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν (22,44). Nie chodzi o zamianę potu w krew ani o nadzwyczajne zjawisko związane z ἀγωνία Jezusa, ale o opis jego pojawienia się w sposób nagły i w wielkiej ilości¹³⁰.

Funkcja adverbialna porównania jest bardziej prawdopodobna¹³¹, ponieważ informacja o celu wydarzenia – Duch Święty zstąpił na Jezusa – ma znaczenie w interpretacji następnych dwóch paralelnych aktywności. Z jednej strony, porównując do gołębiczy, Łukasz pokazuje, że zstąpienie Ducha Świętego jest odpowiedzią Boga na modlitwę Jezusa¹³². Z drugiej strony, opowiadając o pojawieniu się głosu

¹²⁶ Por. K. Huber, ὡς περιστέρα. *Zu einem Motiv in den Taufferzählungen der Evangelien*, PzB 4 (1995) s. 90, 91.

¹²⁷ Por. W. H. Shepherd, *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts*, Atlanta 1994, s. 129: „Obviously, there is a great deal of opacity, fragmentariness, and symbolism in this description – unfortunately, the significance of a dove-like appearance is unclear”.

¹²⁸ Typu przymiotnikowego jest porównanie dopełnienia bliższego: ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων (10,3); εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως (17,6).

¹²⁹ Podobnie w sensie przysłówkowym jest porównane do błyskawicy pojawienie się Syna Człowieczego (17,24). Efektem przymiotnikowego rozumienia porównania jest tłumaczenie Wulgaty: „quomodo cecidisti de caelo lucifer” (Iz 14,12).

¹³⁰ Por. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie...*, s. 58, 59; K. Huber, ὡς περιστέρα..., s. 99, 100.

¹³¹ Akcent jest położony na zstępowanie Ducha Świętego. Por. B. Prete, *Il battesimo di Gesù...*, s. 74: „[...] l'accento principale della proposizione è posto sulla prima parte di essa in cui si afferma che lo Spirito Santo è disceso su Gesù («è scese su di lui lo Spirito Santo»); è proprio questo dato che interessa soprattutto a Luca”); D. L. Bock, *Luke...*, s. 336: „What was visible was not a dove, but rather what was seen is compared to a dove, since ὡς (hōs, as) is an adverb of manner”.

¹³² Por. G. O. Williams, *The Baptism in Luke's Gospel*, JThS 45 (1944) s. 33; L. Feldkämper, *Der*

z nieba, Ewangelista nie pozostawia żadnej wątpliwości, że adresatem deklaracji Boga może być tylko Jezus¹³³.

Funkcja narracyjna wzmianki o zstępowaniu Ducha Świętego. Ze zstępowaniem Ducha Świętego są ściśle powiązane dwa działania: z jednej strony modlitwa Jezusa, z drugiej – deklaracja głosu z nieba. Zstępowanie Ducha Świętego to odpowiedź Boga na modlitwę Jezusa. Reakcja ta antycypuje obietnicę daru Ducha Świętego dla proszących Ojca. Jednak zmiana następuje tylko w relacji uczniów do Ojca: otrzymują Ducha Świętego, którego wcześniej nie posiadli. Jezus natomiast od początku ziemskiego życia znajduje się w doskonałej relacji do Boga. Łukasz nigdzie nie sugeruje, że Jezus dopiero od chrztu znajdował się pod wpływem Ducha Świętego¹³⁴ albo że dopiero od tego momentu został w sposób szczególny napełniony Duchem Świętym¹³⁵. Znaczenie tego wydarzenia jest inne¹³⁶. Zstępowanie Ducha Świętego służy objawieniu doskonałej i nieziennej relacji Jezusa do Boga. Ujednoznacznia ono deklarację głosu z nieba jako wyznanie Boga o Jezusie i skierowane wyłącznie do Niego. Tę rolę potwierdza uwydatniona przez Łukasza podwójna charakterystyka zstąpienia Ducha w wyglądzie cielesnym jako gołębia.

3.6.6. καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι...

Trzecim wydarzeniem przedstawionym na tle modlitwy Jezusa jest pojawienie się głosu z nieba. Na opis tego wydarzenia składają się dwa rodzaje wypowiedzi: wprowadzenie narracyjne oraz cytaty w mowie niezależnej. Poza różnicą składni pierwszego elementu Łukaszowy fragment dokładnie odpowiada paraleli Marka

betende Jesus..., s. 50; M. Kowalczyk, *Tajemnica chrztu Jezusa w Jordanie*, ComP 23,1 (2003) s. 82.

¹³³ Bardziej ogólnie na tę rolę wyrażenia *σωματικῶς εἶδει* wskazuje B. Prete, *Il battesimo di Gesù...*, s. 71: „[...] con questa espressione l'evangelista intende sottolineare un'idea, cioè la realtà della comunicazione dello Spirito Santo a Gesù, non già indicare un particolare descrittivo, come se si trattasse di una colomba fisica, osservabile e tangibile”.

¹³⁴ Pace R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 153: „Lo Spirito che dal cielo scende su Gesù (22ab) prende possesso di lui oggi in modo del tutto speciale per la missione, che giunto ormai all'età adulta, sta per inaugurare. Lo Spirito di Dio scende su Gesù come su tutti i profeti. [...] In Gesù, Dio sta per attuare una nuova creazione”. Ostatnie zdanie interpretuje zstąpienie Ducha jako aluzję do Ducha unoszącego się nad pierwotnymi wodami oraz do gołębic Noego po potopie. Duch zstępuje jednak na Jezusa, a nie na wody Jordanu, który w perykopie Łukasza nawet nie jest wzmiankowany. Por. R. F. Collins, *Luke 3:21-22...*, s. 826.

¹³⁵ Pace J. Kremer, *Lukasevangelium*, Würzburg 1988, s. 50: „Jesus ist seit seiner Taufe in besonderer Weise mit Heiligem Geist erfüllt [...]”.

¹³⁶ Por. S. Grasso, *Luca...*, s. 128: „[...] non è qui che Gesù lo riceve per la prima volta, ma già il suo concepimento e la sua nascita sono avvenute tramite questa forza (cfr Lc 1,35)”. Cytując Augustyna, *De Trinitate* 15,26: „Absurdissimum est dicere, quod Christus, cum iam triginta esset annorum, acceperit Spiritum Sanctum; sed venit ad baptismum [...] non sine Spiritu Sancto”, wypowiada się A. Pottgießer, *Johannes der Täufer und Jesus Christus*, Köln 1911, s. 81.

w części cytatu. Pomimo podobieństwa formalnego, jego treść otrzymuje u Łukasza własną specyfikę, która wynika z innego kontekstu deklaracji. Na jej znaczenie wpływa obecność tekstów dotyczących relacji między Bogiem a Jego Synem w Ewangelii Dzieciństwa.

Pojawienie się głosu z nieba. Wypowiedzi na temat interwencji Boga koncentrują się w pierwszych dwóch rozdziałach w Ewangelii Łukasza. Łukasz przytacza je częściej niż Mateusz i Marek. Działanie Boga w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości objawia się jednak przez działania Jego wysłanników (aniołów) lub ludzi pośredniczących w objawieniu tego rodzaju działań (Zachariasz, Elżbieta, Maryja i Symeon).

Perykopa chrzcielna opowiada o pierwszych bezpośrednich działaniach Boga w otwarciu nieba i zstąpieniu Ducha Świętego na Jezusa. Wprowadzenie narracyjne bezpośrednio przynosi pierwsze słowa Boga. Porównanie z tekstami paralelnymi w literaturze judaizmu pierwszych wieków chrześcijaństwa pokazuje, że głos z nieba w ewangelicznych scenach chrztu i przemienienia nie ma nic wspólnego ze związaną z pojęciem *bat qôl* ideą pośredniczenia objawienia Bożego¹³⁷. Również głos z obłoku w scenie przemienienia wprowadza do bezpośredniej mowy Boga (9,35). Zwłaszcza w drugiej księdze Łukasza rzeczownik φωνή pojawia się w funkcji wskazania na bezpośrednią interwencję Boga; wówczas samo wyrażenie lub najbliższy kontekst wskazują na pochodzenie głosu z nieba (Dz 2,6; 7,31; 9,4; 10,13.15; 11,7.9; 22,7.14; 26,14).

Wprowadzenie narracyjne, informujące o pojawieniu się głosu z nieba, jednoznacznie potwierdza i dopełnia to, co można już częściowo stwierdzić przy wzmiance o otwartym niebie: początek działalności publicznej Jezusa jest przedstawiony jako początek bezpośredniej interwencji Boga w historii zbawienia. Zasadniczą treścią tej interwencji jest objawienie relacji między Bogiem a Jezusem, a pierwszym podmiotem tego objawienia jest Bóg.

Treść deklaracji. Adresatem pierwszego i bezpośredniego objawienia jest wyłącznie Jezus. Na tożsamość adresata wskazuje druga osoba liczby pojedynczej w treści deklaracji oraz umieszczenie tej wypowiedzi w kontekście, który wyklucza obecność szerszego adresata¹³⁸.

¹³⁷ Zob. powyżej ekskurs 2.

¹³⁸ W ten sposób o Łukaszu M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 209: „Il ne veut pas insinuer de la sorte que la théophanie fut un événement public, visible pour Jean (qu'il n'a même pas cité) et pour une éventuelle présence du peuple [...]. Il n'oublie pas pour cela la signification personnelle que comportait l'événement pour Jésus: la voix céleste s'adresse toujours à Lui et l'accompagnement de la prière Le met en évidence comme le grand favori de Dieu”. Pace R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 153: „Si può pensare che similmente «la voce del cielo» (22c), anche se rivolta a Gesù sia sentita dal popolo. Comunque sia, il lettore vede l'apparizione dello Spirito e sente la voce divina”.

Druga osoba liczby pojedynczej ujawnia się na różnych płaszczyznach opowiadania. Na najbardziej zewnętrznej znajdują się słowa Ewangelisty do Teofila, które ukazują cel całej księgi (1,4). Wewnątrz narracji ewangelicznej Bóg włącza ludzi w objawianą im historię, zwracając się przez aniołów do Zachariasza (1,13-14.19-20), Maryi (1,28.30-31.35-36), pasterzy (2,10-12). Takie pośrednie objawienie otrzymuje Maryja przez Symeona (2,35). Rolę Bożego wysłannika i pośrednika objawienia pełni Jan, gdy wzywa swoich słuchaczy, posługując się formą „wy” (3,7.8.13-14.16). Wypowiedziom tym przypisany jest autorytet na zasadzie szczególnego natchnienia (Symeon) czy ustanowienia w funkcji wysłannika, proroka czy głosu (anioł, Izajasz, Jan). Ten sam Boży autorytet posiada komentarz narratora, dokonany za pomocą cytatu z proroka Izajasza (3,7).

Na tle tych wypowiedzi można dostrzec wyjątkowość deklaracji Boga w scenie chrztu:

1. Wśród adresatów pośredniego objawienia nie ma Jezusa. Nie jest On pouczany o planie Boga przez ludzi ani przez anioła, ani nawet przez słowa Pisma. Żadna z tych wypowiedzi nie jest porównywalna z pojawieniem się głosu z nieba, który przynosi bezpośrednią mowę Boga. Jedyne słowa skierowane do Niego to wyrzut Maryi po odnalezieniu Go w świątyni (2,48); jej uwaga wyraża niewiedzę Maryi i Józefa o relacji Jezusa do Boga jako Jego Ojca (2,49). W poznawaniu rzeczywistej relacji do Boga Jezus nie otrzymuje żadnej pomocy ze strony ludzi, nawet w znaczeniu ograniczonym, pośredniego pouczenia. Scena w świątyni ukazuje, że wypowiedzi ludzi mogą kontrastować z Jego samoświadomością. Ten kontrast uwydatniają także wypowiedzi Ewangelisty, który używa sformułowań wskazujących na pochodzenie Jezusa z domu i rodu Dawida (1,27.32.69; 2,4), a Józefa i Maryję nazywa Jego rodzicami (2,27.41.42). Ten sposób mówienia o Jezusie ogranicza się do tekstów znajdujących się przed sceną w świątyni. Razem z Maryją czytelnik jest zaproszony do refleksji nad znaczeniem wszystkich wydarzeń (2,51).

2. W żadnej z nich nie ma zawartych słów Boga bezpośrednio skierowanych do Jezusa. W Ewangelii Mateusza taką komunikację implikuje cytat o wezwaniu przez Boga własnego Syna z Egiptu (Mt 2,15). W Ewangelii Marka jeszcze wyraźniejsze objawienie znajduje się w obietnicy Boga o wysłaniu zwiastuna, której bezpośrednim adresatem jest Jezus (Mk 1,2). W Ewangelii Łukasza pierwszą, zaadresowaną

Pierwsze zdanie stoi w sprzeczności z intencją narratora, który informuje, że głos z nieba się rozległ nie w momencie chrztu Jezusa, ale podczas modlitwy, w której lud nie uczestniczył. Drugie zdanie natomiast może odnosić się do każdego fragmentu Ewangelii. Obecnych nad Jordanem za świadków teofanii uważają inni komentatorzy: J. Kremer, *Lukasevangelium...*, s. 49: „Die vom Himmel ergehende Stimme meint hier trotz der Anrede »Du...« offensichtlich eine allen Anwesenden vernehmliche Rede Gottes [...]”. S. Grasso, *Luca...*, s. 128: „La folla diventa testimone della scena mediante la quale viene pubblicamente confermato nella sua missione pubblica”. W. Eckey, *Das Lukasevangelium...*, s. 198: „Während in Mk 1,10.11 die Offenbarung Gottes Inhalt einer Vision ist, erfolgt sie hier als Bestätigung des betenden Jesus vor der Öffentlichkeit”.

do Jezusa wypowiedź Boga stanowi deklaracja głosu z nieba¹³⁹. Pomimo to nie pojawia się ona niespodziewanie ani nie ogłasza początku nowej rzeczywistości.

Spełnienie zapowiedzi o nazwaniu Jezusa Synem Boga. Słowa głosu z nieba wychodzą naprzeciw oczekiwaniom czytelnika, wywołanym przez wcześniejsze zapowiedzi dotyczące tego rodzaju objawienia. Sama zaś jego treść – Boska tożsamość Jezusa – odpowiada stosowanym określeniom, które w Biblii przysługują tylko Bogu. Objawienie tożsamości Jezusa jako Syna Boga jest wcześniej zapowiedziane przez anioła: υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται (1,32); κληθήσεται υἱὸς θεοῦ (1,35)¹⁴⁰. Nazwanie nie jest równoznaczne z nadaniem imienia dziecku przez ojca¹⁴¹ lub matkę¹⁴². Czasownik καλεῖν z dopełnieniem bliższym w akuzatywie może bowiem oznacza również uznanie jakiegoś stanu, godności lub cechy danej osoby. Taki sens posiada ten czasownik również w innych miejscach Ewangelii Łukasza: w zwrocie charakteryzującym Elżbietę: καλουμένη στείρα (1,36); w wyznaniu syna marnotrawnego przed ojcem: οὐκέτι εἰμι ἄξιος κληθῆναι υἱὸς σου (15,19.21)¹⁴³; w słowach Dawida o godności Mesjasza: Δαυὶδ οὖν κύριον αὐτὸν καλεῖ (20,44). Nazwanie nie nadaje nowego statusu ani nie zmienia pozycji osoby nazywanej, ale odsłania jakość istniejącą już wcześniej w rzeczywistości¹⁴⁴.

Podmiotem objawienia tożsamości Jezusa jako Syna Najwyższego i Syna Boga – według zapowiedzi anioła – ma być Bóg. Na Niego wskazuje forma κληθήσεται, która występuje w funkcji *passivum theologicum*. Zapowiedź anioła o nazwaniu Jezusa Synem Boga i Synem Najwyższego nie spełnia się w deklaracji demonów (4,41; 8,28) ani w kerygmacie apostołów (Dz 9,20). Jej spełnieniem jest deklaracja głosu z nieba.

¹³⁹ Pace D. L. Bock, *Luke...*, s. 332: „The force of the Lucan and Matthean testimony is not as striking as is the material in Mark, because Mark, unlike the others Gospels, lacks any infancy account. Thus, this event for Mark is the first direct testimony to Jesus. As such it stands in contrast to Matthew and Luke, who give angelic testimonies in their infancy material”. Wśród Ewangelistów tylko Łukasz przedstawia deklarację głosu z nieba jako pierwszą wypowiedź Boga, bezpośrednio skierowaną do Jezusa. W Ewangelii Marka taki charakter ma obietnica wysłania zwiastuna przed Jezusem (Mk 1,2-3), a w Ewangelii Mateusza słowa głosu z nieba są wyrażone w trzeciej osobie liczby pojedynczej.

¹⁴⁰ Por. R. F. O'Tolle, *Luke's Presentation of Jesus...*, s. 170. Do tych bezpośrednich zapowiedzi trzeba dodać specyficzny sposób mówienia o Jezusie i Jego ziemskich początkach. Chociaż Jezus jest uważany za syna Józefa, Jego poczęcie nie jest owocem relacji kobiety z mężczyzną – Maryja mówi o sobie: ἐπὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (1,34). Anioł objawia tutaj działanie Ducha Świętego i Mocy Najwyższego (1,35). Imienia nie nadaje mu Józef, który jest powszechnie uważany za Jego ojca, ale Maryja. W przypadku Jana nadanie imienia zależy ostatecznie od Zachariasza.

¹⁴¹ Nadanie imienia Janowi: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην (1,13; por. 1,59-63).

¹⁴² W przypadku Jezusa: καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν (1,31; por. 2,21)

¹⁴³ Takie znaczenie posiada on także we frazach: οὐκ εἰμι ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος (1 Kor 15,9); οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν (Hbr 2,11).

¹⁴⁴ W sensie nadawania tytułu czasownik występuje w przypomnianym przez Jezusa zwyczaju: οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται (22,25).

Spełnienie zapowiedzi z Ewangelii Dzieciństwa stanowi punkt zwrotny w wypowiedziach narratora. Od tego momentu Łukasz dystansuje się od opinii ludzi, że Jezus był synem Józefa (3,23), chociaż sam w Ewangelii Dzieciństwa wyrażenie οἱ γονεῖς αὐτοῦ odnosił do Józefa i Maryi (2,41.42; por. 2,27).

Druga osoba liczby pojedynczej w zdaniu o tożsamości Jezusa pojawia się w scenie kuszenia. Słowa Boga są jednak bezwarunkowe i ostateczne, a objawienie prawdy o Jezusie stanowi cel sam w sobie. Słowa diabła są ujęte w formie warunkowej, a prawda o Jezusie jest przedmiotem instrumentalizacji w działaniach przeciw Bogu.

Fundament tytułów teocentrycznych. W Ewangelii Dzieciństwa pojawiają się tytuły, które są odnoszone jednocześnie do Boga i do Jezusa: Zbawiciel i Pan¹⁴⁵.

1. Zbawiciel. Na początku *Magnificat* Maryja, wielbiąc Boga, dzieli się swoją radością: ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτήρῳ μου (1,47). Zwiastując radość wielką pasterzom z okolic Betlejem, anioł głosi jej przyczynę: ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυὶδ (2,11). W tych wypowiedziach – w obydwu wygłoszonych w uroczystym tonie – tytuł Zbawiciela jest odniesiony zarówno do Boga, jak i do Jezusa. Z orędziem o Bogu Zbawicielu i Jezusie Zbawicielu jest związane głoszenie radości ludziom.

2. Pan. W pierwszych dwóch rozdziałach rzeczownik κύριος oznacza Boga w starotestamentalnym znaczeniu tego słowa w większości tekstów¹⁴⁶. Trzy razy ten termin jest jednak odniesiony w sposób zupełnie nowy, ponieważ dotyczy Jezusa. Elżbieta, stosując do Maryi tytuł ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (1,43), nazywa Panem, mającego się z Niej narodzić Jezusa. Zachariasz określa misję Jana jako tego, który ma iść ἐνώπιον κυρίου (1,76). Można mówić o analogicznej identyfikacji Jezusa z Panem w świetle opisu działalności Jana (3,1-20) i wypowiedzi samego Jezusa, powołującego się na tekst prorocki o Bożym zwiastunie idącym przed Nim (7,27; por. Ml 3,1). Anioł głosi pasterzom narodzenie χριστὸς κύριος (2,11). W tym znaczeniu tytuł pojawia się tylko w wypowiedziach przytoczonych w formie niezależnej. Każda z nich posiada wielki autorytet. Elżbieta i Zachariasz są bezpośrednio wcześniej napełnieni Duchem Świętym (1,41.67). Narodzenie Jezusa zwiastuje pasterzom anioł Pana (2,9).

¹⁴⁵ Do nich nie można zaliczyć tytułu Święty. Anioł określa mającego narodzić się z Maryi jako Święte τὸ γεννώμενον ἄγιον (1,35). W *Magnificat* Maryja nazywa świętym imię Boga: ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ (1,49). W *Benedictus* Zachariasz głosi interwencję Boga zapowiedzianą przez usta świętych proroków: διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ (1,70).

¹⁴⁶ W tym znaczeniu występuje on 22 razy (1,6.9.11.15.16.17.25.28.32.38.45.46.58.66.68; 2,9.15.22.23.24.26.39). Pojawia się więc trochę częściej niż θεός, który jest wymieniony 20 razy: 1,6 (paralelnie do κύριος); 1,8; 1,16 (w apozycji do κύριος); 1,19.26.30; 1,32 (w apozycji do κύριος); 1,35 (jako przydawka dopełniaczowa υἱός); 1,37; 1,47 (paralelnie do κύριος); 1,64; 1,68 (w apozycji do κύριος); 1,78; 2,13.14.20.28.38.40.52.

Spełnienie zapowiedzi mesjańskich. W powiązaniu deklaracji głosu z nieba z genealogią ujawnia się aspekt królewski godności jako Syna Boga jeszcze w większym stopniu niż w innych paralelach¹⁴⁷. Anioł zwiastuje nie tylko nazwanie Jezusa Synem Boga, ale także zapowiada wypełnienie Jego misji mesjańskiej w wymiarze królewskim: θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος (1,32-33). Deklaracja głosu z nieba złączona z genealogią wskazuje na osobę, która wypełnia w obydwóch częściach zapowiedź Gabriela: Jezus zostaje nazwany Synem Boga i jest ukazany jako spadkobierca tronu Dawida. Ewangelista nie przedstawia linii królewskiej potomków Dawida, ponieważ nie wymienia Salomona, tylko jego trzeciego z urodzonych w Jerozolimie synów, Natana (2 Sm 5,14). Od Jezusa do Dawida nie ma więc króla, w którym spełniłaby się obietnica złożona królowi przez proroka Natana. To przyrzeczenie wyraża się tym samym imieniem, chociaż noszą je dwie różne osoby: syn urodzony Dawidowi przed Salomonem oraz prorok¹⁴⁸. Zatem jedynym spadkobiercą tej obietnicy może być Jezus¹⁴⁹.

Słowa skierowane do Jezusa nie są echem psalmu zawierającego słowa wypowiedziane przy wprowadzeniu na tron w Jerozolimie potomków Dawida (Ps 2,7). Królewscy potomkowie Dawida stają się kolejnymi synami Boga na mocy aktu adopcji w dniu intronizacji. W psalmie akt ten przybiera formę wypowiedzi wykonawczej w dwóch odpowiadających sobie częściach, które są wyrażone w chiasmie: υἱός μου εἶ σύ / ἐγὼ σήμερον γενένηκά σε. Formuła o zrodzeniu w dniu wyniesienia jest skorelowana z ogłoszeniem przez Boga królowi, że jest Jego synem.

Pełne znaczenie słów Boga do Jezusa nie odślania się w redukcji ich funkcji do cytatu fragmentu psalmu, ale wprost przeciwnie – w kontraście do zawartej w nim formuły intronizacyjnej¹⁵⁰. W pierwszym członie wyrazy występują w innej kolejności, a po tytule ὁ υἱός μου pojawia się określenie ὁ ἀγαπητός, które wskazuje

¹⁴⁷ C. Payot, *Le baptême de Jésus...*, s. 15,16.

¹⁴⁸ Starożytne świadectwa utożsamiające te dwie postacie znajdują się zarówno w pismach judaizmu, jak i chrześcijaństwa. Kodeks *Reuchlinianus* Targumu Jonatana do Za 12,12 po imieniu proroka ma rozszerzenie: דוד בן נביא – „prorok, syn Dawida”. Por. A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts*, vol. III: *The Latter Prophets According to Targum Jonathan*, Leiden–New York–Köln 1992, s. 496. Przykłady takiego połączenia znajduje się w Apokalipsie Zorobabela oraz u ojców Kościoła. Por. R. F. Collins, *Luke 3:21-22...*, s. 830.

¹⁴⁹ Por. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 157.

¹⁵⁰ O wpływie wiary paschalnej na formowanie się relacji synoptycznych o chrzcie Jezusa pisze M. Coune, *Baptême, Transfiguration et Passion*, CaBi 7 (1969) s. 45. Różnice między formułą psalmu Ps 2,7 a deklaracją głosu z nieba odpowiadają odmiennemu znaczeniu sformułowań. Cytując formułę adopcijną w Antiochii Pizydyjskiej, Paweł interpretuje wskrzeszenie Jezusa jako wypełnienie dawnej obietnicy złożonej w psalmie drugim (Dz 13,33). Bóg wskrzesza Jezusa, dlatego że On jest Jego Synem. Zmartwychwstanie stanowi potwierdzenie relacji, a formą jej afirmacji jest formuła intronizacyjna. Por. F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc (1,1–9,50)*..., s. 176: „Ac 13,33 veut appuyer la résurrection, non le baptême”.

na niepowtarzalność godności Syna Boga¹⁵¹. Drugi człon jest całkowicie zastąpiony przez wyznanie Boga o Jego upodobaniu w umiłowanym Synu, które nie ma okolicznika czasu σήμερον. Wyznanie o upodobaniu pochodzi bezpośrednio od Boga i dotyczy tylko Jezusa. Charakterystyka ta różni je od uwielbienia zastępów niebieskich: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας (2,24)¹⁵².

Godność Jezusa jako Syna Boga, która jest objawiona w scenie chrztu, przewyższa znaczenie tytułu przynależnego potomkom Dawida. Jezus jest Synem Boga przed zmartwychwstaniem i jest Nim w sposób niepowtarzalny. To „przed” nie jest zbieżne z momentem pojawienia się głosu z nieba. Jezus nie jest namaszczonej na Mesjasza dopiero nad Jordanem. Na to nie wskazują Jego słowa o wypełnieniu przeczytanego w synagodze w Nazarecie fragmentu Izajasza: πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμὲ οὐ εἵνεκεν ἔχρισέν [...] σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν (4,18-21).

„Dzisiaj” nie odnosi się tylko do dnia pobytu Jezusa w Nazarecie ani do sceny chrztu, ale obejmuje całe Jego ziemskie życie¹⁵³. Pasterzom w Betlejem anioł zwiastuje nie tylko Jego narodzenie, ale również wskazuje na Jego tożsamość, używając tytułów przynależnych samemu Bogu: ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὅς ἐστιν χριστὸς κύριος (2,11)¹⁵⁴. Jezus jest Chrystusem, czyli Namaszczonej od samego początku swojego ziemskiego życia. Symeon otrzymuje od Ducha Świętego obietnicę: μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἂν ἴδῃ τὸν χριστὸν κυρίου (2,26). Jej spełnienie obwieszcza, gdy ogląda narodzonego Jezusa, przyniesionego do świątyni: εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου [...] φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ (2,30.32). To „dzisiaj” Jezusa trwa, gdy On objawia się jako obiecany

¹⁵¹ Por. J. Kremer, *Lukasevangelium...*, s. 49: „Das Attribut »geliebter« (vgl. Gen 2 22) deutet vielleicht an, daß »Sohn« hier nicht bloß (wie Ps 2 7) Amtstitel des messianischen König ist, sondern irgendwie die einzigartige Herkunft von Gott bezeichnet [...]”. S. Grasso, *Luca...*, s. 129: „Gesù non è soltanto un «figlio», titolo attribuito frequentemente nell’ Antico Testamento, ma è colui che ha una relazione unica, stretta, profonda con Dio, resa nota dalla voce celeste”.

¹⁵² Pace M. Ytterbrink, *The Third Gospel for the First Time. Luke Within the Context of Ancient Biography*, Lund 2004, s. 139, 140: „It would be possible for the audience to group the voice from heaven with the song of the angels through the words εὐδοκία in 2.14 and εὐδοκέω in 3.22”.

¹⁵³ Por. M. Sabbe, *Le baptême de Jésus...*, s. 209: „Le «aujourd’hui» de l’accomplissement (IV,21) ne signifie pas concrètement le jour de son baptême”. B. Prete, *L’opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Torino 1986, s. 112: „Le dichiarazioni del terzo evangelista: «oggi... vi è nato il Salvatore»; «oggi si è compiuta questa Scrittura»; «oggi è venuta la salvezza a questa casa»; «oggi sarai con me in paradiso» sottolineano tutte il fatto, la realtà storica della salvezza; questa salvezza, pur manifestandosi in un determinato punto del tempo, non rimane legata a questo particolare momento, ma lo oltrepassa per abbracciare l’intero tempo in cui essa deve operare tra gli uomini”.

¹⁵⁴ Po uwolnieniu Piotra i Jana wspólnota w Jerozolimie zwraca się do Boga, nawiązując do sprzeciwu wobec Jezusa: ἐπὶ τὸν ἄγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας (Dz 4,27). Słowa te nie zawierają odniesienia do chrztu Jezusa, a określenie Jezusa jako Świętego pojawia się już w zwiastowaniu Jego narodzenia (1,35).

Mesjasz i dokonuje dzieł zbawienia (5,26; 13,32.33; 19,5.9; 23,43). Łukasz ukazuje Jezusa jako namaszczonego przez Boga w całym okresie Jego ziemskiego życia.

Słowa głosu z nieba nie są wypowiedzią performatywną, ponieważ nie stwarzają żadnego nowego stanu w relacji między Bogiem a Jezusem ani nie przyznają jej adresatowi nowej godności przed ludźmi w sensie namaszczenia Go na Mesjasza. Nad Jordanem Bóg mówi Jezusowi o już istniejącej i niepowtarzalnej Jego relacji do siebie (σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός) oraz wyznaje przed Nim mocne i głębokie przywiązanie do Niego (ἐν σοὶ εὐδόκησα)¹⁵⁵.

3.6.7. Podsumowanie

Doskonała relacja Jezusa do Boga i jej objawienie Jezusowi są umieszczone na tle modlitwy Jezusa. W tym sensie deklaracja może być uważana za rodzaj odpowiedzi Boga na modlitwę umiłowanego Syna. Objawienie synowskiej relacji Jezusa do Boga różni się jednak od analogicznej relacji do Boga Jego uczniów. Ich relacja jest ułomna: mają grzechy i są zagrożeni pokusą, dlatego powinni prosić Ojca w niebie o odpuszczenie tych pierwszych oraz o uchronienie przed tą drugą (11,4); uczniowie są źli (11,13). Pomimo poważnych ułomności to, że Bóg jest Ojcem uczniów Jezusa, uzasadnia ich modlitwę. Poznanie przez uczniów tej relacji w ogóle umożliwia ich modlitwę do Boga jako Ojca. Modlitwa Jezusa nie zależy w żaden sposób od objawienia głosu z nieba. Otwarcie nieba i zstąpienie Ducha Świętego, które są umieszczone na jej tle, pokazują, że relacja do Boga wyprzedza pojawienie się głosu z nieba. Pierwszeństwo w samej relacji oraz inicjatywa w jej objawieniu należą do Boga jako Ojca Jezusa¹⁵⁶.

¹⁵⁵ W sensie objawienia można mówić o wprowadzeniu Jezusa na urząd mesjański (królewski). Por. B. Prete, *Il battesimo di Gesù...*, s. 79: „Luca conosce che la regalità appartiene a Gesù fin dall’inizio della sua esistenza e che essa si manifesta in momenti successivi, cioè nella sua investitura al battesimo, nella sua intronizzazione alla risurrezione ed al suo ritorno finale nella gloria”.

¹⁵⁶ Por. R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca...*, s. 153: „[...] le parole scese dal Cielo, come in risposta alla preghiera di Gesù, permettono di capire che questa preghiera è quella di un figlio a suo padre; questi infatti lo riconosce come «il suo figlio prediletto» (22d)”.

Rozdział 4.

CHRZEST JEZUSA W EWANGELII JANA (1,29-34)

W czwartej Ewangelii nie ma wzmianki o chrzcie Jezusa. Narracja o pierwszym wystąpieniu Jezusa zawiera jednak wiele elementów charakterystycznych dla synoptycznych relacji o Jego chrzcie: Jan określa przychodzącego po sobie jako przewyższającego go godnością (1,27); Jego działalność Jan odróżnia od własnego chrzczenia wodą (1,26) i nazywa ją chrzczeniem w Duchu Świętym (1,33); świadectwo o Duchu, który jak gołębica zstępował z nieba i spoczął na Jezusie (1,32); przytoczenie Bożej deklaracji o Nim, że jest Synem Bożym (1,34). Występują ponadto elementy nieobecne w perykopach synoptycznych. Należą do nich słowa wskazujące na: tożsamość Jezusa – „Oto Baranek Boga noszący grzech świata” (1,29); Jego pierwszeństwo (preegzystencję) – „Ten, który przede mną stał się, bo pierwszy był ode mnie” (1,30; por. 1,15); cel własnej działalności chrzcielnej – „aby On został objawiony Izraelowi” (1,31).

Najwcześniejsza interpretacja chrześcijańska potwierdza, że opowiadanie w czwartej Ewangelii było traktowane jako paralelne do synoptycznych relacji o chrzcie Jezusa. Tacjan w *Diatessaronie* umieścił wersję synoptyczną między fragmentami Janowymi¹. O tym samym świadczy wpływ sformułowań czwartej Ewangelii na powstanie wariantów w manuskryptach zawierających teksty synoptyczne².

4.1. GRANICE PERYKOPY

Pierwsze świadectwa podziału tekstu greckiego wskazują na to, że nie było większych trudności z wyróżnieniem tekstu i traktowaniem go jako spójną jednostkę o wyraźnych granicach. Te tradycyjne granice perykopy zachowują najnowsze komentarze i wydania Biblii. Odpowiada ona dokładnie zmianom dwóch współrzędnych narracyjnych: oznaczenia nowego czasu i pojawienia się nowej osoby.

¹ Dokładnie po tekście odpowiadającym J 1,29-31 występują sformułowania pochodzące z Mt 3,14-15; Łk 3,21; Mt 3,16; Łk 3,22; Mt 3,17, a zamyka fragment z J 1,32-34 – zob. *Diatessaron de Tatien*, tr. A.-S. Marmardji, Beyrouth 1935, s. 37, 38.

² Na przykład harmonizacja z paralelnym opisem zstąpienia Ducha w czwartej Ewangelii (J 1,32-33), która w rękopisach greckich (κ W 33), zawierających tekst Marka, brzmi: καταβαίνου καὶ μένου oraz w Wulgacie i części starołacińskich manuskryptów (*et manentem*).

4.1.1. Tradycyjne wyróżnienie

W Kodeksie Watykańskim (B) ostatnia linia przed κεφάλαιον, oznaczonym literą Δ, zawiera tylko [ΙΩ]ΑΝΗCΒΑΠΤΙΖΩΝ, a więc składa się z dwunastu, a nie piętnastu czy szesnastu liter, które występują regularnie w liniach tego kodeksu. Następny κεφάλαιον, zapisany ε, pojawia się na marginesie linii z przerwą w *scriptio continua* między ΟΥΙΟCΤΟΥΘΥ a ΤΗ[ΕΠΛΑΥΡΙΟΝ], odpowiada przyjętemu powszechnie wyróżnieniu granic perykopy (1,29-34)³. W Kodeksie Aleksandryjskim (A) występuje podobna delimitacja: od ΤΗΕΠΛΑΥΡΙΟΝ rozpoczyna się nowa linia, a dziesięć liter ΟΥΙΟCΤΟΥΘΥ kończy ostatnią linię, która jest o połowę krótsza niż inne linie w tym rękopisie. Przerwy w *scriptio continua* wyróżniają w tekście trzy mniejsze części: 1,29; 1,30-31; 1,32-34⁴. W Kodeksie Bezy (D) brak J 1,16-3,26. W Kodeksie *Ephraemi Syri Rescriptus* (C) perykopa rozpoczyna się od ΤΑΥΤΑ ΕΝ ΒΗΘΑΝΙΑ ΕΓΕΝΕΤΟ ΠΕΡΑΝ ΤΟΥ ΙΟΡΔΑΝΟΥ (1,28); występuje podział na dwie mniejsze jednostki: 1,29-31 (w linii tylko ΔΑΤΙΒΑΠΤΙΖΩΝ) oraz 1,32-34 (w ostatniej linii ΣΤΙΝΟΥCΤΟΥΘΥ)⁵. Początek perykopy w tym miejscu wydaje się uzasadniony tym, że imię ὁ Ἰωάννης nie pojawia się w następnym zdaniu, chociaż znajduje się na początku pierwszej perykopy (1,19)⁶; wzmianka o przychodzącym do niego Jezusie implikuje, że celem tego przyjscia jest przyjęcie chrztu, a na działalność chrzcielną Jana wskazuje fraza ὅπου ἦν βαπτίζων; przyjęcie Jezusa jest umieszczone w określonym miejscu: ἐν Βηθανίᾳ [...] πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Z drugiej strony zaimek wskazujący ταῦτα może wskazywać na to, co po nim następuje (15,17), to jednak w czwartej Ewangelii najczęściej odnosi się do tego, co bezpośrednio go poprzedza (2,18; 3,22; 5,16; 12,16; 13,17; 15,21; 16,3; 19,24.36; 20,31; 21,24)⁷. Na granice perykopy oraz na jej spójność wskazują zmiany podstawowych współrzędnych narracyjnych, a mianowicie oznaczenie nowego czasu oraz wzmianki osób.

³ Por. *Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum*, In Civitate Vaticana 1968, s. 116.

⁴ Por. *The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles*, London 1909, ad. loc.

⁵ Por. *Codex Ephraemi Syri Rescriptus sive Fragmenta Utriusque Testamenti e Codice Graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum saeculi eruit atque eididit Constantinus Tischendorf*, Lipsiae 1845, ad. loc.

⁶ W tym zdaniu kopiści dodawali imię (C^o E^o F G H P Λ, f¹³ 2 1071).

⁷ Podobnie odnosi się do wcześniejszych wypowiedzi, jeśli zaimek występuje jako dopełnienie bliższe *verborum dicendi* (5,16.34; 6,59; 7,9.32; 8,20.30; 11,11; 13,21; 14,25; 15,11; 16,1.4; 16,25.33; 17,1; 18,1).

4.1.2. Ramy narracyjne

W początkowych perykopach czwartej Ewangelii dane chronologiczne i topograficzne stanowią ramy dla kolejnych scen, w których pojawiają się nowe osoby. Zmiany tych koordynat narracyjnych wyróżniają opowiadanie chrztu z całości przedstawiającej działalność Jana oraz początek publicznej działalności Jezusa. Całość tworzy okres siedmiu dni: od pierwszego świadectwa Jana aż do pierwszego znaku w Kanie Galilejskiej⁸.

Pierwsze wystąpienie Jezusa jest umieszczone drugiego dnia pierwszego tygodnia narracji ewangelicznej. Perykopę otwiera informacja o następnym dniu (τῆ ἐπαύριον) po rozmowie Jana z wysłannikami kapłanów i lewitów, która stanowi treść pierwszej perykopy narracji (1,19-28). Taka sama informacja chronologiczna (τῆ ἐπαύριον w 1,35.43) wprowadza dwie następne perykopy, które przedstawiają połączenie się pierwszych uczniów z Jezusem. Ostatnim wydarzeniem tego tygodnia jest opowiadanie o weselu w Kanie Galilejskiej, które jest umieszczone trzeciego dnia (καὶ τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη w 2,1) po rozmowie Jezusa z Natanaelem.

Ramy topograficzne są ściśle związane z miejscem działalności Jana. Nie zmienia się wcale miejsce sceny. Informacja o tym miejscu zamyka pierwszą perykopę w Betanii – ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ⁹, po drugiej strony Jordanu, czyli w Zajordaniu – ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου (1,28). To drugie, bardziej ogólne określenie jako miejsca udzielania chrztu przez Jana pojawia się jeszcze dwa razy w Ewangelii (3,26; 10,40). W Ewangeliach synoptycznych okolice Zajordania są wymienione tylko w związku z publiczną działalnością Jezusa (Mt 4,15.25; 19,1; Mk 3,8; 10,1). Z drugiej strony Ewangelista nie wydaje się przywiązywać dużej wagi do topografii w pierwszych perykopach. Zainteresowanie miejscem zamieszkania Jezusa wyraża się w pytaniu: ποῦ μένεις; (1,38). Dalszy ciąg opowiadania nie przynosi jednak żadnej informacji topograficznej: εἶδαν ποῦ μένει καὶ παρ’ αὐτῶ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην (1,39). Podobnie w scenie pojawienia się Szymona, który przyłączy się do Jezusa, brak odniesienia do miejsca akcji (1,41-42). Pierwsza informacja o zmianie miejsca pojawia się we wzmiance o zamiarze Jezusa udania się do Galilei: ἠθέλησεν ἔξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν (1,43). Umieszczone tego samego dnia

⁸ Spójność sekcji wyraża się także na poziomie semantycznym przez powtarzanie pewnych terminów: czasowników oznaczających widzenie (1,29.32.33.34.36.38.39[2x]; 1,42.47.48.50.51), odnalezienie (1,41[2x]; 1,43,45[2x]), podążanie (1,37.38.40.43), dawanie świadectwa (1,7.8.15.32.34) i samo świadectwo (1,7.19). Por. B. Marconcini, *Dal Battista ‘storico’ al Battista ‘giovanneo’: interpretazione storica e interpretazione esistenziale*, RiBilt 20 (1972) s. 467.

⁹ Nazwa miejsca nie jest pewna. Część kodeksów greckich, a zwłaszcza wcześniejszych świadectw pośrednich (przekłady starsyryjski i saidzki), oraz cytatów u pisarzy kościelnych, m.in. Orygenes, Euzebiusza i Epifaniusza, posiada wariant Βηθαβαρᾶ. Opowiada się za nią m.in. M.-É. Boismard, *Du baptême à Cana (Jean 1,19–2,11)*, Paris 1956, s. 37–39. Lekcja Βηθανία jest jednak potwierdzona przez główne kodeksy greckie (rodzina aleksandryjska) oraz przekłady łacińskie, bohairycki i Peszitta.

spotkanie z Natanaelem jest ostatnim wydarzeniem z okolic Jordanu. O realizacji wspomnianego zamiaru Jezusa świadczy Jego obecność na weselu w Kanie Galilejskiej trzeciego dnia po złożeniu pochodzącemu z Kany Natanaelowi obietnicy zobaczenia „jeszcze większych rzeczy” (1,50–2,1)¹⁰.

Pierwszemu wystąpieniu Jezusa nie towarzyszy aktywność ani nawet obecność innych ludzi poza Janem. Brak wyraźnej wzmianki o adresatach świadectwa ma określone znaczenie. Koncentracja na Janie i Jezusie odróżnia perykopę od sąsiadujących narracji, które wypełnia aktywność licznych i zróżnicowanych podmiotów: kapłanów i lewitów (1,19), faryzeuszów (1,24), dwóch uczniów Jana (1,37), Szymona, brata Andrzeja (1,40–41), Filipa (1,43) i Natanaela (1,45). W świadectwie Jana znajduje się natomiast miejsce na wzmianki o działaniu szczególnego podmiotu, a mianowicie mowa jest o zstąpieniu Ducha Świętego i Jego pozostawaniu na Jezusie (1,32–33) oraz o objawieniu Jego tożsamości, pochodzącym od Boga (1,31.33). Brak wzmianki o protagonistach sprawia, że czytelnik czuje się w większym stopniu adresatem tego objawienia niż to ma miejsce przy lekturze perykop bezpośrednio sąsiadujących z tym tekstem¹¹.

4.1.3. Spójność narracji

Informacja chronologiczna τῆ ἐπαύριον wiąże świadectwo Jana o Jezusie z sekwencją scen rozmieszczonych w czterech kolejnych dniach. Współrzędna czasowa sama w sobie jest jednak ogólnikowa, dlatego też pojawia się pytanie: jakie znaczenie ma umieszczenie perykopy następnego dnia po negatywnych odpowiedziach Jana danych wysłannikom z Jerozolimy (1,19–28), a przed sceną z dwoma uczniami podążającymi za Jezusem (1,37–39)? Innymi słowy, jaką funkcję w logice szerszej narracji pełni jej fragment, który znajduje się między informacją o działalności chrzcielnej Jana w Betanii za Jordanem a jego słowami o Baranku Boga, wypowiedzianymi wobec dwóch uczniów?

Tego rodzaju świadectwo o Jezusie nie musiałyby znajdować się w tym miejscu, to znaczy między wzmianką o miejscu działalności chrzcielnej a słowami Jana usłyszczanymi przez dwóch uczniów, gdyby nie późniejsza reakcja tych uczniów na ponowne słowa o Baranku Boga: ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ (1,35). Słowa te są bezpośrednią przyczyną podążania uczniów za Jezusem: καὶ ἤκουσαν οἱ δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντος καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ (1,36–37). Następstwo dwóch perykop implikuje, że byli oni słuchaczami całego świadectwa Jana o Jezusie. Słowa wskazujące na Niego jako na Baranka Boga rozumieli nie tylko w sensie rozwiniętej wypowiedzi ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ale przyjęli je w kontekście całego dotychczasowego świadectwa Jana. To znaczy powiązali je

¹⁰ Odpowiada drodze z Judei do Galilei.

¹¹ Por. L. Schenke, *Johanneskommentar*, Düsseldorf 1998, s. 44.

zarówno z odpowiedziami Jana o sobie samym, że nie jest Mesjaszem, Eliaszem ani prorokiem (1,20.21), lecz jest głosem wołającym na pustyni i chrzczącym wodą, po którym idzie godniejszy od niego (1,23.27), jak i ze świadectwem o już przychodzącym do niego Jezusie (1,29-34)¹².

4.2. KRYTYKA TEKSTU

- 29 Τῆ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον (πρὸς αὐτόν^a) καὶ λέγει·
 ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων (τὴν ἁμαρτίαν^b) τοῦ κόσμου.
 30 οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον·
 ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.
 31 καὶ ἐγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τῷ Ἰσραὴλ
 διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων.
 32 Καὶ ἔμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι
 τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν^c ἐξ οὐρανοῦ
 καὶ ἔμεινεν^d ἐπ' αὐτόν.
 33 καὶ ἐγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν,
 ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι εἶπεν·
 ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν,
 οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ.
 34 καὶ ἐγὼ ἐώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι
 οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς^e τοῦ θεοῦ.

a. Opuszczenie wyrażenia przyimkowego πρὸς αὐτόν (W 1478*) może być rezultatem harmonizacji z zapowiedzią Jana o „przychodzącym po nim” (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος w 1,27), a nie „do niego”. Ponadto nie ma wskazania na cel tego przyjścia, ponieważ przyjęcie przez Jezusa chrztu od Jana nie jest wspomniane w czwartej Ewangelii.

b. We *Freerianus* (W) późniejszy kopista wprowadza wyrażenie zmienione na liczbę mnogą τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου pod wpływem formy występującej

¹² Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1965, s. 251: „[...] the repeated proclamation, ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, in i. 36 indicates that the narrative contained in i. 35-7 is intended to be closely connected with the foregoing, and to indicate the effect of the «testimony of John», in accordance with the clause of the Prologue, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτόν”. S. Cipriani, *Cristo «Agnello» Redentore in Giovanni (Vangelo, Apocalisse)*, PdV 29 (1984) s. 465: „Sembra che la «sequela» dei due discepoli sia stata determinata proprio da quelle parole, di cui essi devono pur aver percepito qualcosa”. L. Orlando, *Il Vangelo di Giovanni. Lettura teologica*, Taranto 2003, s. 109: „In Gv Dio fa conoscere il suo Figlio al Battista perché questi lo faccia conoscere ai suoi discepoli. Si crea così un forte collegamento tra la pericope del battesimo (1,29-34) e la pericope successiva sui primi discepoli (1,35-41)”.

w tradycji, poświadczonej w tekstach pochodzących z II i III wieku, zarówno wschodniej, jak i zachodniej¹³.

c. Lekcja ὡς περιστερὰν καταβαῖνον (ⲛ oraz starołacińskie: a, b, e, g) zgadza się z brzmieniem paraleli Marka, gdzie w tym samym kodeksie występuje rozszerzenie Janowe: καταβαῖνον καὶ μένον (ⲛ W 33; w Wulgacie *et manentem*).

d. Zastąpienie (w ⲛ W oraz starołacińskie: b, e, q) przez formę participium μένον przywraca spójną składnię dwóch imiesłowów, która występuje w następnym wersecie: τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν (1,33).

e. Występujące ὁ ἐκλεκτός (Ⲫ^{Svid} ⲛ* b, e, ff^{2*} sy^{c,s}) zamiast ὁ υἱός to najbardziej znaczący wariant w perykopie, na który wskazuje również konklacja *electus filius* (a ff^{2c} sa)¹⁴. Lekcję zawierają papirusy z II i początku III wieku (Ⲫ⁶⁶ Ⲫ⁷⁵)¹⁵. Lekcja ta mogła powstać pod wpływem interpretacji teofanii nad Jordanem w relacji do pierwszej pieśni sługi Jahwe: ὁ ἐκλεκτός (Iz 42,1; por. także οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος w Łk 9,35). Chociaż uważa się ją za *lectio difficilior* (mniej prawdopodobne wydaje się jej późniejsze powstanie, gdy u synoptyków występuje ὁ υἱός)¹⁶, to należy zauważyć: 1) nigdzie w Nowym Testamencie nie określa samodzielnie Jezusa, ale występuje z innymi tytułami (Łk 9,35; 23,35); 2) w tekstach okresu Drugiej Świątyni określenie to nie występuje jako wyłączny tytuł postaci mesjańskiej; 3) w czwartej Ewangelii mowa jest o wyborze uczniów przez Jezusa (6,70; 13,18; 15.16.19), ale On sam nie jest nigdzie przedstawiony jako przedmiot Bożego wyboru¹⁷.

4.3. PRZEKŁAD I UWAGI FILOLOGICZNE

29 Nazajutrz widzi Jezusa, przychodzącego ku niemu, i mówi:

„Oto Baranek Boga usuwający grzech świata.

¹³ Greckiej, a może nawet już syryjskiej: ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου (OdSal 14,17-19). Pierwszym łańskim świadkiem zmiany liczby jest Cyprian: „Item in Evangelio: Altera die vidit Joannes Jesum venientem ad se, et ait: Ecce agnus Dei Ecce agnus Dei, ecce qui aufert peccata mundi” (Cyprianus Carthaginensis, *Testimonia adversus Judaeos* XV = PL 4,710B). Por. E. Peretto, *Il logion giovanneo «Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo»* (Gv 1,29), [w:] *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimo Cipriani*, vol. I, ed. C. C. Marcheselli, Brescia 1982, s. 355.

¹⁴ Por. C. K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1990, s. 203.

¹⁵ *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts*, ed. P. W. Comfort, D. P. Barrett, Wheaton 2001, s. 390, 569.

¹⁶ Por. J.-M. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, Paris ²1925, s. 43; J. Williams, *Proposed Renderings for Some Johannine Passages*, BiTr, 25 (1974) s. 352, 353; A. Casalegno, «Perché contemplino la mia gloria» (Gv 17,24). *Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo 2006, s. 173.

¹⁷ Por. U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen ²2000, s. 42, 43.

- 30 Ten [to] jest, o którym powiedziałem:
 Po mnie przychodzi mąż,
 który przede mną stał się, bo pierwszy był ode mnie.
- 31 A ja nie znałem Go, ale, aby On objawił się Izraelowi,
 dlatego przyszedłem ja w wodzie chrzcząc”.
- 32 I zaświadczył Jan, mówiąc:
 „[Właśnie] zobaczyłem Ducha zstępującego jak gołębica z nieba
 i pozostał na Nim.
- 33 A Ja nie znałem Go,
 ale posyłający mnie, [aby] chrzcić w wodzie, Ten mi powiedział:
 «Nad którym zobaczysz Ducha zstępującego i spoczywającego na Nim,
 Ten jest chrzczącym w Duchu Świętym».
- 34 A Ja [właśnie] zobaczyłem i zaświadczyłem:
 «On jest Synem Boga»”.

– „Widzi [...] i mówi”. Czas teraźniejszy historyczny występuje obok form czasu przeszłego (aoryst, *plusquamperfectum*, *imperfectum*). W czwartej Ewangelii występują w ten sposób *verba dicendi*: καὶ ἠρώτησαν [...] καὶ λέγει [...] καὶ ἀπεκρίθη (1,21). W następnym wprowadzeniu narracyjnym występuje tryb oznajmujący aorystu: καὶ ἐμαρτύρησεν (1,32), zaś w kolejnym wprowadzeniu narracyjnym – forma *plusquamperfectum* dla czasownika oznaczającego pozycję Jana, ale *verbum dicendi* ma formę czasu teraźniejszego historycznego: εἰστήκει ὁ Ἰωάννης [...] καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει (1,35-36). Podobnie w tej samej perykopie reakcja uczniów na słowa Jana wyrażona jest w formach aorystu: καὶ ἤκουσαν [...] καὶ ἠκολούθησαν (1,37); οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ (1,38); ἦλθαν [...] εἶδαν [...] ἔμειναν (1,39). Natomiast słowa Jezusa są wprowadzone przez *praesens historicum*: λέγει αὐτοῖς [...] λέγει αὐτοῖς (1,38-39). Przykłady te pokazują, że również w czwartej Ewangelii może wyrażać czynności w czasie teraźniejszym dla ich podkreślenia na tle innych działań, chociaż może być typowym aramaizmem, zwłaszcza jeśli chodzi o *verba dicendi* ¹⁸.

– „Oto”. Formalnie ἴδε to *imperativus aoristi* czasownika (ἔρχου καὶ ἴδε w 1,46 i 11,34; ἐραύνησον καὶ ἴδε w 7,52; ἴδε τὰς χεῖράς μου w 20,27). Występuje częściej jako wyraz wzmacniający w dwóch różnych funkcjach: gdy występuje w zdaniu z orzeczeniem czasownikowym, kieruje uwagę adresatów wypowiedzi na czynność, działanie, sytuację lub inne wydarzenie wymienione po partykule (3,26; 5,14; 7,26; 11,3.36; 12,19; 16,29; 18,21; 19,4); gdy występuje w wyrażeniach bez

¹⁸ W czwartej Ewangelii *praesens historicum* występuje równie często (164 razy) jak w Ewangelii Marka (151 razy, podczas gdy u Mateusza pojawia się 93, a u Łukasza tylko 6 razy). Z liczby 164 przypadków tej formy różnych aż 120 stanowią formy czasownika λέγειν (72 w Mk) – por. J.-M. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, s. CXII.

tego orzeczenia, wskazuje osoby jako wzór lub jedyny w swoim rodzaju przykład określonej roli lub cechy (1,47; 19,14.26.27). Pierwsze słowa Jana o Jezusie zaliczają się do tej drugiej kategorii. Taką samą funkcję pełni jego wypowiedź przed dwoma uczniami (1,36).

– „Usuwać grzech świata”. W Ewangelii Jana czasownik αἶρειν występuje w znaczeniu: „zabrać” (2,16; 5,8.9.11.12; 10,18; 16,22; 17,15; 19,38; 20,2.13.15), „nieść” (5,10), „podnieść” (11,39.41 [2 razy]; 20,1), „chwycić” (8,59), „trzymać [w niepewności]” (10,24), „usunąć” (15,2; 19,15; 19,31), „zniszczyć” (11,48). W zależności od tego, kto lub co jest przedmiotem czynności, Ewangelista wykorzystuje to bogactwo znaczeń w niewielkim odstępnie tekstu (5,8.9.10.11.12; 10,18.24; 20,2.13.15), a nawet w tym samym zdaniu (11,41). W tłumaczeniu można oddać ideę poniesienia grzechów w sensie ich usunięcia, którą wyraża zarówno obrzęd Prześlągania z kozłem dla Azazela – „poniesie kozioł na sobie wszystkie ich winy” (Kpł 16,22), jak i zapowiedź z czwartej pieśni sługi Jahwe o ofiarowaniu siebie samego za ludzi – „ich nieprawości On dźwigać będzie” (Iz 53,11)¹⁹.

– „Po mnie przychodzi”. Wyrażenie przyimkowe ὀπίσω μου z czasownikiem ruchu może oznaczać następowanie w sensie chronologicznym („po mnie przychodzi”) albo przestrzenne („za mną przychodzi”) ²⁰. Z najbliższego kontekstu oraz z przedstawienia relacji między Janem a Jezusem w czwartej Ewangelii wynika, że chodzi tu o następstwo w czasie, a nie o przynależność Jezusa do kręgu uczniów Jana. W dalszym ciągu tego złożonego zdania przyjściu Jezusa nie odpowiadają współrzędne miejsca, lecz odniesienia chronologiczne: ἔμπροσθέν μου γέγονεν oraz πρῶτός μου ἦν. Tylko w jednym przypadku w czwartej Ewangelii wyrażenie przyimkowe oznacza podążanie za osobą w sensie opowiedzenia się za nią, bycia jej zwolennikiem: ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν (12,19). Kontekst wcześniejszych dwóch wypowiedzi wyklucza, że Jan przedstawiałby Jezusa jako swojego ucznia lub zwolennika. W Prologu, który ukazuje następowanie w czasie dwóch postaci, znajdujemy dokładnie takie samo następstwo dwóch zdań, jak w badanej perykopie, których podmiotem jest ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (1,15). W odpowiedzi danej faryzeuszom Jan wprost mówi o tym, że przychodzący po nim przewyższa go godnością, co wyklucza jakąkolwiek podległość czy podporządkowanie właściwe

¹⁹ W TH występują dwa różne czasowniki oznaczające noszenie winy: וְשָׂא הַשְּׂעִיר עָלָיו אֶת־כָּל־עֲוֹנוֹתָם (Kpł 16,22); וְנָשָׂא הוּא יִסְבֵּל (Iz 53,11). W Biblii hebrajskiej oraz w LXX czasowniki וְשָׂא / αἶρειν oznaczają usunięcie grzechu w sensie darowania winy przez człowieka (1 Sm 15,25; 25,28). Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition...*, s. 270. Chociaż φέρειν i αἶρειν nie oznaczają dokładnie tego samego dla przedmiotów materialnych, to jednak w przypadku grzechu, jako przedmiotu czynności oznaczanych przez te dwa czasowniki, różnica nie jest wielka między ich znaczeniem. Por. F. Gryglewicz, *Das Lamm Gottes*, NTS 13 (1966–1967) s. 140, 141; G. L. Carey, *The Lamb of God and Atonement Theories*, TynB 32 (1981) s. 119.

²⁰ To drugie tłumaczenie podaje *Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim*, Warszawa 1997, s. 23. Brak jednak w niej konsekwencji, ponieważ w Prologu pojawia się pierwszy przekład: „Po mnie przychodzący” (tamże, s. 3).

dla relacji ucznia do mistrza: οὐ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος (1,27).

– „Przede mną stał się”. Tłumaczenie wyraża pierwszeństwo Jezusa w czasie w sensie Jego preegzystencji. Nie jest to jedyny możliwy przekład, ponieważ w wypowiedzi Jana może chodzić o Jego pierwszeństwo przed Janem w znaczeniu wyższości, przewagi wynikającej z Jego godności²¹. W ten właśnie sposób narrator w Księdze Rodzaju interpretuje błogosławieństwo Jakuba dla Efraima: ἔθηκεν τὸν Εφραϊμ ἔμπροσθεν τοῦ Μανασση (Rdz 38,20; por. Łk 14,7-11)²². Przekład ten znajduje się m.in. w Biblii Tysiąclecia: „mnie przewyższył godnością”. Za takim tłumaczeniem może przemawiać to, że przed faryzeuszami Jan nie uznaje się za godnego Jezusa (1,27).

– W grece nowotestamentalnej czas *perfectum*: τεθέαμαι (1,32) oraz ἐώρακα καὶ μεμαρτύρηκα (1,34) może oznaczać czynność w czasie teraźniejszym. W takim znaczeniu występuje w innych miejscach czwartej Ewangelii: Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν tłumaczy się w czasie teraźniejszym: „Jan daje o Nim świadectwo i głośno woła” (1,15); καὶ ἐώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν – „Jest Nim Ten, którego widzisz i który mówi do ciebie” (9,37); ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ χριστός – „Ja wierzę, że Ty jesteś Chrystus” (11,27). W tłumaczeniu można zachować odcień czasu *perfectum* ze wskazaniem na trwający rezultat dokonanej czynności: „Ja właśnie ujrzałem [...]. Ja właśnie zobaczyłem i daję świadectwo”²³.

– „Zstępującego jak gołębicą z nieba i pozostał na Nim”. Podmiotem drugiego czasownika jest Duch, a nie gołębicą. Koordynacja imiesłowu z trybem oznajmującym jest konstrukcją typową dla greki nowotestamentalnej²⁴. W czwartej Ewangelii przykładem tego rodzaju składni jest zdanie: δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε; (J 5,44). W takich przypadkach w tłumaczeniu można oddać obydwie formy czasownikowe w tym samym trybie. W drugiej części świadectwa Jana obydwie formy występują w *participium*: τὸ πνεῦμα καταβαλῖνον καὶ μένον ἐπ’ αὐτόν (1,33). W ostatniej księdze Biblii zstępowanie z nieba jest równoznaczne z pochodzeniem od Boga (Ap 3,12; 21.2.10).

– „On jest Synem Boga”. Rozbudowane wprowadzenie narracyjne sugeruje, że ostatnie zdanie można oddać w mowie niezależnej, chociaż równoznaczne jest ono z formą mowy zależnej (podobnie w 4,20).

²¹ W ten sposób wyjaśnia C. H. Dodd, *Historical Tradition...*, s. 274.

²² Por. BDR § 214.1; C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, I, Peabody 2003, s. 457.

²³ Por. M.-É. Boismard, *Du baptême à Cana...*, s. 42.

²⁴ Liczne przykłady w BDR § 468.3.

4.4. PORÓWNANIE Z SYNOPTYKAMI

Najbardziej znaczące różnice w czwartej Ewangelii względem tekstów synop-tycznych wyrażają się w wyraźnej orientacji chrystologicznej opisu działalności Jana, w przewadze dialogów nad innymi działaniami protagonistów oraz w prawie całkowitym wypełnieniu tak zwanej perykopy chrzcielnej przez wypowiedź w formie mowy niezależnej. W tekście tym brak jakiegokolwiek wzmianki o przyjęciu chrztu przez Jezusa, a nawet nie wskazuje się powodu Jego przyjścia do Jana. Pomimo tej specyfiki tekstu czwartej Ewangelii można znaleźć w nim kilka punktów stycznych z Ewangelią Marka.

4.4.1. Porównanie kontekstów

Teksty poprzedzające pierwsze wystąpienie Jezusa są poświęcone prawie całkowicie ukazaniu relacji między Janem a Jezusem. Na podporządkowanie misji Jana Jezusowi wskazuje już prolog Ewangelii. Jan jest człowiekiem posłanym przez Boga w celu świadczenia o światłości, żeby dzięki niemu wszyscy uwierzyli (1,6-7)²⁵. Z następnego zdania wynika, że niektórzy błędnie identyfikowali Jana ze światłością, dlatego Ewangelista wyraźnie zaprzecza, że nie był on światłością (1,8). Podmiotem pierwszej wypowiedzi w mowie niezależnej jest Jan, który pierwszeństwo przychodzącego po nim uzasadnia preegzystencją tej osoby (1,15). W narracji (od 1,19) objawienie relacji między Janem a Jezusem określone jest jako świadectwo.

Największe różnice między Ewangelią ujawniają się w opisie działalności publicznej Jana. Opis ten wypełniają dialogi między nim a wysłannikami z Jerozolimy. Postępowanie adresatów jego słów, ich motywacje, wezwania skierowane do nich nie są przedmiotem jego wypowiedzi, ale całość skupia się na kwestii tożsamości mesjańskiej. Szczegółne znaczenie ma pierwsze zdanie w mowie niezależnej, które pojawia się we właściwej narracji: *σὸ τῆς εἰς*; (1,19). W tym pytaniu nie chodzi o proste określenie tożsamości pytanego. Pytający oczywiście dobrze wiedzą, do kogo przez faryzeuszów kierują to pytanie. Chodzi w nim natomiast o tożsamość mesjańską adresata pytania. W tym sensie rozumie pytanie również

²⁵ Zaimek w wyrażeniu przyimkowym może być również rodzaju nijakiego, tak że można tłumaczyć: „by wszyscy uwierzyli przez nią”, czyli przez światłość. W czwartej Ewangelii ludzie wierzą dzięki świadectwu ludzi (4,39.42), dzięki Jego słowu (4,42), Jego dziełom (14,11) oraz przez słowo Jego uczniów (17,20). Poza ostatnim przypadkiem przyimek *διὰ* łączy się z akuzatywem. Konstrukcja z genetywem *διὰ* występuje w prologu i oznacza Słowo, przez które wszystko się stało (1,3) oraz świat się stał (1,10), Jezusa Chrystusa, przez którego stała się łaska i prawda, które są przeciwstawione prawu danemu przez Mojżesza (1,17). Podobnie inne wzmianki odnoszą się do Jezusa: Bóg posłał swojego Syna, aby świat został przez Niego zbawiony (3,17); Jezus jest bramą, przez którą należy przechodzić (10,1.2.9); tylko przez Niego można przyjść do Ojca (14,6).

Jan²⁶, kiedy neguje: ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ χριστός (1,20)²⁷. Następne pytania o Eliasza i proroka zmierzają do interpretacji działalności Jana w sensie mesjańskim (1,21), ponieważ dotyczą osób, których powtórne przyjście zapowiada Stary Testament: Eliasz (Ml 3,23) i prorok (Pwt 18,15)²⁸. Negatywne odpowiedzi Jana wiążą się z uzależnieniem jego świadectwa od objawienia Bożego. Przed zstąpieniem Ducha Świętego na Jezusa Jan nie może sam Go wskazać jako oczekiwanego Mesjasza. Z tego powodu Ewangelista nie przytacza cytatu z Malachiasza (Ml 3,1), który przedstawiałby Jana w roli Eliasza²⁹.

W synoptycznych opisach działalności Jana przeważa charakterystyka jej adresatów. U Mateusza i Łukasza jest ona obszerniejsza i bardziej szczegółowa niż u Marka. Najwięcej miejsca zajmują wezwania do nawrócenia, które są skierowane do różnych grup. Na pierwszy plan wysuwają się jego wypowiedzi dotyczące teraźniejszości. Jan wprawdzie zapowiada przyjście osoby, która będzie chrzczyła w Duchu Świętym i ogniu, ale, kiedy Jezus w końcu się pojawia, adresatom wezwań do nawrócenia nie wskazuje wyraźnie na Niego jako na zapowiedzianego chrzciciela. W tekstach tych dwóch synoptyków występują różnice w przedstawianiu relacji między Janem a Jezusem. Chociaż Jan wyznaje przed Jezusem potrzebę przyjęcia chrztu od Niego, to jednak wyznanie to nie jest publiczne – dialog ogranicza się tylko do nich dwóch (Mt 3,14-15). Łukasz opowiada o uwięzieniu Jana przez Heroda jeszcze przed pierwszym wystąpieniem Jezusa (Łk 3,19-20). W obydwu Ewangeliach nie ma zatem żadnej publicznej wypowiedzi Jana, która wyraźnie wskazywałaby na Jezusa jako na zapowiedzianego chrzczącego w Duchu

²⁶ Por. T. G. Brown, *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-scientific Perspective*, London–New York 2003, s. 78.

²⁷ To pytanie pojawia się w czwartej Ewangelii jeszcze dwa razy w tym samym fundamentalnym znaczeniu. Kiedy podczas konfrontacji z Jezusem na terenie świątyni Żydzi słyszą pierwszy raz samookreślenie Jezusa w sensie abosolutnym: ἐγὼ εἰμι (8,24), zaraz Go pytają: σὺ τίς εἶ; (8,25). W trzecim spotkaniu Jezusa zmartwychwstałego to doniosłe pytanie pojawia się w szczególnym kontekście. Chociaż Piotr wyróżnia się na tle pozostałych uczniów (do niego należy inicjatywa połowu ryb, on rzuca się do wody i wykonuje polecenie wyciągnięcia sieci), to ze wszystkimi uczniami łączy go wiedza o Jezusie. Po pierwszym połowie nikt Go nie rozpoznaje, zaś na brzegu wszyscy Go poznają. Nikt jednak nie zadaje pytania: σὺ τίς εἶ; (21,12). Uzasadnienie braku tego pytania – εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν – znajduje się dokładnie w arytmetycznym środku całego opowiadania, a mianowicie 251 słów od początku i 251 słów od końca perykopy. Odpowiada to osiągniętemu celowi całej księgi, którym jest uwierzenie, że Jezus jest Chrystusem i Synem Boga (20,31). Wzmianka o podwójnym celu zapisania w Ewangelii znaków dokonanych przez Jezusa stanowi przejście między ukazywaniem się Zmartwychwstałego w Jerozolimie a Jego ostatnim pojawieniem się na brzegu Jeziora Tyberiadzkiego.

²⁸ Por. C. Payot, *L'interprétation johannique du ministère de Jean-Baptiste (Jean I)*, CaBi 7 (1969) s. 27, 28.

²⁹ Na tę motywację zwraca uwagę D.-A. Koch, *Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh 1,19-34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2-11*, [w:] *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, vol. I., ed. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden, Leuven 1992, s. 1971.

Świętym i ogniu. Teksty, które poprzedzają opis publicznej działalności Chrzciciela, nie przedstawiają Jezusa jako jej bezpośredniego adresata. Mateusz w ogóle nie wzmiankuje Jana w dwóch pierwszych rozdziałach. W Ewangelii Dzieciństwa Łukasz wprawdzie ukazuje ich paralelnie, ale nie ma w niej żadnej zapowiedzi, że działalność Jana będzie wprost skierowana do Jezusa. Faktycznie w trzecim rozdziale Jezus nie jest adresatem żadnych czynów ani słów Jana. Temu rozdzieleniu dokonaneemu przez Mateusza i Łukasza odpowiada miejsce cytatu tekstu Malachiasza (Ml 3,1), który znajduje się dopiero w okresie publicznej działalności Jezusa, kiedy Jan został już uwięziony (Mt 11,10; Łk 7,27).

W Ewangelii Marka narrację o chrzcie Jezusa poprzedza krótki – liczący zaledwie osiem wersetów – wstęp z opisem publicznej działalności Jana. We wstępie pojawia się biblijny cytat³⁰, który zawiera obietnicę o zwiastunie wysłanym przed jej adresatem i wołającym na pustyni (Mk 1,2-3). Następując bezpośrednio po pierwszym wersecie Ewangelii, cytat ten staje się obietnicą złożoną Jezusowi, Chrystusowi i Synowi Boga przez Jego Ojca. Zapowiada ona działalność zwiastuna, podporządkowaną drodze Jezusa: ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου (Mk 1,2). Dzięki umieszczeniu tej wypowiedzi jeszcze przed wystąpieniem Jana Chrzciciela, a więc o wiele wcześniej niż u pozostałych synoptyków, działalność Jana od samego początku jest skierowana na przyjsie Jezusa, zaś On sam zostaje utożsamiony z Panem przychodzącym po powrocie Eliasza (Ml 3,22). Tym samym cały opis działalności Chrzciciela jest bardziej chrystocentryczny niż u innych synoptyków, a jednocześnie jest bliższy chrystologicznej koncentracji tekstów czwartej Ewangelii, poprzedzających opis wystąpienia Jezusa.

Podsumowując porównanie kontekstów poprzedzających pierwsze wystąpienie Jezusa, można stwierdzić, że czwarta Ewangelia jest bliższa Ewangelii Marka niż innym synoptykom w kwestii koncentracji na tożsamości przychodzącego po Janie. W opisach Mateusza i Łukasza dominują wyraźnie apele o zmianę dotychczasowego postępowania adresatów słów Chrzciciela (Mt 3,2.3.8.9; Łk 3,4.8.13.14). W czwartej Ewangelii, podobnie jak w Ewangelii Marka, tego rodzaju wypowiedzi ograniczają się do eksplicytnego cytatu Izajasza: εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης (1,23) / ἔτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ (Mk 1,3). W czwartej Ewangelii wymiar parenetyczny jest jeszcze bardziej zredukowany, ponieważ nie ma drugiego zdania o prostowaniu ścieżek³¹.

³⁰ Ewangelista przedstawia ten fragment, jako pochodzący z proroka Izajasza, zgodnie ze sposobem nazywania części Biblii od pierwszej księgi, która występuje w danej części (np. Łk 24,44).

³¹ Wezwanie odnoszącego się do ścieżek Boga – εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν (Iz 40,3b) zachowane jest w tekstach synoptycznych jako apel o prostowanie ścieżek Pana, czyli Jezusa: ἔτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ (Mt 3,3; Mk 1,3). W całej rozciągłości występuje w trzeciej Ewangelii: ἔτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ [...] καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (Łk 3,4-6). W tej Ewangelii wezwania Jana są przytoczone najszerzej i skierowane do różnych grup.

Wezwanie to jest pierwszą w Ewangelii formą czasownikową drugiej osoby liczby mnogiej. Nie pojawia się w niej żaden termin oznaczający wprost nawrócenie. W tym kontekście w wołaniu głosu na pustyni o przygotowanie drogi Pana chodzi bardziej o rozpoznanie Jego przyjścia niż o jakąś konkretną zmianę postępowania. W dalszej części nacisk jest położony faktycznie na poznanie. Wypomnianym przez Jana brakiem u rozmówców nie jest nieprzestrzeganie przykazań, ale nierozpoznanie przebywającego wśród nich: μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (1,26). Zarzuty o ignorancji w związku z działalnością Jezusa, pochodzące od różnych osób, powtarzają się kilkakrotnie w Księdze Znaków, pierwszej części Ewangelii (4,22.32; 7,28; 8,14; 9,30; 11,49).

4.4.2. Specyfika narracji o pierwszym wystąpieniu Jezusa

Pominięcie przyczyny przyjścia Jezusa do Jana różni perykopę od narracji chrzcielnych u synoptyków³². Mateusz wyraźnie wskazuje, że Jego celem było przyjęcie chrztu od Jana (Mt 3,13). Marek przedstawia poddanie się obrzędowi dokonywanemu przez Chrzciciela jako drugą czynność pierwszego planu, wzmiankując o niej bezpośrednio po informacji o przyjściu Jezusa z Nazaretu w Galilei (Mk 1,9). Łukasz przedstawia przyjęcie chrztu tylko jako okoliczność poprzedzającą modlitwę Jezusa, w czasie której zostało otwarte niebo, zstąpił Duch Święty oraz pojawił się głos z nieba (Łk 3,21-22). Chociaż w czwartej Ewangelii brak wyraźnej wzmianki o przyjęciu chrztu przez Jezusa, to jednak w wyrażeniu przyimkowym πρὸς αὐτόν zawiera się pośrednie odniesienie do celu Jego przyjścia, ponieważ we wcześniejszym wersecie mowa jest o udzielaniu chrztu przez Jana (1,28)³³.

Większe różnice dotyczą samego przedstawienia pierwszego wystąpienia Jezusa. W Ewangeliiach synoptycznych elementy narracyjne przeważają nad wypowiedziami w mowie niezależnej, podczas gdy w czwartej Ewangelii proporcje są zdecydowanie odwrócone na korzyść mowy Jana o Jezusie. W Ewangelii Marka i Łukasza jedyną bezpośrednio przytoczoną wypowiedzią jest deklaracja głosu z nieba, a w Ewangelii Mateusza, oprócz niej, znajduje się jeszcze dialog między Janem a Jezusem, wywołany oporem pierwszego wobec zamiaru przyjęcia chrztu przez drugiego. W czwartej Ewangelii elementami narracyjnymi są jedynie wprowadzenia narracyjne do dwóch wypowiedzi. W pierwszej przed *verbum dicendi*

³² Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941, s. 65, 66: „[...] Jesus schreitet zu ihm, ohne daß man hört, woher und wozu, also auch ohne daß man danach fragen darf”. Bez charakterystycznej dla stylu R. Bultmanna kategorycznej opinii wyrażonej w ostatniej frazie tak samo komentują: H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1955, s. 47: „Er kommt wie zufällig des Wegs [...]”. Weshalb, darüber wird nichts gesagt”. U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 40: „Man erfährt nicht, woher er kommt und was er will”.

³³ Pace L. Cardellino, *Gesù e il Battista*, BeO 45 (2003) s. 107: „In Giovanni Gesù non ha mai incontro con il Battista: questi lo vede venire «verso» o «contro» di lui [...]”.

występuje wzmianka o akcie widzenia razem z okolicznikiem czasu: τῆ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει (1,29). Druga zawiera tylko dwa *verba dicendi*: καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι (1,32). Wewnątrz niej znajduje się cytat wypowiedzi skierowanej do Jana przez Boga, zawierający zapowiedź wizji zstąpienia Ducha i Jego spoczywania na Nim.

W treści obydwu wypowiedzi występują elementy częściowo zbieżne z paralelami synoptycznymi. W pierwszej pojawia się deklaracja o chrzcie wodą, ale brak jakiegokolwiek odniesienia do chrztu Jezusa. W drugiej znajduje się więcej elementów znanych z tekstów synoptycznych. Pierwszym jest widzenie, którego przedmiotem jest zstąpienie Ducha jak gołębica na Jezusa. Widzenie to jest zgodne z zapowiedzią otrzymaną przez Jana od Boga, że Jezus jest tym, który będzie chrzczył Duchem Świętym. Całość kończy wyznanie określone przez mówiącego jako świadectwo, że Jezus jest Synem Boga. Tylko na podstawie szczegółowej analizy tych fragmentów można rozstrzygnąć o czasie przedstawionych wydarzeń. Może chodzić o nawiązanie do wydarzeń mających miejsce w przeszłości, czyli teofania podczas chrztu Jezus miałaby miejsce jeszcze przed wzmiankowanym na początku perykopy przyjściem Jezusa, zaś wypowiedzi Jana byłyby relacją z wcześniejszych wydarzeń, które nie zostały opisane w narracji ewangelicznej. Na takie rozumienie wskazywałaby obecność form czasownikowych czasów przeszłych: *perfectum*: τεθέαμαι oraz *imperfectum* ἔμεινεν (1,32); *perfectum*: ἑώρακα, μεμαρτύρηκα (1,34)³⁴. Na poparcie takiej interpretacji można przytoczyć następne przykłady użycia formy *perfectum*, kiedy Andrzej mówi Piotrowi o wcześniejszym spotkaniu z Jezusem: εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1,41); podobnie Filip Natanaelowi: εὐρήκαμεν Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ (1,45). Użycie czasu przeszłego dokonanego nie musi jednak odnosić się do tego, co zaszło wcześniej, ale może też dotyczyć tylko teraźniejszości, a zwłaszcza aktualnego stanu lub doświadczenia (5,42.45; 6,69). W przypadku takiego rozumienia czasowników perykopa przedstawiałaby teofanię nad Jezusem przychodzącym do Jana. W czwartej Ewangelii Jan nie tyle odnosi się do jakiejś wcześniejszej teofanii chrzcielnej, ile raczej do swojego doświadczenia, które po prostu nie jest przedstawione jako aktualne wydarzenie³⁵.

W każdym razie perykopa czwartej Ewangelii wyraźnie odróżnia się na tle relacji synoptycznych: przedstawiona jest jako wypowiedź Jana, a narracja wydarzeń jest w cieniu deklaracji. Pominięta jest informacja o przyjęciu chrztu oraz inne

³⁴ W ten sposób interpretują m.in.: L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975, s. 132; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin ³1985, s. 69; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien ⁶1986, s. 284.

³⁵ Por. F. J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, s. 53: „The unreported baptism of Jesus by John, motivated by the Baptist’s mission to enable the revelation of Jesus to Israel (v. 31), gives substance to the Baptist’s witness”.

5. Druga wypowiedź jako świadectwo:

32a καὶ ἔμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι

6. Widzenie Ducha i niewiedza:

32b τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον
ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ
καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν

33a καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν,
ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι
ἐκεῖνός μοι εἶπεν

7. 33b Analepsis mowy Boga:

ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα
καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν,
οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ

8. 34 Widzenie i świadectwo o Jezusie:

καὶ γὰρ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι
οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

Paralelizm elementów z pierwszego i drugiego planu w obydwu głównych wypowiedziach pokazuje, że perykopa posiada staranną i spójną budowę literacką:

1. Wypowiedzi pierwszego planu są wprowadzone bezspójnikowo, a otwierają je terminy pochodne od *verba vedendi* – partykuła ἴδε (1,29) i τεθέαμαι (1,32).

2. Kolejne zdania z pierwszego planu są powiązane w parataksie za pomocą καὶ γὰρ (1,31.33.34).

3. Po spójnikach występują formy czasownikowe oznaczające akty poznania i percepcji wzrokowej, których podmiotem jest Jan, a przedmiotem Jezus – οὐκ ᾔδειν αὐτόν (1,31.32) i ἑώρακα (1,34).

4. Wypowiedzi drugiego planu są otwarte przez wyrażenia przyimkowe – ὀπίσω μου (1,30) i ἐφ' ὃν (1,33).

5. Wypowiedzi te podejmują tematy z prologu i dyskusji z faryzeuszami. Podmiotem pierwszej jest Jan, który według prologu daje świadectwo o preegzystencji Słowa (1,15), a według opisu jego publicznej działalności, kieruje do wysłanników z Jerozolimy zapowiedź o przychodzącym po nim (1,27). Podmiotem drugiej jest Bóg, który wysłał Jana chrzcić w wodzie. Ta wypowiedź łączy fragment prologu o wysłaniu Jana przez Boga (1,6) z deklaracją złożoną faryzeuszom o chrzczeniu w wodzie (1,26).

4.6. ANALIZA SZCZEGÓŁOWA W KONTEKŚCIE

Wyróżnione elementy należą do różnych typów wypowiedzi (wprowadzenia narracyjne i mowa niezależna) oraz znajdują się na różnych planach (aktualne deklaracje i retrospekcje wcześniejszych wypowiedzi). Analiza szczegółowa podąża jednak za linearnym rozwojem perykopy, dzieląc się na osiem punktów, które odpowiadają wyróżnionym członom perykopy.

4.6.1. Widzenie przychodzącego i pierwsza wypowiedź

Wprowadzenie narracyjne do pierwszej wypowiedzi Jana składa się z dwóch części: wzmianki o widzeniu oraz następującym po niej *verbum dicendi*. Przedmiot widzenia przedstawiony jest w całości we wprowadzeniu, zaś treść wypowiedzi w mowie niezależnej. Interpretujący perykopę o pierwszym pojawieniu się Jezusa często pomijają wprowadzenie narracyjne i przechodzą zaraz do egzegezy wypowiedzi Jana³⁶.

– τῆ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν

Jeśli przyjąć, że kolejne dane o czasie (1,35.43; 2,1) tworzą pierwszy tydzień³⁷, który obejmuje opisane wydarzenia, to informacje chronologiczne mogą mieć znaczenie symboliczne jako przedstawienie pierwszego tygodnia nowego stworzenia (Rdz 1)³⁸. Nie wydaje się jednak, aby umieszczenie świadectwo Jana o Jezusie drugiego dnia tego tygodnia miało jakieś szczególne znaczenie. Lepiej przyjąć, że współrzędna czasowa łączy słowa Jana z wcześniejszą sceną zawierającą dialog między Janem a wysłannikami z Jerozolimy oraz z sumaryczną informacją o jego działalności chrzcielnej w Betanii, znajdującej się z drugiej strony Jordanu³⁹. W obydwu wypowiedziach Jana występuje bowiem wiele odniesień zarówno do jego dyskusji z faryzeuszami, jak i do jego szerszej działalności chrzcielnej.

Jan jest podmiotem widzenia. Czas teraźniejszy βλέπει uwydatnia znaczenie tego aktu. To samo znaczenie ma drugie orzeczenie wprowadzenia narracyjnego λέγει. Wcześniejsza forma w znaczeniu czasu przeszłego wprowadza negatywną odpowiedź Jana na pytanie o jego identyfikację z Eliaszem: καὶ λέγει· οὐκ εἰμί (1,21). Pierwsze orzeczenie w perykopie wyróżnia się na tle czynności dotychczas przypisywanych Janowi przez Ewangelistę. W poprzednich wersach dominują

³⁶ Zob. na przykład C. Payot, *L'interprétation johannique...*, s. 31, 32.

³⁷ Dzień pierwszy – 1,19-28; drugi – 1,29-34; trzeci – 1,35-42; czwarty – 1,43-51; siódmy (oznaczony przez wyrażenie okolicznikowe: τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ) 2,1-12.

³⁸ Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 131.

³⁹ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium, I...*, s. 285.

verba dicendi: μαρτυρήσῃ (1,7.8), μαρτυρεῖ [...] κέκραγεν [...] εἶπον (1,15). Pierwsze orzeczenie występujące w Ewangelii, którego podmiotem jest Jan, przedstawia wprawdzie przyjsie Jana, ale wskazany jest zaraz cel tego ruchu: ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν (1,7). Kiedy Ewangelista przechodzi do właściwej narracji jego działalności, charakteryzuje ją w tym samym sensie, to znaczy jako świadectwo: αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου (1,19). Wprowadzenie narracyjne do jego pierwszej wypowiedzi w mowie niezależnej zawiera parataksę trzech bliskoznacznych orzeczeń: καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν (1,20). Następne wprowadzenia są bardzo krótkie: λέγει [...] ἀπεκρίθη (1,21). W każdym razie działalność Jana jest ujęta jako posługiwanie się słowem i w taki sposób jest widziana przez jej adresatów. Jego interlokutorzy interesują się przede wszystkim tym, co on ma do powiedzenia o sobie samym: τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; (1,22), a później dopiero kwestionują sens jego czynów: τί οὖν βαπτίζεις (1,25). Na ich pierwsze pytanie odpowiada cytatem z Izajasza, który definiuje jego osobę właśnie w sensie aktywności oralnej: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ (1,23). W odpowiedzi na pytanie o powód udzielania chrztu Jan wprawdzie potwierdza, że chrzci wodą, ale też zaraz mówi o braku poznania u jego słuchaczy: μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (1,26). W tym zarzucie zwraca uwagę bezpośrednie i emfaticzne wskazanie na adresatów. W opisie działalności Jana ostatnia charakterystyka ludzi dotyczy zatem braku ich wiedzy o Jezusie. W synoptycznych opisach działalności Jana przyjmujący chrzest od niego są ukazani jako grzesznicy, którzy potrzebują nawrócenia. W czwartej Ewangelii działalność Jana koncentruje się na kwestii poznania tożsamości Jezusa. Na rolę tego tematu wskazuje już Prolog, ponieważ nierozpoznanie Słowa to pierwszy zarzut wobec świata, który stał się przez Słowo: ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω (1,10). Zarzut ten poprzedza oskarżenie o odrzucenie Słowa przez „swoich”: οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον (1,11).

W poznaniu, którego przedmiotem jest Jezus, szczególną rolę odgrywają czasowniki oznaczające percepcję wzrokową. Najwięcej ich występuje w pierwszych perykopach Ewangelii⁴⁰. W bliskim kontekście występują formy czasownikowe: ἐμβλέπειν (1,36.42), θεᾶσθαι (1,14.32.38; 4,35; 6,5; 11,45), θεωρεῖν (2,23; 4,19; 6,2.19.40.62; 7,3; 8,51; 9,8; 10,12; 12,19.45[2x]; 14,17.19[2x]; 16,10.16.17.19; 17,24; 20,6.12.14). Najczęściej występującym czasownikiem jest ὁρᾶν; w pierwszym rozdziale pojawia się aż czternaście razy (1,18.29.33.34.36.39[2x]; 1,46.47[2x]; 1,48[2x]; 1,50.51), podczas gdy w pozostałych rozdziałach po kilka razy (3,3.11.26.32.36; 4,29.45.48; 5,6.14.37; 6,14.22.24.26.30.36.46[2x]; 7,26.52; 8,38.56[2x]; 8,57; 9,1.37; 11,3.31.32.33.34.36.40; 12,9.19.21.40.41; 14,7.9[2x]; 15,24; 16,16.17.19.22.29; 18,21.26; 19,4.6.14.26[2x]; 19,27.33.35.37; 20,8.18.20.25[2x]; 20,27.29[2x]; 21,21). Por. H. C. Waetjen, *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*, New York–London 2005, s. 127–135.

⁴⁰ W czwartej Ewangelii występuje kilka terminów bliskoznacznych, należących do kategorii *verba vedendi*: ἀναβλέπειν (9,11.15.18[2x]), βλέπειν (1,29; 5,19; 9,7.15.19.21.25.39[3x].41; 11,9; 13,22; 20,1.5; 21,9.20), ἐμβλέπειν (1,36.42), θεᾶσθαι (1,14.32.38; 4,35; 6,5; 11,45), θεωρεῖν (2,23; 4,19; 6,2.19.40.62; 7,3; 8,51; 9,8; 10,12; 12,19.45[2x]; 14,17.19[2x]; 16,10.16.17.19; 17,24; 20,6.12.14). Najczęściej występującym czasownikiem jest ὁρᾶν; w pierwszym rozdziale pojawia się aż czternaście razy (1,18.29.33.34.36.39[2x]; 1,46.47[2x]; 1,48[2x]; 1,50.51), podczas gdy w pozostałych rozdziałach po kilka razy (3,3.11.26.32.36; 4,29.45.48; 5,6.14.37; 6,14.22.24.26.30.36.46[2x]; 7,26.52; 8,38.56[2x]; 8,57; 9,1.37; 11,3.31.32.33.34.36.40; 12,9.19.21.40.41; 14,7.9[2x]; 15,24; 16,16.17.19.22.29; 18,21.26; 19,4.6.14.26[2x]; 19,27.33.35.37; 20,8.18.20.25[2x]; 20,27.29[2x]; 21,21). Por. H. C. Waetjen, *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*, New York–London 2005, s. 127–135.

wzmianką o jego percepcji. Dwie wcześniejsze znajdują się w Prologu: *ἔθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* (1,14); *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε* (1,18).

Przedmiotem widzenia jest Jezus, który pierwszy raz pojawia się w narracji Ewangelii. Jego imię jest wzmiankowane dopiero pod koniec Prologu dla odróżnienia od Mojżesza: *ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* (1,17). Wcześniejsze wersety mówią o Nim jako o Słowie i światłości. Występowanie imienia Ἰησοῦς zależy od opisu Jego działalności. Prawdopodobność tę można łatwo dostrzec na przykładzie narracji, w których głównymi działającymi są inne osoby. Imię Ἰησοῦς prawie wcale nie występuje w mowach wygłoszonych przez Jezusa – na przykład w wygłoszonej podczas wieczerzy mowie, której nie przerywają żadne pytania ani inne uwagi uczniów (14,24–16,16; zob. zwłaszcza uwagę Jezusa w tym sensie: *καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἑρωτᾷ με* [16,5]). Wyjątkiem jest początek modlitwy do Ojca: *αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν* (17,3). Występowanie imienia jest natomiast bardzo regularne w tekstach narracyjnych – pojawia się ono w zdecydowanej większości perykop we wszystkich częściach opisu działalności Jezusa.

Imię pierwszy raz występujące uzupełnia charakterystyka: *ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν*. Dostrzec w tym można analogię do pierwszej wzmianki o Janie. Pierwszym przytoczonym podmiotem czasownika *ἔρχεσθαι* jest Jan, który przychodzi dać świadectwo o światłości (1,7; podobnie w 1,31). Podmiotem tego czasownika jest osoba określana jako światłość (1,9)⁴¹, Słowo (1,11), istniejący przed Janem (1,15), przychodzący za Janem (1,27). Czasownik ten nie jest jednak wyłącznie zarezerwowany dla przyjścia Jezusa i Jego prekursora, bowiem podmiotem przychodzenia są różne osoby⁴². Z drugiej strony określeniu Jezusa jako przychodzącego odpowiada ostatnie orzeczenie pojawiające się w narracji Ewangelii: *ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ* (21,23). W tym przypadku jego podmiotem jest również Jezus. Ostatnią formą czasownikową w całej Biblii jest ten sam czasownik, a jego podmiotem jest również Jezus: *ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* (Ap 22,20). Zaakcentowanie przyjścia Jezusa w Pismach Janowych przybliży ich chrystologię do Ewangelii Marka. W pierwszej wypowiedzi o przyjściu Jezusa, którą przytaczają obydwie Ewangelie, nie ma wyraźnie wskazanego początku Jego drogi⁴³. Odmiennie niż w Ewangelii Marka, ten czasownik ruchu występuje w syntagmie zawierającej określenia topograficzne początku drogi Jezusa (4,54). Pytania retoryczne Żydów o pochodzenie Mesjasza i Jezusa wyrażają ich igno-

⁴¹ Interpretacja morfologiczna *ἐρχόμενον* nie jest jednoznaczna, ponieważ może być również akuzatywem rodzaju męskiego, a w tym przypadku chodziłoby o człowieka przychodzącego na świat. W Prologu podmiotem dwóch pozostałych wzmianek przyjścia jest Słowo (1,11.15).

⁴² Na przykład Jego uczniowie (1,39.46.47), rozmówcy (3,2), Duch (3,8), etc.

⁴³ Dla takiej interpretacji zob. uzasadnienie powyżej, s. 194–195.

rancję tożsamości Jezusa (7,41-42). W kontekście bezpośrednio poprzedzającym zdanie o przyjsciu światłości na świat (3,19) występują słowa o posłaniu Jezusa przez Boga: ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον (3,17), zaś w jednym z następnycy zdań – przypisanych przez Ewangelistę Janowi – wskazane jest niebo jako początek tej drogi: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος [...] ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος (3,31). Najwyraźniej o swoim pochodzeniu mówi sam Jezus w konfrontacji z Żydami na terenie świątyni jerozolimskiej: ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἦκω· οὐδὲ γὰρ ἀπ’ ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ’ ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν (8,42); drugi raz objawia tę prawdę uczniom w wieczerniku: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον (16,28). W słowach skierowanych do uczniów Jezus mówi o Bogu jako o Ojcu.

Podsumowując, chociaż czasownik ruchu oznacza przemieszczanie się Jezusa w sensie topograficznym ze wskazaniem początku drogi, to jednak służy również wyrażeniu pochodzenia Jezusa od Ojca, odnosi się do Jego przyjscia w znaczeniu mesjańskim⁴⁴.

– καὶ λέγει

Synoptycy określają działalność Jana głównie przez czasownik βαπτίζειν. W czwartej Ewangelii jego odpowiednikiem jest μαρτυρεῖν⁴⁵. Wcześniejsze wypowiedzi odnoszą się coraz wyraźniej do Jezusa. Najpierw związek ten ujawnia się pośrednio przez kolejne negacje możliwości identyfikowania go z Mesjaszem, Eliaszem i prorokiem, a następne przez zapowiedź pozytywnie sformułowaną, która odnosi się do osoby po nim przychodzącej. Tym razem odniesienie do zapowiadanego staje się bezpośrednie i konkretne, ponieważ Jezus pojawia się na scenie narracji. Świadcstwo Jana jest więc wprost konfrontowane z przychodzącym do niego Jezusem. Wprawdzie Ewangelista nie podaje żadnych słuchaczy tego świadcstwa, ale przedstawia szeroki krąg adresatów objawienia Jezusa, jakim jest Izrael: ἵνα φανερωθῆ τῶ Ἰσραὴλ (1,31)⁴⁶.

4.6.2. Wskazanie Baranka

W pierwszej wypowiedzi Jan wskazuje na Jezusa jako na Baranka Boga i na tego, o którym wcześniej on sam już mówił. Wypowiedziom Jana narrator przypisuje

⁴⁴ Por. G. Gaeta, *Battesimo come testimonianza. Le pericopi sul Battista nell'evangelo di Giovanni*, CNS 1 (1980) s. 296: „Il «venire di Gesù a Giovanni», che nella tradizione sinottica preannunciava il battesimo, è qui colto nel suo significato messianico”.

⁴⁵ Por. J. A. Sint, *Die Eschatologie des Täufers. Die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, [w:] *Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher Sicht*, Hrsg. K. Schubert, Wien–Freiburg–Basel 1964, s. 62.

⁴⁶ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., s. 284.

suje najwyższy stopień autorytetu (analogiczny do słów Boga, Jezusa, Pism oraz samego narratora).

– ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου

Na bezpośredni charakter deklaracji wskazuje partykuła deiktyczna ἴδε, która w syntagmie bez orzeczenia wskazuje na osobę jako jedyną w swoim rodzaju przykład określonej roli lub cechy (1,47; 19,14.26.27). Takie samo znaczenie posiada wypowiedź Jana o Jezusie jako Baranku Boga, skierowana do dwóch jego uczniów (1,36). W tym drugim przypadku rzeczownik występuje bez rozbudowanej przydawki imiesłowowej.

Tytuł nadany Jezusowi – ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν – przypomina bogatą tradycję starotestamentalną, której elementy zawarte są *explicite* w Pismach Janowych, zaś *implicite* – w innych tekstach Nowego Testamentu.

Baranek w tradycji starotestamentalnej. Można wskazać na przynajmniej cztery grupy tekstów biblijnych, do których może odnosić się deklaracja Jana o Jezusie:

a. Wśród zachodnich ojców Kościoła słowa Jana o Baranku Boga były odnośzone do baranka paschalnego⁴⁷. Przed wyjściem Izraelitów z Egiptu Bóg polecił zabić o zmierzchu baranka bez skazy, spożyć go wieczorem oraz naznaczyć krwią drzwi domów (Wj 12,5-7). Wydanie wyroku na Jezusa jest umieszczone w dzień przygotowania do paschy: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα (19,14). Informacja pochodząca z opisu wydarzeń, które następują bezpośrednio po śmierci Jezusa, wyjaśniona jest jako wypełnienie Pisma: ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ· ὅστων οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ (J 19,36). Nakaz ten pojawia się prawie w tym samym brzmieniu wśród przepisów dotyczących przygotowań do uczytu paschalnej: ὅστων οὐ συντριψετε ἀπ' αὐτοῦ (Wj 12,46; por. Lb 9,12). Nawiązanie do spożywania w mowie eucharystycznej Jezusa podtrzymuje typologię wyjścia z Egiptu i pobytu ludu na pustyni (6,31-35.49-51a). W motywie baranka paschalnego nie ma żadnych odniesień do grzechów Izraelitów ani do ich usuwania⁴⁸, chociaż krwi baranka tradycja żydowska nadała wartość zbawczą⁴⁹, odwołując się do obrzędu zawarcia przymierza synajskiego⁵⁰, dzięki któremu Izrael został wybawiony z niewoli egipskiej i stał się „królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19,6). Wyraż-

⁴⁷ Ambroży, *Explanatio super Psalmos duodecim* 39,14; Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum* 12,30; Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 28 (cyt. za J. D'Souza, *The Lamb of God in the Johannine Writings*, Allahabad 1968, s. 115).

⁴⁸ Przeciw skojarzeniu w ten sposób wypowiada się H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 47. Obecność rodzajnika ὁ przed ἀμνός ma również przemawiać, jego zdaniem, przeciw tej interpretacji. Por. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 70.

⁴⁹ Por. J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, s. 280, 281.

⁵⁰ Pokropieni są krwią cielców.

niejsze związki z usunięciem grzechu znajdują się w innym tekście o charakterze obrzędowym.

b. We wschodniej tradycji ojców Kościoła częściej kojarzono obraz baranka z postacią prześladowaną niewinnie⁵¹. Jeremiasz porównuje się z „baranem oswojonym, który jest prowadzony na zabicie” (Jr 11,19). Śmiertelnym wrogiom proroka przeciwstawiona jest niewinność i łagodność prześladowanego⁵². Porównanie do baranka prowadzonego na zabicie podejmuje Czwarta Pieśń Sługi Jahwe: „Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (Iz 53,7). Znaczące jest przejście między tekstem hebrajskim o zastępczym cierpieniu Sługi a przekładem greckim z ideą noszenia grzechów (Iz 53,4): w TH – „Zaprawdę nasze cierpienia nosił, nasze boleści dźwigał; w LXX – οὗτος τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾷται. Eksplicytnie obydwie wersje mówią o noszeniu grzechów w innym miejscu pieśni: TH – „On poniósł grzechy wielu” (אֲשֶׁר לְרַבִּים אֲחֵרִים); LXX – αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν (Iz 53,12). Zwraca się też uwagę na to, że kombinacja ὁ ἄμωνός τοῦ θεοῦ oraz idei niesienia grzechów może być wyjaśniona tylko na płaszczyźnie tekstu aramejskiego. Występujący w targumach rzeczownik אֲמֻנָא może znaczyć „dziecko”⁵³, „sługa” albo „baranek”⁵⁴. W tym przypadku aramejską konstrukcję אֲמֻנָא דְאִשְׁרָא נִשְׂאָה לְעוֹלָם należy interpretować jako παῖς τοῦ θεοῦ, która przedstawia Jezusa jako Izajaszowego Sługę Jahwe (Iz 42,1)⁵⁵. W redakcji czwartej Ewangelii określenie nabrało nowe znaczenie przez powiązania z ideą baranka paschalnego w śmierci Jezusa, a czasownik ἀΐρειν – sens „wytrzeć”, „wymazać” (19,36; por. 1 J 3,5 w związku z 1 J 1,7.9; 2,2)⁵⁶. W tej interpretacji kryją się dość wątpliwe założenia: Jan Chrzciciel nie mógł określić Jezusa jako baranka, Ewangelista nie zrozumiał znaczenia semickiego terminu, Jezus jest przedstawiony jako Sługa Boga w świetle tylko jednego tekstu starotestamentalnego (Iz 42,1), a pomija się możliwość innych

⁵¹ Homilie egzegetyczne do Jana 1,29 u Jana Chryzostoma, Cyryla Aleksandryjskiego, Teodora z Mopsuestii (cyt. za J. D’Souza, *The Lamb of God...*, s. 115, 116).

⁵² Por. M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean...*, 40. Interpretacja ta nie wyjaśnia dostatecznie znaczenia charakterystyki baranka ὁ ἀΐρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου – V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, London 1955, s. 226.

⁵³ Zob. w rodz. ż. ταλιθα [...] ὁ ἔστιν μεθερμηνευόμενον τὸ κοράσιον (Mk 5,41).

⁵⁴ Por. J. Jeremias, ἄμωός, [w:] TDNT I, s. 339.

⁵⁵ Por. I. de la Potterie, *Ecco l’agnello di Dio*, BeO 1 (1959) s. 161–169. Krytycznie co do możliwości zaistnienia takiej wersji wypowiada się Y. Simoons, *Selon Jean, 2: Une interprétation*, Bruxelles 1997, s. 97.

⁵⁶ Por. J. Jeremias, ἄμωός..., s. 339, 340; G. Giavini, *L’“inizio del Vangelo” e la “voce celeste” al battesimo di Gesù*, ScC 105 (1977) s. 484; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 70; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I, Stuttgart 2000, s. 83.

skojarzeń z motywami biblijnymi o zabarwieniu mesjańskim⁵⁷. Odwoływanie się do podwójnego znaczenia aramejskiego terminu nie jest konieczne, jeśli przyjąć, że tłem jest Izajaszowy tekst o Słudze Jahwe jako baranku i noszącym grzechy wielu (Iz 53,7.12)⁵⁸.

c. Z tematem uwolnienia od grzechów związany jest obrzęd dwóch kozłów Dnia Ekspiacji⁵⁹. Te dwie części rytualnego symbolizują dwa aspekty pojednania z Bogiem przez usunięcie wszystkich grzechów ludu⁶⁰. Śmierć pierwszego kozła wyraża ideę prześlania dokonanego przez wylanie krwi. Wyprowadzenie drugiego z obozu obrazuje usunięcie win: „Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i wypędzi go przez odpowiedniego człowieka na pustynię. I kozioł będzie niósł na sobie wszystkie ich winy do ziemi oddzielenia. I wypędzi kozła na pustynię” (Kpł 16,21-22). Zapowiedź Jana o chrzczeniu w Duchu Świętym może realizować się w sensie najważniejszego obrzędu oczyszczenia w Izraelu – obrzędu w Dzień Ekspiacji. Także inne elementy wskazują na to, że czwartej Ewangelii nie jest obca ta podwójna typologia ofiary zastępczej. Śmierć Jezusa jest oceniana przez arcykapłana jako lepsze rozwiązanie niż zguba całego narodu: συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ (11,50; por. 18,14). Ewangelista interpretuje te słowa arcykapłana w sensie mimowolnego proroctwa dotyczącego nie tylko Izraela, lecz także wszystkich dzieci Boga: οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ’ ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ (11,52). Jezus, niosąc sam krzyż, wychodzi na miejsce ukrzyżowania: βασιτάζων ἑαυτῶ τὸν σταυρὸν ἐξῆλθεν (19,16-17). Inni Ewangelisci mówią o roli Szymona Cyrenejczyka niosącego krzyż (Mt 27,32; Mk 15,21; Łk 23,26). Krew i woda, które wypływają z przebitego boku Jezusa, nie tyle symbolizują sakramenty – eucharystię i chrzest (byłaby wówczas zmieniona kolejność), ile odnoszą się do oczyszczenia z grzechów. Dokonuje się ono dzięki Jego krwi: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας (1 J 1,7; por. 1 J 1,9; 2,2; 3,5; 4,10), oraz dzięki Duchowi Świętemu, którego Zmartwychwstały przekazuje uczniom razem

⁵⁷ Por. J. D’Souza, *The Lamb of God...*, s. 121.

⁵⁸ Większość egzegetów odrzuca dziś interpretację J. Jeremiasa – por. J. Beutler, *L’Ebraismo e gli Ebrei nel Vangelo di Giovanni*, Roma 2006, s. 77. Podobny walor hipotezy ma interpretacja słów Jana w sensie „Oto Słowo Boga” na podstawie fonetycznego podobieństwa między aramejskim rzeczownikiem w stanie emfaticznym ܡܫܝܚܐ („baranek”) a hebrajskim מִשְׁחָה („powiedzenie”, „słowo”). Por. A. Negoitsa, C. Daniel, *L’Agneau de Dieu est le Verbe de Dieu*, *NovT* 13 (1971) s. 33–37.

⁵⁹ Na związek charakterystyki Jezusa jako baranka Boga z opisem obrzędu w Dniu Ekspiacji wskazują m.in.: C. K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 201; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000; K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, I..., s. 83; U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 41.

⁶⁰ Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 246.

z władzą odpuszczania grzechów (J 7,37-39; 20,22-23). Niespójne jest odrzucenie obecności tej typologii przez egzegetów, którzy przyjmują, że istnieje związek między deklaracją Jana o Jezusie jako Baranku Boga a porównaniem Sługi Jahwe z barankiem (Iz 53,4)⁶¹. Izajaszowy tekst nawiązuje bowiem do rytuału Dnia Ekspiacji, w którym wypędzenie kozła oznacza poniesienie win Izraela, do którego odnosi się dwukrotnie ten tekst prorocki (Iz 53,4.12)⁶².

d. Idea zastępstwa pojawia się w zamknięciu narracji o ofierze Abrahama, który zapowiada, że Bóg upatrzy sobie baranka na całopalenie (Rdz 22,8.13)⁶³. Typologia Izaak-Jezus pojawia się w relacji czwartej Ewangelii o męce i śmierci Jezusa. Jej porównanie z synoptykami wskazuje również na wypełnienie roli Jezusa jako baranka: Jezus sam niesie krzyż, tak jak Izaak drewno na ofiarę, dlatego Ewangelista nie wspomina obecności Szymona z Cyreny (19,17; por. Rdz 22,6) oraz spełnia wszystko do końca w sensie ofiary całopalnej⁶⁴.

Wskazanie jednego powiązania nie musi wykluczać innego. Dla wszystkich Ewangelii, a zwłaszcza dla Ewangelii Jana, dość częste jest łączenie i przetwarzanie w nowym sensie różnych obrazów, tematów i motywów starotestamentalnych⁶⁵.

⁶¹ Nie wyklucza aluzji C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary*, I..., s. 456. Związki z obrzędem Dnia Ekspiacji odrzuca F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*. Band II: *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2002, s. 394: „Dagegen geht in dem Wort Johannes des Täufers Joh 1,29 [...] weder um das Passalamm noch um den Sündenbock beim Versöhnungsritual; hier ist vom dem stellvertretenden Handeln des leidenden Gottesknecht nach Jes 53,10-12 die Rede, weswegen «tragen» auch nicht im Sinn von Wegtragen, sondern von Auf-sich-nehmen zu verstehen ist”. Teza pozostaje jednak bez uzasadnienia, zaś w świetle mocno uwydatnionej typologii Mojżesz-Jezus wydaje się dość wątpliwa. Podobnie, bez podania racji, wypowiada się R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., s. 287: „Auch der Sündenbock, der am symbolisch mit den Sünden des Volkes beladen und dann in die Wüste geschickt wurde (Lv 16,7ff), kommt als «das Lamm Gottes» nicht in Frage”. Tak samo bez solidnego uzasadnienia podany jest postulat, że należy wykluczyć „starotestamentalną ideę zwierzęcia ofiarnego [...] jako zbyt daleką analogię” (L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana...*, s. 132).

⁶² Por. A. Tronina, *Księga Kapłańska...*, s. 246.

⁶³ Por. J. E. Wood, *Isaac Typology in the New Testament*, NTS 14 (1967–1968) s. 586, 587; G. L. Carey, *The Lamb of God...*, s. 102, 103.

⁶⁴ Znacząca jest paralelna sekwencja słów i czynów Jezusa oraz przedstawiających je znaków: 19,28 – εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἥδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῆ ἡ γραφή, λέγει· διψῶ; 19,30 – εἶπει· τετέλεσται, καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα; 19,34 – ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ). Ważna kolejność, która jest inna niż w 1 J 5,6, co nie zauważa komentarz w przypisie BT. Z powodu tej kolejności wypełnia się przede wszystkim zapowiedź z J 4,13-14 i 7,37-39, natomiast tylko w 1 J można mówić wprost o symbolicznych sakramentach. Świadcstwo o śmierci Jezusa akcentuje całkowite wypełnienie woli Ojca (4,34; 5,36; 17,4) i umiłowaniu swoich do końca (13,1), nie pozostawiając niczego niespełnionego, podobnie do niepozostawiania niczego na dzień następny z baranka paschalnego (Wj 12,10) i manny (Wj 16,19).

⁶⁵ Na zabieg łączenia różnych motywów starotestamentalnych w jednym tekście, charakterystyczny dla czwartej Ewangelii, zwracają uwagę, komentując słowa Jana o Baranku Boga, m.in.: R. H. Lightfoot, *St. John's Gospel. Commentary*, Oxford 1960, s. 96, 97; F. Gryglewicz, *Das Lamm Gottes...*, s. 146; W. J. Tobin, *Reflections on the Title and Function of the Lamb of God*, BiTod 34 (1968)

W każdym razie nazwanie Jezusa Barankiem Boga nie zawiera treści izolowanych w czwartej Ewangelii, nie pozostaje bez echa dla jej teologii. Podobnie dzieje się z przedstawianiem Jezusa jako baranka w innych pismach Nowego Testamentu, które nawiązują do szerokiej praktyki obrzędowej starożytnego Izraela⁶⁶.

Jezus jako Baranek w Nowym Testamencie. Paschalną interpretację Baranka znaleźć można w Apokalipsie⁶⁷. Mesjasz oczekiwany jako Lew z Judy przychodzi jako Baranek (Ap 5,5). Jego opis ukazuje ostateczne zwycięstwo życia nad śmiercią w paradoksalny sposób: Baranek zwyciężył, dlatego stoi wyprostowany; był jednak też zabity: εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἀρνίον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον (Ap 5,6). Przeciwwstawienie ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον wskazuje na objawienie Jezusa, który mówi Janowi o sobie: καὶ ἐγένεθην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Ap 1,18). Odsłania się w ten sposób paradoks objawienia mocy Bożej w słabości i wyniszczeniu aż do śmierci. W śmierci Baranek zwycięża moce zła, uwalniając lud z więzi grzechów i szatana (Ap 5,6; 12,11). Chrystus-Baranek jest pasterzem prowadzącym do źródeł wody życia (Ap 7,17), odbiera chwałę od istot niebieskich (Ap 5,8.13; 7,10) oraz zasiada razem z Bogiem na tronie (Ap 22,1.3)⁶⁸.

Tradycja interpretująca śmierć Chrystusa jako ofiarę paschalną baranka nie pojawia się dopiero (w Pismach Janowych) pod koniec I wieku. Należy ona do pierwszego stadium rozwoju tradycji chrześcijańskiej, ponieważ już Paweł zachęca Koryntian: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός (τὸ πάσχα w znaczeniu „baranek paschalny”), (1 Kor 5,7)⁶⁹. Paweł nie przekazywał samej prawdy historycznej o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, ale podawał wraz z nimi ich znaczenie teologiczne. Teologia listu zaś odpowiada ściśle pierwszemu kerygmatowi apostołskiemu⁷⁰. Podobne odwołania do baranka w ramach szerszej typologii

s. 2375, 2376; M. Roberge, *Structures littéraires et christologie dans le IV^e Évangile*, [w:] *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de christologie tenue à l'Université Laval*, ed. R. Laflamme, M. Gervais, Québec 1976, s. 475; A. T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, New York 2005, s. 113.

⁶⁶ Por. F. J. Moloney, *The Gospel of John...*, s. 59.

⁶⁷ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., s. 287.

⁶⁸ Por. F.-M. Braun, *Le baptême d'après le quatrième Évangile*, RThom 56 (1948), s. 349; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, London–New York 1962, s. 51, 52; M. Kowalczyk, *Tajemnica chrztu Jezusa w Jordanie*, Comp 23,1 (2003) s. 79.

⁶⁹ Por. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes...*, s. 67, przyp. 1: „Daß Christus früh als Paschahlamme gedeutet wurde, zeigt I Kor 5,7”.

⁷⁰ Słowa te zostały spisane w połowie lat pięćdziesiątych I wieku. Interpretacja paschalna i ofiarnicza śmierci Chrystusa należy do jeszcze wcześniejszej tradycji, ponieważ musiała być ona znana już podczas pierwszej działalności Pawła w Koryncie. List ten akcentuje apostołskie pochodzenie tradycji o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστός

biblijnego wyjścia z Egiptu można znaleźć także poza listami Pawła: bezpośrednio w porównaniu Chrystusa do baranka niepokalanego i bez skazy – τιμίω ἄματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ (1 Pt 1,19); pośrednio w obecnym motywie wędrówki ludu Bożego przez pustynię (Hbr 3,7–4,13)⁷¹.

Pomimo różnych chronologii ostatniej wieczerzy i wynikających z nich odmiennych perspektyw teologia synoptyków jest zbieżna z teologią Ewangelii Jana. Ostatnia wieczerza, według synoptyków, jest ucztą paschalną. Brak jakiegokolwiek wzmianki baranka paschalnego wskazuje na prawdziwego Baranka, który jest składany w ofierze i którego krew przynosi zbawienie Izraela (Mt 26,28), polegające na odpuśczeniu grzechów (Mt 1,21; Łk 1,77).

– οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον

Zdanie wskazuje wprost na Jezusa jako na zapowiedzianego przez Jana. Swoje wcześniejsze wypowiedzi Jan określa ogólnie jako mówienie o Jezusie: ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον. Tryb oznajmujący aorystu nie pozwala stwierdzić, czy forma czasownikowa odnosi się do jakiejś jego konkretnej zapowiedzi, czy raczej obejmuje całą działalność skoncentrowaną na mówieniu o przychodzącym po nim. Obecność bardzo podobnej konstrukcji w Prologu: οὗτος ἦν ὃν εἶπον (1,15), czyli jeszcze przed przedstawieniem jego poszczególnych wypowiedzi, sugeruje raczej drugą możliwość.

4.6.3. Analepsis zapowiedzi Jana

Po wskazaniu na Jezusa jako Baranka Boga Jan przypomina wcześniejsze mówienie o Nim: οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον (1,30a). W narracji taką wypowiedzią może być tylko zdanie o nierozpoznanym przez faryzeuszów (1,26b–27). Zdanie to jest bardzo podobne do wypowiedzi jednego z synoptyków (Mt 3,11). Nie zawiera ono jednak porównania do większej mocy przychodzącego: ἰσχυρότερός μου ἐστιν. Pojawia się za to stwierdzenie o niewiedzy: μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε. Jej treść odpowiada akcentowi położonemu na poznanie i przyjęcie Jezusa przez adresatów świadectwa Jana. Innymi słowy, świadectwo to nie dotyczy tyle samego Jana i jego rozmówców, ile osoby, która przychodzi po nim i będzie kierować swoją działalność do tych ludzi.

ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς (1 Kor 15,3-4). Nie jest zatem uzasadnione zdanie o przynależności interpretacji paschalnej i ofiarniczej tych wydarzeń do późniejszego okresu rozwoju teologii I wieku.

⁷¹ Por. U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 40; F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, Band II, ..., s. 121.

Reszta zgadza się prawie całkowicie z wypowiedzią w Prologu: οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν (1,15). Pewne różnice dotyczą morfologii i składni, odpowiadając różnej funkcji obydwu deklaracji. Prolog akcentuje preegzystencję przychodzącego⁷². Forma czasownikowa, która odnosi się do przyjścia, występuje jako podmiot zdania (imiesłów urzeczownikowiony) razem z wyrażeniem przyimkowym: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν. Podobną funkcję pełni inne wyrażenie przyimkowe w określeniu faryzeuszów przebywających z Jezusem: οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες (9,40). W pierwszej wypowiedzi Jana główną treść stanowi nie objawienie relacji między Jezusem a Janem, lecz stwierdzenie Jego preegzystencji: ἔμπροσθέν μου γέγονεν. Imiesłów, rozważany sam w sobie, nie umieszcza przyjścia w konkretnym czasie. W retrospekcji zapowiedzi na pierwszym planie znajduje się natomiast sam fakt przyjścia człowieka (ἄνθρωπος) wyraźnie określonego przez mówiącego⁷³. Głównym orzeczeniem jest czasownik oznaczający przyjście: ὀπίσω μου ἔρχεται ἄνθρωπος, a nie czasownik wskazujący na preegzystencję. Przyjście Jezusa Jan umieszcza wyraźnie w czasie teraźniejszym. Podmiotem przyjścia jest osoba, która istnieje przed Janem, na co wskazuje zdanie odnoszące się do preegzystencji. Zdanie to jest jednak podporządkowane zdaniu głównemu.

4.6.4. Deklaracja o niewiedzy i celu chrztu wodą

Przypomniawszy wcześniejszą wypowiedź, Jan mówi o swojej uprzedniej niewiedzy na temat Jezusa. Nie chodzi o absolutną niewiedzę, ale o niepoznanie Jego tożsamości w sensie określonym na samym końcu mowy⁷⁴. Dokładny sens wypowiedzi odsłania się w świetle podobnych deklaracji starotestamentalnych (Rdz 21,26; 28,16; Lb 22,34; Jr 1,6), które oznaczają, że początkiem poznania nie

⁷² Na temat idei preegzystencji w judaizmie starożytnym, tekstach gnostyckich i Ewangelii Jana zob. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., s. 290–302. Chociaż do Jana odnosi się ten sam czasownik γίνεσθαι (1,6: ἐγένετο ἄνθρωπος) co do Jezusa (1,15.30: ἔμπροσθέν μου γέγονεν), to jednak w obydwu przypadkach jego uzasadnieniem jest Jego preegzystencja; por. M. Menken, *Observation on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel*, [w:] *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, ed. G. Van Belle, J. G. Van der Watt, P. Maritz, Leuven 2005, s. 165.

⁷³ Por. F. F. Segovia, *John 1:1-18 as Entrée into Johannine Reality. Representation and Ramifications*, [w:] *Word, Theology, and Community in John*, ed. J. Painter, R. A. Culpepper, F. F. Segovia, St. Louis 2002, s. 49: „The aim of this return to the figure of John remains the same as that of 1:6-8: the strict subordination of John to the Word, now revealed as Jesus”.

⁷⁴ Jan nie znał godności Jezusa jako Syna Boga. Nie tylko z tego powodu nie można mówić o sprzeczności z jego sprzeciwem wobec zamiaru Jezusa przyjęcia chrztu od niego (Mt 3,14). Opór ten wyraża się w chwili pojawienia się Jezusa, natomiast w czwartej Ewangelii Jan mówi o wcześniejszej niewiedzy. Por. J. Kudasiewicz, *Chrzest Jezusa*, AK 68 (1965) s. 156; C. K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 202.

jest aktywność poznających, ale jego treść wywodzi się z innego źródła. Jan wskazuje pośrednio na to, skąd poznał tożsamość przychodzącego po nim. Na źródło tego poznania wskaże wyraźnie w drugiej części mowy. W każdym razie Jan nie jest przynoszącym objawienie, ale świadkiem działania przypisanego Bogu (φανερωθῆ) ⁷⁵.

Jan określa cel swojego przyścia i chrzczenia w wodzie: przychodzący po nim, choć wcześniej przez niego niepoznany, ma zostać objawiony Izraelowi właśnie dzięki jego działalności chrzcielnej. Chrzest wodą otrzymuje również w tej Ewangelii pozytywną kwalifikację ⁷⁶. Rola chrzczenia w wodzie jest uwydatniona przez zaimek osobowy ἐγώ, występujący w funkcji emfaticznej. Wskazanie na cel ogranicza jednocześnie tę działalność do objawienia Jezusa ⁷⁷. Słowa o celu stanowią ostateczne uzupełnienie odpowiedzi na pytanie faryzeuszów o cel jego chrzczenia (1,25) ⁷⁸.

Termin Ἰσραήλ występuje po raz pierwszy. W przeciwieństwie do określenia οἱ Ἰουδαῖοι ma pozytywne znaczenie w pozostałych trzech miejscach Ewangelii (1,49; 3,10; 12,13). Izrael jest adresatem objawienia, którego treścią ma być Jezus. Takie powiązanie treści objawienia z adresatem odpowiada innym wzmiankom tego rzeczownika: Jezus zwraca Nikodemowi uwagę na jego rolę jako nauczyciela Izraela; Natanael i liczny tłum uznają Go za króla Izraela (1,49; 12,13).

Akt objawienia przynależy Bogu. Można w formie φανερωθῆ uznać funkcję *passivum theologicum*. W tym rodzaju działania nie chodzi o samo ukazanie się ludziom, tak jak żądają Jego bliscy przed Świętem Namiotów: φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ (7,4). Na tożsamość znaczeniową między tymi formami może wskazywać ich użycie w bliskim sąsiedztwie: ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν [...] τοῖς μαθηταῖς (21,1), ἐφανέρωσεν (21,1), τρίτον ἐφανέρωθῆ [...] τοῖς μαθηταῖς (21,14). W tekstach tych znaleźć można wspólne elementy: objawianym jest Jezus, adresatem objawienia – uczniowie, miejscem – brzeg Jeziora Tyberiadzkiego, czasem – okres po zmartwychwstaniu. Kontekst narracyjny determinuje znaczenie tego czasownika jako konkretne ukazywanie się Zmartwychwstałego. W zapowiedzi Jana o objawieniu Jezusa Izraelowi nie chodzi o pojedyncze ukazanie się Jezusa, ale o coś znacznie więcej – odsłonięcie prawdziwej Jego tożsamości. Podmiotem objawienia jest sam Bóg. Gdyby był nim tylko Jezus, wówczas można byłoby mówić o Jego ukazywaniu się ludziom. Treści objawienia na pewno nie modyfikuje chrzest

⁷⁵ Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig 2000, s. 50: „Das Unwissenheitsmotiv disqualifiziert den Täufer als Offenbarungsträger, und die passive Form φανερωθῆ [sic!] läßt Gott als eigentliches Subjekt der Handlung erscheinen”.

⁷⁶ Por. M. A. Chevallier, *L'apologie du baptême d'eau à la fin du premier siècle: Introduction secondaire de l'étiologie dans les récits du baptême de Jésus*, NTS 32 (1986) s. 538.

⁷⁷ Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I..., s. 303.

⁷⁸ Por. D.-A. Koch, *Der Täufer als Zeuge des Offenbarers...*, s. 1978; L. Williamson, *Preaching the Gospel of John. Proclaiming the Living Word*, Louisville–London 2004, s. 15.

udzielany przez Jana, ponieważ ma on tylko funkcję wskazującą na objawiającego i objawianego⁷⁹. Takie rozumienie zapowiedzi potwierdza zdanie, które znajduje się w drugiej części perykopy.

4.6.5. Druga wypowiedź jako świadectwo

Wprowadzenie narracyjne do drugiej wypowiedzi Jana odpowiada charakterystyce całej jego działalności jako świadectwa (1,19). W czwartej Ewangelii nie pojawia się tytuł poprzednika Jezusa znany z tekstów synoptycznych (Chrzciel, ὁ βαπτίζων, βαπτιστής). Można wskazać kilka powodów tego braku. Działalność chrzcielna nie charakteryzuje wyłącznie Jana, zaś „chrzcicielami” mogą być też nazwani Jezus (3,22.26) i Jego uczniowie (4,2). Faryzeusze, którzy wcześniej badali działalność Jana (1,19-28), uznali, że skuteczność Jezusa jako chrzciela jest większa niż działalność Jana (4,1). Nawet sam Bóg, którego słowa przytacza Jan, określa Jezusa jako „chrzciela”: οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ (1,33).

Właściwym tytułem Jana jest „świadek”. Prolog czwartej Ewangelii oraz narracja bezpośrednio po nim następująca określają jego działalność jako dawanie świadectwa (czasownik μαρτυρεῖν w 1,7.8.15.32.34, rzeczownik μαρτυρία w 1,7.19). W charakterze świadka występuje tylko Jan, ponieważ on jest jedynym podmiotem widzenia zstępowania Ducha na Jezusa i wyłącznym adresatem jego interpretacji pochodzącej od Boga (1,32-33)⁸⁰. Co jest treścią tego świadectwa? Wyrażenie przyimkowe jest jednoznaczne: świadectwo Jana jest „na temat światłości” (1,7.8: περὶ τοῦ φωτός) oraz „o Nim” (1,15: περὶ αὐτοῦ, czyli w kontekście 1,14 o Słowie, które stało się ciałem)⁸¹.

4.6.6. Widzenie Ducha i niewiedza

W czwartej Ewangelii znajduje się informacja o tym, że Jan był podmiotem widzenia zstąpienia Ducha Świętego na Jezusa. Mateusz i Marek widzenie to przypisują wyłącznie Jezusowi. Treścią widzenia Jana jest podwójne działanie Ducha Świętego: zstąpienia z nieba i pozostawanie na Jezusie. Przedstawivszy treść widzenia, Jan mówi o wcześniejszym braku poznania Jezusa oraz źródle Jego poznania.

⁷⁹ Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 50: „Die Taufe mit Wasser legitimiert nicht den Messias, sie hat lediglich Verweischarakter”.

⁸⁰ Pace M. Kowalczyk, *Tajemnica chrztu Jezusa...*, s. 75: „[...] staje się on już tylko statystą w tłumie świadków Jezusa (J 1,31 nn.)”.

⁸¹ W czwartej Ewangelii analogiczna refleksja może dotyczyć braku imienia Maryi oraz anonimowości umiłowanego ucznia.

Treść widzenia. Porównanie zstąpienia Ducha do gołębiczy posiada funkcję znaną z miejsc paralelnych u synoptyków. Gołębicza nie jest symbolem Ducha Świętego. Porównanie z nią służy określeniu Jezusa jako jedynego celu zstąpienia Ducha. W alegorii o winnej latorośli pojawia się ta sama partykuła porównawcza: ἐβλήθη ἕξω ὡς τὸ κλήμα (15,6). W poprzednich wzmiankach o latorośli nie chodzi o zestawienie podobieństw między uczniem Jezusa a latoroślą, ale porównanie działań: życie ucznia jako przynoszenie owocu (15,2.5), troska Ojca o niego jako uprawianie (15,2), więź z Jezusem jako trwanie w winnym krzewie (15,4-5). W tych tekstach partykuła pełni więc funkcję przysłówkową.

Miejscem pochodzenia Ducha jest niebo: ἐξ οὐρανοῦ. Wskazanie miejsca pochodzenia Ducha w pewnym sensie zastępuje synoptyczną wzmiankę o otwarciu nieba⁸². Wyrażenie przymkowe nie oznacza sklepienia niebieskiego – w sensie kierunku: „z góry”. Wskazuje ono natomiast na pochodzenie Ducha: zstępuje On z miejsca zamieszkiwanego przez Boga. Nie jest to jedyne zstąpienie wzmiankowane w Ewangelii. Jezus bowiem porównuje siebie samego do manny jako chleba, który zstąpił z nieba: οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς (6,58a). Pochodzenie z nieba i natura pokarmu uzasadniają to zestawienie manny i Jezusa (6,33.38.41.42). Różnice ujawniają się jednak w ostatecznych skutkach ich spożycia, ponieważ wszyscy żywiący się manną pomarli, a tylko spożywający ciało Jezusa mogą żyć na wieki: οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον· ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα (6,58; por. 6,50.51). Zstępowanie Ducha ma podobnie trwały skutek: Duch pozostaje na Jezusie na sposób zamieszkania (1,38-39) i utrzymywania się przez cały czas (15,4-10)⁸³. Informacja o pozostawaniu Ducha na Nim nie występuje w synoptycznych relacjach o teofanii chrzcielnej. Nie można więc wiązać z przyjęciem chrztu początku spoczywania Ducha na Jezusie. W Ewangelii Łukasza odpowiada tej relacji treść wyznania Jezusa w synagodze w Kafarnaum: πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ (Łk 4,18). Cała działalność Jezusa, Jego czyny i słowa powinny być interpretowane jako wydarzenie dokonujące się w Duchu Świętym: Jezus obiecuje Ducha, który jak strumień wody zaspokoi pragnienie, jako dar dla wierzących w Niego (7,37-39); sama śmierć Jezusa opisana jest jako przekazanie Ducha: κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα (19,30), a z Jego przebitego boku wypływają krew i woda: καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ (19,34); ukazując się uczniom, zmartwychwstały Jezus przekazuje uczniom Ducha Świętego razem z władzą odpuszczania i zatrzymywania grzechów: λάβετε πνεῦμα ἁγίου·

⁸² Por. C. H. Dodd, *Historical Tradition...*, s. 259: „The statement in John that the Spirit descended ἐξ οὐρανοῦ might be regarded as a compendious paraphrase of the Synoptic description of the opening (or rending) of the heavens (or of heaven)”.

⁸³ Por. C. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 2003, s. 180: „The Spirit was non a temporary possession but an abiding presence. John said that the Spirit «remained» (*menein*) on Jesus, a word that indicates a continuing relationship elsewhere in the Gospel (e.g., John 8:31; 15:4-10)”.

ἄν τινων ἀφήτε τὰς ἀμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται (20,22b-23)⁸⁴. Uczniowie otrzymują więc dar Ducha i misję odpuszczania grzechów od Jezusa, który jak Baranek Boga, wskazany przez Jana, zrealizował to, co wyrażało takie nazwanie Go przez Jana. Celem chrzczenia w Duchu Świętym jest urzeczywistnienie misji Baranka usuwającego grzech świata.

Niewiedza Jana. Druga część świadectwa Jana rozpoczyna się od negatywnego stwierdzenia: *καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν αὐτόν*. Funkcja tej deklaracji różni się od wcześniejszego jego słów o niewiedzy (1,31). Tym razem chodzi o wskazanie na źródło poznania Jezusa. Słowa o posyłającym wiążą się z pierwszą wzmianką o Janie w prologu: *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης* (1,6). Posłanie i tożsamość posłanego to główny temat pierwszych wersetów narracji. Kapłani i lewici są wysłani z Jerozolimy w sprawie tożsamości: *ἀπέστειλαν πρὸς αὐτόν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας [...] ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς εἶ;* (1,19); *τίς εἶ; ἵνα ἀποκρισὶν δῶμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς* (1,22). W odpowiedziach Jana przeważają twierdzenia negatywne, ale końcowa część sceny rozmowy z faryzeuszami prowadzi do pozytywnych twierdzeń o Jezusie, które kontrastują z ich niewiedzą. Posłany przez Boga różni się od posłanych z Jerozolimy: Jan jest nazwany w prologu: *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* (1,6); faryzeusze również – *ἀπεσταλμένοι* (1,24; por. 1,19). Wiedza o Jezusie nie bierze się z samej tylko misji Jana, lecz u jej źródła jest jeszcze mowa Boga, która towarzyszy temu posłannictwu⁸⁵.

4.6.7. Analepsis mowy Boga

Tryb poznania przez Jana tożsamości Jezusa jest ściśle zdeterminowany przez samego Boga w Jego mowie skierowanej do Jana i przez niego przytoczonej. Charakter tego fragmentu jest szczególnie, ponieważ przytacza wprost Bożą mowę. W Ewangeliach synoptycznych tego rodzaju wypowiedzi pojawiają się jako głos z niebios po chrzcie Jezusa oraz głos z obłoku podczas przemienienia. W czwartej Ewangelii słowa o Jezusie jako Synu Boga pochodzą od Jana, zaś przemienienie nie jest wcale wzmiankowane. W jej narracji znajduje się wypowiedź Boga, która – podobnie jak synoptyczna deklaracja chrzcielna – przychodzi jako głos z nieba: *ἦλθεν οὖν φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (12,28). W ten sposób Ojciec odpowiada na prośbę Jezusa: *πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα [...] καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω*. Ojciec zostaje uwielbiony na ziemi przez wypełnianie dzieła przez Jezusa do końca (17,4), Jego mękę i śmierć (13,31-32; 17,1), owocne życie Jego uczniów (15,8) oraz ich śmierć (21,19). W czwartej Ewangelii chrzczenie w Duchu Świętym oraz

⁸⁴ Por. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 51.

⁸⁵ Por. S. Cipriani, *Cristo «Agnello»...*, s. 464: „[...] la conoscenza del Battista è una conoscenza che viene dall'alto”.

uwielbienie Ojca powiązane są razem jako treść dwóch wypowiedzi bezpośrednio pochodzących od Boga. Ewangelia ta wiąże chrzest ze śmiercią Jezusa w kontekście chwały Ojca, tak jak to czyni Ewangelia Marka w związku z prośbą uczniów o miejsca w Jego chwale (Mk 10,37-39).

Treścią mowy jest zapowiedź widzenia będącego udziałem Jana. Przedmiotem jego widzenia ma być Duch zstępujący i pozostający na osobie, której tożsamość objawia mu Bóg: οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Objawienie tożsamości pochodzi od Boga w podwójnym sensie: jako treść widzenia oraz jako jego interpretacja. Centralną prawdę stanowi określenie wskazanej osoby jako chrzciciela w Duchu Świętym. Zarezerwowanie tego określenia do Jezusa jest uwydatnione przez to, że w czwartej Ewangelii Jan nie jest nazwany Chrzcicielem.

Sam Bóg nazywa wskazaną osobę chrzczącym w Duchu Świętym. Jan tylko relacjonuje to określenie. Chrzczenie w Duchu Świętym jest drugą i ostatnią czynnością przypisaną Jezusowi w mowach tej perykopy. Przedstawienie Jezusa jako przychodzącego do Jana należy jeszcze do wprowadzenia narracyjnego. Określenie to stanowi przedmiot widzenia Jana. Pozostałe dwie kwalifikacje należą do określeń pierwszoplanowych. Tej pozycji odpowiada nominatiwus obydwu form czasownikowych i obecność rodzajnika: ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου oraz ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Krótkie słówka wskazujące – ἴδε i οὗτός – akcentują charakterystykę Jezusa w relacji do grzechu i do chrzczenia w Duchu Świętym. Umieszczenie grzechu świata, jako przedmiotu pierwszego działania, w opozycji do charakterystyki drugiej czynności w Duchu Świętym odpowiada słowom i czynom Jezusa. Zapowiadając przyście Parakleta – Ducha prawdy, Jezus przypisuje mu szczególnie działanie wobec świata i jego grzechu: ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως (16,8; por. 15,26; 16,7.13). Ukazując się uczniom po zmartwychwstaniu, kieruje do uczniów obietnicę, która wiąże dar Ducha Świętego z odpuszczaniem grzechów: ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς: λάβετε πνεῦμα ἅγιον [...] ἂν τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας (20,22-23).

Podsumowując, w pierwszym zdaniu Jana Jezus jest nazwany Barankiem Boga, usuwającym grzech świata. Usuwanie grzechów i chrzczenie w Duchu Świętym stanowią czynności przypisane Jezusowi w relacji do Jego rozpoczynającej się ziemskiej działalności. Pomimo wielu różnic perykopa czwartej Ewangelii zbliża się do Ewangelii synoptycznych, ukazując działalność ostatecznie ukierunkowaną na odpuszczenie grzechów i wiążąc ją z obecnością Ducha Świętego⁸⁶. Dzięki związkowi z Duchem Świętym Jezus nie tylko uwalnia od nieczystości doświadczanych zmysłowo, ale oczyszcza przede wszystkim z grzechów. Kulminacją nauki o tym nierozzerwalnym związku jest ostrzeżenie o pozbawieniu odpuszczenia wszystkich grzechów tym, którzy bluźnią przeciw Duchowi Świętemu (Mt 12,31; Mk 3,29; Łk 12,10). Perykopy chrzcielne są początkiem objawienia tego związku

⁸⁶ Por. N. Casalini, *Teologia dei Vangeli. Lezioni e ricerche*, Jerusalem 2002, s. 400.

w osobie i życiu Jezusa między Duchem Świętym a odpuszczaniem grzechów. Wyraźniej akcentuje go Ewangelia Marka⁸⁷. Najbardziej do niej zbliża się czwarta Ewangelia, która Jezusowi przypisuje tylko te dwie czynności: usuwanie grzechu świata i chrzczenie w Duchu Świętym⁸⁸.

4.6.8. Widzenie i świadectwo o Jezusie

Podmiotem obydwu czasowników jest Jan. Pierwszy czasownik potwierdza wypełnienie się Bożej zapowiedzi o widzeniu przeznaczonym dla niego, a drugi wprowadza do zwięźczenia jego mowy⁸⁹. Deklaracja o tożsamości Jezusa stanowi absolutną nowość w Ewangeliach. W poprzednich zdaniach Jezus jest podmiotem form czasownikowych: stanął pośród tych, którzy Go nie znają (1,26), przychodzi po Janie (1,27.30), przychodzi do niego i jest wskazany jako Baranek Boga usuwający grzech świata (1,29), stał się przed nim i był wcześniej od Jana (1,30), ma się objawić Izraelowi (1,31) i będzie chrzczącym w Duchu Świętym (1,33). Wszystkie one mają wspólny mianownik: odnoszą się do działalności Jezusa i Jego relacji do ludzi, a nie do Jego tożsamości, która byłaby ujmowana w sensie relacji do Boga. Dotycząc wprost Jego tożsamości, zdanie to daje pośrednio odpowiedź na pytanie o tożsamość: σὺ τίς εἶ; (1,19), które jest pierwszym zdaniem wygłoszonym przez protagonistów narracji ewangelicznej.

Słowa Jana implikują, że jego wcześniejsza niewiedza dotyczyła poznania synowskiej relacji Jezusa do Boga. W ten sposób po raz pierwszy ma miejsce przechodzenie z niewiedzy do trafnego poznania tożsamości Jezusa. Podobna przemiana

⁸⁷ Oczyszczenie jest ukazane jako dzieło Boże: chrzczenie w Duchu Świętym (Mk 1,8). Zapowiedź Jana jest wyraźnym echem obietnicy pokropienia czystą wodą, oczyszczenia i daru ducha nowego: „Pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmyzy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała” (Ez 36,25-26). Wyraźnie w tekstach qumrańskich: „Wówczas oczyści Bóg swą prawdą wszystkie czyny mężczyzny i dokona oczyszczenia dla siebie budowli człowieka, kładąc kres wszelkiemu duchowi bezprawia we wnętrzu jego ciała i oczyszczając go w duchu świętym ze wszystkich niegodziwych czynów. Skropi go duchem prawdy niczym wodą oczyszczenia ze wszystkich kłamliwych obrzydliwości i zbrukania duchem nieczystości” (1 QS 4,20-22; tłum. za P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000, s. 28; zob. także 1 QS 3,7-8).

⁸⁸ Por. G. Van Belle, *Christology and Soteriology in the Fourth Gospel. The Conclusion to the Gospel of John Revisited*, [w:] *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, ed. G. Van Belle, J. G. Van der Watt, P. Maritz, Leuven 2005, s. 445: „The text states that Jesus is «the one who baptizes with the Holy Spirit» thereby identifying him as the Son of God in an evident parallel with the subordinate claim «who takes away the sin of the world» in association with «Lamb of God»”.

⁸⁹ Identyczne potwierdzenie widzenia i uzasadnienie wynikającego z niego działania znajduje się w mowie Boga do Mojżesza: καὶ γὰρ ἑώρακα τὸν θλιμμὸν [...] ἀποστείλω σε [...] καὶ ἐξάξεις τὸν λαόν μου (Wj 3,9-10). W tym przypadku kulminacją sceny jest objawienie Mojżeszowi imienia Boga (Wj 3,14), zaś w świadectwie Jana – tożsamości Jezusa.

na dokonuje się u innych protagonistów czwartej Ewangelii. Chociaż Filip mówi o znalezieniu Jezusa, syna Józefa (1,45), to jego rozmówca – Natanael wyznaje przed Jezusem: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (1,49). W spotkaniach Samarytan z Jezusem dzieje się to stopniowo: najpierw dla Samarytanki Jezus jest tylko Żydem, kimś nie większym od Jakuba, następnie prorokiem, Mesjaszem, aż w końcu wszyscy rozpoznają w Nim Zbawiciela świata: πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὦν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς (4,9), μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ (4,12), θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σὺ (4,19), οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος χριστός (4,25), οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4,42). Pomimo początkowej deklaracji niewiary podobnej przemiany doświadcza Tomasz, co wyraża w słowach: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (20,28). Uczniowie nad Jeziorem Tyberiadzkim najpierw nie rozpoznają Jezusa, który ukazuje się im na brzegu, potem jednak są podmiotami takiego samego poznania, które nie potrzebuje dodatkowych pytań: οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν· σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν (21,12). We wszystkich tych przypadkach źródłem tej przemiany jest doświadczenie bezpośredniego spotkania z Jezusem, a nie teoretyczne rozważania podmiotów nowego poznania ani nawet ich zabiegi zmierzające do poszerzenia ich wiedzy. Dotyczy to również Jana, który nie poznaje Jezusa sam od siebie⁹⁰. Jan wskazuje na warunki poznania: poznanie Jego osoby urzeczywistnia się dopiero w bezpośrednim spotkaniu z Nim, a tym, który daje interpretacje wydarzeń związanych z tym spotkaniem, jest sam Bóg.

Tożsamość Jezusa jako Jednorodzonego [Syna] Boga przedstawia Prolog o Słowie: [...] μονογενοῦς παρὰ πατρός (1,14), μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (1,18). Nowością świadectwa Jana jest wyraźne nazwanie Jezusa Synem Boga (υἱὸς τοῦ θεοῦ). W czwartej Ewangelii jest to pierwsze nazwanie Go Synem. Prolog dwukrotnie określa Jezusa jako μονογενῆς. Dosłowne rozumienie tej relacji synowskiej akcentuje Ewangelista, nazywając Boga w tych obydwu wzmiankach πατήρ, podczas gdy innych ludzi – „swoich, którzy przyjęli” Słowo – nazywa τέκνα θεοῦ (1,12), a nie τέκνα τοῦ πατρὸς⁹¹. Inną nowością jest przypisanie Jezusowi działań dotyczących teraźniejszości i najbliższej przyszłości – usuwania grzechu świata i chrzczenia w Duchu Świętym – w ścisłym związku z niezmiennym w czasie fundamentem, który stanowi Jego tożsamość Baranka Boga i Syna Boga. Obydwa tytuły objawiają, że Jezus jako Baranek całkowicie ofiarowany jest Bogu, a jako Syn od Niego pochodzi⁹². Związek ten potwierdza zakończenie działalności Jana, a konkretnie – jego ostatnie słowa w Ewangelii. Słyszając o rozwoju działalności Jezusa, przewyższającej jego własną działalność (3,26), mówi on o miłości Ojca do Syna jako przyczynie powierzenia wszystkiego Jezusowi (3,35).

⁹⁰ Por. U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes...*, s. 42.

⁹¹ Na te cechy terminologii Prologu zwraca uwagę E. Zingg, *Das Reden von Gott als „Vater” im Johannesevangelium*, Freiburg 2006, s. 45, 46.

⁹² Por. C. B. Cousar, C. B., *John 1:29-42*, *Interpr* 31 (1977) s. 403, 404.

W czwartej Ewangelii nie ma drugiej części wypowiedzi głosu z nieba o umiłowaniu Jezusa przez Boga. Część obecna u synoptyków wskazuje na to, że tylko Bóg i Jezus mogą powiedzieć więcej o tej treści ich wzajemnej więzi. W czwartej Ewangelii jej podmiotem jest Jan, dlatego wypowiedź ogranicza się do twierdzenia o Bożym synostwie Jezusa. Również w tej Ewangelii objawienie ich wzajemnej miłości może pochodzić tylko od jej podmiotów (10,17; 15,9-10; 17,23-26).

4.6.9. Podsumowanie

Przyjście Jezusa do Jana (ten sam czasownik w Mk 1,9) staje się objawieniem Jezusa jako Tego, który przynosi uwolnienie od grzechu. Ten cel jego działalności związany jest z końcowym świadectwem Jana o Jezusie jako Synu Boga (1,34). Pomimo znacznych różnic opis czwartej Ewangelii integruje się z teologią innych Ewangelii.

Jedność teologiczną można dostrzec w porównaniu z przekazem Marka⁹³. Sumaryczna prezentacja działalności Jana Chrzciciela, kiedy Jan chrzci na pustyni i głosi chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów (Mk 1,4), potwierdza tę interpretację. Rezultatem pierwszego działania jest prawda o relacji ludzi ochrzczonych do Boga: wyznanie grzechów objawia negatywną treść tej prawdy dla mieszkańców Judy i Jerozolimy (Mk 1,5), a deklaracja głosu z niebios objawia pozytywną jej treść dla Jezusa (Mk 1,11). Treść drugiej działalności Jana, czyli treść jego głoszenia chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów, polega na zapowiadaniu bliskości terapii wobec stanu ludzi objawionego w chrzcie wodą. Zapowiedź ta komunikowana jest tylko grzesznikom; adresatem kerygmatu Janowego (w Mk 1,7-8) nie jest Jezus, gdyż nie przybywa On nad Jordan razem ze wszystkimi innymi, którzy wyznają swoje grzechy.

Podobnie w czwartej Ewangelii świadectwo Jana, odnosząc się wprost do Jezusa, skierowane jest do wszystkich grzeszników: ἴδε ὁ ἀμυδὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (J 1,29). W czwartej Ewangelii funkcję chrztu w Jordanie pełni świadectwo Jana, stawiającego rodzaj diagnozy analogicznej do wyznania prawdy o ochrzczonych w Jordanie u synoptyków. Chociaż w czwartej Ewangelii Jan jest aktywny jako świadek tożsamości i misji Jezusa, to jednak treść tego świadectwa nie pochodzi od niego. Synoptycy podobnie akcentują pochodzenie od Boga misji Jana. Źródłem świadectwa Jana jest Bóg objawiający mu chrzczącego w Duchu Świętym. Dzięki temu objawieniu Jan rozpoznaje w tym chrzcicielu Syna Boga.

⁹³ Pace E. Trocmé, *Jean-Baptiste dans le quatrième évangile*, RHPR 60 (1980) s. 136: „[...] la suppression du péché du monde opérée par l'Agneau (Verset 29) et non par le baptême *eis aphesin hamartiôn* [kursywa E. T.]” de la tradition synoptique”.

ZAKOŃCZENIE. WKŁAD NARRACJI O CHRZCIE JEZUSA DO TEOLOGII EWANGELII

1. W EWANGELII MATEUSZA

Mateusz przedstawia na dalszym planie samo przyjęcie przez Jezusa chrztu od Jana. Charakterystyczny dla jego relacji jest dialog między Janem Chrzcicielem a Jezusem (Mt 3,14-15). Przypisanie go tradycji lub redakcji nie ma wpływu na jego znaczenie w ostatecznej formie perykopy o chrzcie. Sprzeciw Jana potwierdza drugorzędną rolę samego chrztu w Jordanie: protestując wobec zamiaru Jezusa, Jan w ogóle nie wzmiankuje swojej działalności. Reakcja Chrzciciela nie wyraża więc trudności z powodu przyjęcia przez bezgrzesznego Jezusa chrztu przeznaczonego dla grzeszników. W jego słowach nie ma śladu antytezy: grzeszny lud – bezgrzeszny Jezus. Opór Jana uwydatnia kwestię relacji między dwoma protagonistami sceny nad Jordanem. Dlaczego ten dialog występuje w pierwszej Ewangelii, a nie ma go w tekstach paralelnych? Wyjaśnieniem nie są trudności, które mogło wywoływać przyjęcie przez Jezusa chrztu od Jana. Wobec tych trudności znaleźliby się również czytelnicy innych Ewangelii, jeśli czytać perykopę chrzcielną w oderwaniu od kontekstu poprzedzającego. Gdy Mateusz przedstawia pierwsze wystąpienie Jana (3,1), rola Jana i jego relacja do Jezusa nie są jeszcze zdeterminowane. Inni Ewangelisci wyjaśniają te kwestie już w tekstach poprzedzających pojawienie się Jana na scenie narracji (Mk 1,2; Łk 1,13-17.76-77; J 1,6-8.15). Wskazując na cel przyjęcia przez Jezusa chrztu od Jana, Mateuszowy dialog pełni analogiczną funkcję do tekstów paralelnych o związku między tymi dwoma protagonistami.

Wyznanie przez Chrzciciela potrzeby bycia ochrzczonym przez Jezusa nie dotyczy chrztu wodą, lecz odnosi się do chrzczenia w Duchu Świętym i ogniu. Innymi słowy, Jan potrzebuje od Jezusa chrztu mesjańskiego. To mesjańskie oczekiwanie Jana wpisuje się w teologię Mateusza, który już w pierwszym zdaniu Ewangelii nazywa Jezusa Chrystusem i synem Dawida (1,1). Od samego początku znaczenie tej tożsamości jest związane z tematem sprawiedliwości. Najpierw pośrednio w genealogii przez wzmianki o czterech kobietach, będące aluzją do zachowania sprawiedliwości w skrajnie niepomyślnych okolicznościach, a następnie wprost – przez ukazanie analogicznej sytuacji Józefa, który od początku jest nazwany mężem sprawiedliwym (1,19). Przyjęcie chrztu od Jana jest okazją do pierwszej wypowiedzi Jezusa o sprawiedliwości. Stopniowe objawianie jej treści w działalności publicznej Jezusa rozpoczyna się wraz z uzasadnieniem przyjęcia chrztu. Wzmianka o stosowności oznacza, że najważniejszym protagonistą całej historii nie jest Jan Chrzciciel ani nawet sam Jezus, tylko Bóg. Wypełnienie każdego szczegółu Bożego planu zbawienia jest sprawiedliwością Boga – Jego darem. Następująca

teofania potwierdza słowa Jezusa o stosowności wypełnienia wszelkiej sprawiedliwości, kiedy eschatologiczny dar – Duch Boga zostaje wylany na Jezusa, a On sam jest ogłoszony umiłowanym Synem Boga (przez Mateusza Duch nie jest nazwany „Święty” – jak u Łukasza ani nie jest przedstawiony bez określeń – jak u Marka).

Eksplcytna koncentracja na Bogu – autorze planu dokładnie realizowanego na ziemi przez Jezusa – ściśle odpowiada teocentrycznemu charakterowi Ewangelii Mateusza. Charakterystyczne jest powiązanie tych dwóch aspektów: sprawiedliwości wypełnianej przez Jezusa i Jego uczniów z królestwem niebieskim (Mt 5,10.20; 6,33; 13,43). Ten związek ujawnia się już w perykopie chrzcielnej. Słowa o potrzebie wypełniania wszelkiej sprawiedliwości pochodzą od Jezusa, co pokazuje, że od początku jest On w pełni świadomy celu swego przyjścia do Jana i znaczenia chrztu jeszcze przed jego przyjęciem. Wydarzenia po przyjęciu chrztu potwierdzają tę wiedzę Jezusa: według Mateusza wyjście ochrzczonego z wody jest natychmiastowe, zaś w Ewangelii Marka w ten sposób jest scharakteryzowane Jego widzenie, czyli to, co zależy od działania Boga. Przez działanie Jezusa przebieg Jego chrztu różni się od chrztu przyjmowanego przez inne osoby: nie wyznaje On grzechów, ponieważ natychmiast wychodzi z wody. U Marka brak wyznania zależy od bezpośredniej interwencji Boga, która jest treścią widzenia Jezusa, określonego jako natychmiastowe. U Mateusza wzmianka o otwarciu niebios, które oznaczają mieszkanie Boga, ma charakter Bożej komunikacji, której adresatem jest Jezus. Treścią wizji jest zstępowanie Ducha Bożego i Jego przyjście na Jezusa. Porównanie zstępowania Ducha do gołębicy oznacza, że celem tego zstąpienia nie są inni obecni nad Jordanem. To ściśle określenie adresata ma znaczenie w relacji do następnego wydarzenia, jakim jest deklaracja głosu z niebios.

Zstąpienie Ducha i Jego przyjście na Jezusa ujednoznaczniają sens deklaracji Boga o swoim Synu, odnosząc wypowiedź głosu z niebios do właściwej osoby. Chociaż do nikogo nie jest ona wyraźnie zaadresowana, to jednak może ona odnosić się tylko do osoby, na którą zstąpił i przyszedł Duch Boży. Tego rodzaju sprecyzowanie różni Bożą wypowiedź o Jezusie od niejednoznacznych paraleli starotestamentalnych (Ps 2,7; Wj 4,22; Rdz 22; Iz 42,1). W autorefleksji Bóg objawia swoje myśli i uczucia. Ich treścią jest jedyna w swoim rodzaju relacja między Bogiem a Jego Synem (2,15; 21,37). Dwie części deklaracji przynoszą znaczącą treść chrystopologiczną: godność synowska Jezusa nie jest uzasadniona Bożym upodobaniem, ale jest dokładnie na odwrót, czyli Boże upodobanie wynika z tożsamości Jezusa jako Syna Boga.

Objawienie relacji Boga do Jezusa w kontekście chrztu, przedstawionego jako wypełnienie sprawiedliwości, pełni ważną funkcję w Ewangelii. Jeśli bowiem ktoś mówi o wszelkiej sprawiedliwości, to oznacza, że ta osoba zna w sposób pełny wolę Boga. Nikt poza Jezusem nie zna doskonale woli Boga jako swojego Ojca (Mt 7,21; 11,26-27; 12,50; 18,14; 26,39.42). W analogicznym sensie Mateusz przytacza również Jego słowa o związku między wolą ojca ziemskiego a jej poznaniem

przez jego synów (Mt 21,29.31). Identyfikacja Jezusa z Jego Ojcem jest objawiana ludziom, którzy uznawszy w Nim Syna Boga, mają wypełniać doskonale Bożą wolę na wzór Syna (Mt 11,25-30; 17,5). Wypełniając na ziemi wolę Ojca w niebie, rozpoznają swoją tożsamość dzieci Bożych i wchodzą do królestwa niebieskiego (Mt 5-7; 21,31; 25,34; 26,29).

2. W EWANGELII MARKA

Marek jest jedynym Ewangelistą, który przedstawia przyjęcie chrztu przez Jezusa jako jedno z głównych wydarzeń sceny nad Jordanem. Stąd w interpretacji tej perykopy należy zwrócić uwagę na znaczenie chrztu udzielanego przez Jana i na objawienie sytuacji wszystkich ochrzczonych przez Jana – zarówno mieszkańców ziemi judzkiej i Jerozolimy, jak i Jezusa z Nazaretu. Pojawia się też pytanie o relację między chrztem przyjmowanym przez tych mieszkańców a chrztem przyjętym przez Jezusa. Przyjście Jezusa nad Jordan jakby domyka to, co pozostało otwarte w pierwszych ośmiu wersetach, ukazując początek wypełniania zarówno słów Boga o drodze Jezusa, jak i zapowiedzi Jana o przyjściu mocniejszego.

Na samym początku Bóg objawia Jezusowi rolę Jana i cel jego działalności (Mk 1,2-3). Jan wypełnia do końca rolę zwiastuna, tak że od przyjścia Jezusa nie jest oczekiwane od niego żadne szczególne działanie ani dodatkowe słowo o Jezusie i Jego misji. Z prezentacji Marka nie wynika wcale, że Jan zdawał sobie sprawę z tożsamości Jezusa. Dla spełnienia swojej misji nie musiał wskazać na konkretnego przychodzącego po nim chrzczącego w Duchu Świętym. Boża zapowiedź o głosie wołającym implikuje wyjście adresatów na pustynię, co realizuje się podczas działalności Jana. Wyznając swoje grzechy, przyjmują chrzest w Jordanie, a jednocześnie otrzymują obietnicę innego chrztu, a mianowicie zapowiedź chrztu w Duchu Świętym, który w opisie jest utożsamiony ze chrztem nawrócenia na odpuszczenie grzechów.

Rozróżnienie między chrztem udzielanym przez Jana a chrztem głoszonym przez niego jest fundamentalne dla poprawnego zrozumienia pierwszych perykop Ewangelii, a zwłaszcza dla interpretacji perykopy chrzcielnej. Dzięki Janowi ludzie są zorientowani na przyjście Jezusa w podwójnym sensie: w chrzczeniu wodą rozpoznają konieczność naprawy ich relacji do Boga oraz dzięki głoszeniu przez niego chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów otrzymują obietnicę przyjścia osoby przynoszącej tę naprawę. Chrzest udzielany przez Jana nie jest przeciwstawiony chrzczeniu w Duchu Świętym, ale pierwszy jest podporządkowany drugiemu. Chrzest wodą prowadzi do diagnozy o relacji ochrzczonych do Boga. Chrzest w Duchu Świętym jest odpowiadającą tej diagnozie terapią.

Perykopa chrzcielna rozwija tematy wprowadzone w pierwszych ośmiu wersetach. Jezus nie wychodzi ze swojego miejsca zamieszkania, ponieważ Jego przyjście nie powinno być interpretowane w ramach typologii nowego wyjścia,

która ma zastosowanie do wszystkich innych ludzi. Odróżnia się od innych ludzi, ponieważ nie ma żadnych grzechów do wyznania. Ponadto dzięki „opóźnionemu” przyjsciu nie jest adresatem zapowiedzi o przyjmowaniu chrztu w Duchu Świętym. Jezus bowiem ma być podmiotem tego chrztu, a nie Jego adresatem. Jaki w takim razie jest sens przyjęcia chrztu od Jana? Chrztost przyjęty przez Jezusa prowadzi do tego samego celu, co chrztost innych ludzi w Jordanie, a mianowicie przynosi prawdę o relacji ochrzczonego do Boga. Różnica między Jezusem a innymi ludźmi dotyczy jakości tej relacji. Wyznając swoje grzechy, ludzie uznawali, że jest ona ułomna. Brak wyznania grzechów w przypadku Jezusa nie zależy od Niego samego (Mateusz informuje, że wyszedł On natychmiast z wody), ale od interwencji Boga (Marek przedstawia natychmiastową wizję Jezusa i pojawienie się głosu z nieba). Jej treść jest złożona: Jezus otrzymuje objawienie o reakcji Boga z powodu sytuacji ludzi (rozdzieranie niebios), o wyjątkowym i niepowtarzalnym charakterze więzi z Bogiem (Duch Święty zstępuje tylko do Jezusa) oraz o treści tej więzi (jest umiłowanym Synem Boga, Bóg w Nim upodobał sobie). Innymi słowy, udzielenie Jezusowi chrztu przez Jana potwierdza cel chrzczenia wodą: poznanie prawdy o relacji ochrzczonego do Boga. Funkcja chrztu przyjętego przez mieszkańców dwóch regionów i chrztu przyjętego przez Jezusa jest jednakowa, ale treść prawdy odnośnie do Jezusa jest całkowicie różna od prawdy dotyczącej innych ludzi: więź między Jezusem a Bogiem jest doskonała, zaś wszyscy inni są grzesznikami. Kierunek objawienia tej prawdy też jest odwrócony: nie rozlega się ani głos chrzczącego, ani ochrzczonego, lecz głos z niebios.

Objawienie Jezusowi treści doskonałej relacji nadaje odtąd szczególny charakter Jego słowom, czynom i gestom. Wyjątkowy, szczególny związek z Bogiem wyjaśnia, dlaczego zdecydowana większość wypowiedzi o Bogu w Ewangelii pochodzi od Jezusa. Wszystkie wzmianki *πατήρ* odnoszące się do Boga pochodzą od Jezusa, kiedy mówi o Nim jako swoim Ojcu (Mk 8,38; 13,32; 14,36) i Ojcu uczniów (11,25). Źródłem wiedzy Jezusa o Bogu nie są Jego obserwacje ani przeżycia, które można byłoby zaklasyfikować do formy doświadczenia analogicznego do przeżyć religijnych innych ludzi. Ewangelista wskazuje na źródło tej wiedzy, ponieważ na początku Ewangelii umieszcza dwie jedyne w swoim rodzaju wypowiedzi o Jezusie i skierowane do Niego przez Boga (Mk 1,2-3.11).

Kontekst objawienia – chrztost w Jordanie, przynoszący diagnozę o fundamentalnej relacji ludzi do Boga – pozwala określić bliżej znaczenie wielu słów i czynów Jezusa. Ogłoszenie o wypełnieniu czasu i bliskości królestwa Bożego (Mk 1,15) nawiązuje do zapowiedzi Jana o bliskim przyjsciu chrzczącego w Duchu Świętym (Mk 1,8). Odpowiedzi na wezwanie do radykalnej przemiany i wiary w Ewangelię wyrażają się zaraz w opuszczeniu wszystkiego przez powołanych i podążaniu za powołującym (Mk 1,16-20). Ilustracją władzy Jezusa i nowej nauki są zwłaszcza egzorcyzmy, uzdrowienia (szczególnie trędowatego), odpuszczenie grzechów paralitykowi, bliskość do celników i grzeszników (Mk 1,29–2,16). Działalność

ta otrzymuje dość szybko interpretację od jej podmiotu: celem jest przemiana grzeszników w sprawiedliwych (Mk 2,17). Przemiana ta jest możliwa dzięki temu, że jej sprawca posiada Ducha Świętego i działa w Nim. Nie można zrozumieć słów Jezusa o związku między odpuszczeniem grzechów a rolą Ducha Świętego (Mk 3,29-30) bez uznania tej działalności, ukierunkowanej na zewnętrzne i wewnętrzne oczyszczenie człowieka, czyli stanowiącej realizację zapowiedzi Jana o chrzcie w Duchu Świętym.

3. W EWANGELII ŁUKASZA

Obecność w pierwszych rozdziałach Ewangelii Łukasza treści zapowiadających wprost działalność Jana Chrzciciela, a pośrednio wprowadzających do chrztu Jezusa w Jordanie, przybliża trzecią Ewangelię do drugiej. Teksty Ewangelii Dzieciństwa ukazują bowiem rolę Jana w relacji do misji Jezusa. Odsunięcie chrztu Jezusa na dalszy plan zgadza się z Łukaszowym opisem działalności Jana, w którym udzielanie chrztu przez Jana jest wzmiankowane tylko na marginesie. Brak osobnej wzmianki o chrzcie ludzi pociąga za sobą opuszczenie informacji o wyznawaniu przez nich własnych grzechów. Łukasz nie jest zainteresowany dokładniejszym przedstawieniem przebiegu i znaczenia chrztu w Jordanie. Faktycznie w perykopie chrzcielnej chrzest ludzi i chrzest Jezusa znajdują się na drugim planie. U dwóch innych synoptyków chrzest wodą ma większe znaczenie: Marek opisuje równolegle do siebie dwa rodzaje tej działalności: chrzest wodą na pustyni i głoszenie chrztu nawrócenia na odpuszczenie grzechów, a wzmianka o wychodzeniu ludzi i przyjmowaniu przez nich chrztu w Jordanie podkreśla rolę chrzczenia przez Jana; Mateusz nie pomija tego epizodu, chociaż więcej uwagi poświęca orędziu Jana. U Łukasza chrzest ludzi jest wzmiankowany tylko pośrednio w informacji o celu wyjścia ludzi (3,7). Działalność kerygmatyczna Chrzciciela wysuwa się na pierwszy plan w trzeciej Ewangelii, zasłaniając prawie zupełnie samo chrzestowanie w Jordanie. Zgodnie z antropocentrycznym profilem tej Ewangelii jest zaakcentowana aktywna postawa jej adresatów (przytoczone są ich pytania do Jana oraz zasygnalizowane są ich wątpliwości na temat jego tożsamości). Zwieńczeniem jego orędzia jest zapowiedź przyjścia mocniejszego oraz chrzestowanie w Duchu Świętym i ogniu. Tylko ten przyszły chrzest, jako chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów, posiada wartość zbawczą. W ten sposób orędzie Jana daje poznanie zbawienia w odpuszczeniu grzechów.

Początkiem działalności Jezusa są wydarzenia związane z przyjęciem przez Niego chrztu. Samo przyjęcie chrztu od Jana, będąc opowiedzeniem się za Bogiem (Łk 7,29-30), wyraża posłuszeństwo człowieka wobec woli Boga, który kieruje historią zbawienia. W interpretacji chrztu Jana, która pochodzi od Jezusa, można dostrzec punkt styczności z Ewangelią Mateusza. Jezus przedstawia przyjmowanie chrztu od Jana jako wyraz posłuszeństwa Jego woli, tak jak według słów Jezusa

u Mateusza jest on aktem wypełniania sprawiedliwości Bogu. Różnica polega na tym, że Łukasz w opisie przyjmowania chrztu bardziej akcentuje pozytywne działanie ludzi (antropocentryzm Łukasza), a Mateusz działanie Boga (teocentryzm Mateusza). Ta różnica odsłania się również w prezentacji sceny chrzcielnej. Jeśli przyjmowanie chrztu przez ludzi jest aktem posłuszeństwa człowieka wobec woli Boga, to również Jezus, poddając się temu samemu obrzędowi, jak cały lud, opowiada się jako człowiek po stronie Boga. Wyraża się w ten sposób człowieczeństwo Jezusa. Solidarność Jezusa z innymi ludźmi polega na przyjmowaniu tego samego chrztu. Nie jest On jednak solidarny z grzesznikami w ich grzesznym postępowaniu, ale na ich drodze zjednoczenia z Nim. Tę różnicę wyrażają pewne niuanse w pierwszych frazach opisu. Cały lud przyjmuje chrzest przed Jezusem, ale dopiero Jego chrzest i następujące po nim wydarzenia ukazują doskonałą relację człowieka do Boga.

Modlitwa to jedyna czynność Jezusa w perykopie chrzcielnej. Z jednej strony odpowiada ona Jego człowieczeństwu, z drugiej – wyraża pełną przynależność do spraw Boga. W jej kontekście odsłania się Jego relacja do Boga jako Syna umiłowanego. Objawienie tej relacji dokonuje się zawsze w przestrzeni modlitwy Jezusa. Podobną rolę pełni modlitwa wspólnoty wierzących w *Dziejach Apostolskich*. W ten sposób modlitwa Jezusa jest archetypem dla modlitwy Kościoła, towarzyszącej przelomowym – za sprawą Ducha Świętego – wydarzeniom w jego dziejach.

Zmiana nie dokonuje się na poziomie subiektywnym. Brak wzmianki o percepcji wyklucza psychologizujące interpretacje wydarzenia. Nie dokonał się żaden przełom w samoświadomości Jezusa. Wzmianka o otwartym niebie ma potrójne znaczenie: 1) oznacza pierwszą interwencję Boga, której adresatem jest Jezus rozpoczynający swoją działalność publiczną; 2) uwydatnia zjednoczenie Jezusa z Bogiem, które jest wyrażone najpierw przez chrzest (rozumiany jako poddanie się człowieka planowi Boga, opowiedzenie się po Jego stronie), a następnie potwierdzone przez trwającą modlitwę; 3) pokazuje, że są stworzone warunki do zstąpienia Ducha Świętego i pojawienia się Bożego głosu.

Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa nie oznacza powstania nowej, stałej relacji. Na poziomie gramatycznym można zauważyć znaczącą prawidłowość w określeniu Ducha Świętego. Brak rodzajników oznacza stałą relację między Duchem Świętym a osobą Nim obdarowaną lub odnosi się do trwałej charakterystyki działalności tej osoby. Gdy nie chodzi o stałą relację, ale o konkretny przypadek oddziaływania Ducha Świętego, wówczas pojawia się konstrukcja z rodzajnikami. Zstąpienie Ducha Świętego jest takim jednostkowym wydarzeniem, które ma dwa precyzyjne znaczenia: stanowi odpowiedź Boga na modlitwę Jezusa oraz precyzuje adresata deklaracji Boga. Innymi słowy, zstępowanie Ducha Świętego służy jednostkowemu objawieniu doskonałej i niezmiennej relacji Jezusa jako człowieka do Boga.

Słowa głosu z nieba wychodzą naprzeciw oczekiwaniom czytelnika, wywołanym przez wcześniejsze zapowiedzi z Ewangelii Dzieciństwa o nazwaniu Jezusa

Synem Bożym (1,32.35). Spełnienie tych oczekiwań stanowi też punkt zwrotny w wypowiedziach narratora. Od tego momentu Łukasz dystansuje się od opinii ludzi, że Jezus był synem Józefa (3,23), chociaż jeszcze w Ewangelii Dzieciństwa wyrażenie οἱ γονεῖς αὐτοῦ odnosi do Józefa i Maryi (2,41.42; por. 2,27). Ponadto wskazuje na źródło poznania przez Jezusa jako człowieka Jego Boskiej tożsamości. W Ewangelii Dzieciństwa wśród adresatów pośredniego objawienia nie ma nigdy Jezusa. Nikt Go nie poucza o planie Boga: ani ludzie, ani anioł, ani nawet słowa Pisma. Pomimo tego braku pouczeń już dwunastoletni Jezus zna pełną prawdę o swojej tożsamości. Słowa głosu z nieba pokazują, że źródłem tego poznania jest Jego synowska relacja do Boga.

4. W EWANGELII JANA

Perykopa odpowiadająca synoptycznym narracjom o chrzcie Jezusa najbardziej różni się od nich na dwóch poziomach: treści – pomija wzmiankę o przyjęciu przez Jezusa chrztu od Jana; formy – część narracyjna jest zredukowana do wzmianki o przyjściu Jezusa do Jana oraz do wprowadzeń narracyjnych do dwóch następujących po sobie wypowiedzi Jana.

Pominięcie wzmianki o chrzcie Jezusa odpowiada sposobowi przedstawienia działalności Jana. Udzielanie chrztu przez Jana znajduje się w tle jego innych działań. W perykopie nie pojawia się tytuł „chrzciciel”, znany z tekstów synoptycznych. W czwartej Ewangelii „chrzcicielami” mogą być nazwani Jezus (J 3,22.26) i Jego uczniowie (J 4,2). Faryzeusze, którzy wcześniej badali działalność Jana (1,19-28), uznają, że skuteczność Jezusa jako chrzciciela jest większa niż działalność Jana (J 4,1). Jan określa Go jako „chrzciciela w Duchu Świętym” (ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ w J 1,33). Prolog czwartej Ewangelii oraz narracja bezpośrednio po nim następująca określają jego działalność jako dawanie świadectwa (czasownik w J 1,7.8.15.32.34, rzeczownik w 1,7.19). Treścią tego świadectwa jest Jezus, który jest światłością (J 1,7.8.15; 8,12). Wyróżnienie tego rodzaju działalności wiąże się z kwestią tożsamości Jezusa, podnoszoną pośrednio przez wątpliwości odnośnie do Jana, które pojawiają się już w Prologu (J 1,8). Kwestia pojawia się wyraźnie w opisie jego działalności, a zwłaszcza w rozmowie z wysłannikami z Jerozolimy (J 1,19-27).

W świadectwie o Jezusie przychodzącym do niego Jan przedstawia Jego działalność i osobę. Objawienie to pochodzi od Boga w podwójnym sensie: jako treść widzenia (J 1,32) oraz jako jego interpretacja (J 1,33). Podwójne wyznanie Jana o swojej niewiedzy o tożsamości Jezusa potwierdza, że poznanie Jego osoby nie może pochodzić od żadnego człowieka – nawet od Jana. Motyw tego rodzaju przemiany pełni ważną rolę w czwartej Ewangelii. Przejście z niewiedzy do poznania Jezusa wynika z doświadczenia bezpośredniego spotkania z Nim, a nie z teoretycznych rozważań ludzi ani z ich zabiegów zmierzających do poszerzenia tej wiedzy.

Zasada ta dotyczy także Jana, który nie poznaje Jezusa sam od siebie, ale rozpoznaje Go dopiero w bezpośrednim spotkaniu. W tym pierwszym poznaniu Jezusa ujawnia się wymiar trynitarny objawienia: jego źródłem jest Ojciec, interpretacją – działanie Ducha Świętego, a treścią – tożsamość i działalność Jezusa.

Poznanie ma dwa wymiary. Słówka deiktyczne – ἴδε i οὗτός – wskazują na dwa wymiary treści objawienia. Jeśli chodzi o tożsamość Jezusa, to przedstawiona jest ona w relacji do Boga (ὁ ἀμὴν τοῦ θεοῦ, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Jeśli zaś chodzi o Jego działalność, to dotyczy ona usunięcia nieczystości, którą jest grzech, co dokonuje się w Duchu Świętym (ὁ αἴρων τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ). W Ewangelii ukazuje się związek obydwu czynności: zapowiadając przyjście Parakleta – Ducha prawdy, Jezus przypisuje mu działanie wobec świata i jego grzechu (J 16,8; por. 15,26; 16,7.13); pokazując się uczniom po zmartwychwstaniu, Jezus wiąże dar Ducha Świętego z odpuszczaniem grzechów (J 20,22-23).

Ewangelista przedstawia tylko dwie bezpośrednie mowy Boga – obydwie są wypowiedziami o Jezusie (J 1,33; 12,28b). Bóg jest w nich przedstawiony jako Jego Ojciec (J 1,34; 12,26-28a). Ich treścią jest ukazanie wzajemnej relacji w związku z ostatecznym celem działalności Jezusa, zarówno w wymiarze wertykalnym (uwielbienie Ojca i Syna, które dokonuje się w śmierci Jezusa jako Baranka), jak i w horyzontalnym (chrzczenie w Duchu Świętym, które przynosi usunięcie – odpuszczenie grzechów). Te dwa wymiary odpowiadają celowi czwartej Ewangelii: wierzyć, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, a wierząc, mieć życie w imię Jego (J 20,21).

BIBLIOGRAFIA

Teksty biblijne

1. Moduły na CD-ROM z aparatem krytycznym, konkordancjami, synopsami:

Accordance® Bible Software 7.1.

Bible Works for Windows 7.0.

Die Mac Studienbibel. Original Language Collection, Stuttgart 2005.

2. Inne wydania krytyczne:

The Greek New Testament (New York–London–Edinburgh–Amsterdam–Stuttgart ⁴1993.

Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁷1993.

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis, vol. XIV: *Isaias*, Hrsg. J. Ziegler, Göttingen 1939.

Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, ed. K. Aland, Stuttgart ⁹1976.

3. Papirusy:

The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts. A Corrected, Enlarged Edition of The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts, ed. P. W. Comfort, D. P. Barrett, Wheaton 2001.

4. Kodeksy:

Bezae Codex Cantabrigiensis. Being an Exact Copy, in Ordinary Type, of the Celebrated Uncial Graeco-Latin Manuscript of the Four Gospels and Acts of the Apostles Written Early in the Sixth Century, and Presented to the University of Cambridge by Theodore Beza, A.D. 1581, ed. F. H. Scrivener, Cambridge–Deighton–London 1864.

Bibliorum Codex Sinaiticus Petropolitanus, vol. IV: *Novum Testamentum cum Barnaba et Pastore*, ed. C. von Tischendorf, St. Petersburg 1862 [konsultowany w wersji elektronicznej <http://alpha.reltech.org/cgi-bin/Ebind2html/BibleMSS/TischendorfSinV4> dostęp ze strony <http://alpha.reltech.org/BibleMSS.html> w dniu 7.01.2007]

The Codex Alexandrinus (Royal Ms. 1 DV-VIII) in Reduced Photographic Facsimile. New Testament and Clementine Epistles, London 1909.

Codex Ephraemi Syri Rescriptus sive Fragmenta Utriusque Testamenti e Codice Graeco Parisiensi celeberrimo quinti ut videtur post Christum saeculi eruit atque eididit Constantinus Tischendorf, Lipsiae 1845.

The Four Gospels in Syriac Transcribed from the Sinaitic Palimpsest, ed. R. L. Bensly, J. R. Harris, F. C. Burkitt, A. Smith Lewis, Cambridge 1894 [konsultowany w wersji elektronicznej <http://alpha.reltech.org:8083/cgi-bin/Ebind2html/BibleMSS/SyrSin?seq=131> dostęp ze strony <http://alpha.reltech.org/BibleMSS.html> w dniu 7.01.2007]

Novum Testamentum e Codice Vaticano Graeco 1209 (Codex B). Tertia vice prototypice expressum, In Civitate Vaticana 1968.

5. Tłumaczenia Biblii nowożytnie

La Bibbia di Gerusalemme, Bologna ⁸1988.

Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments ohne die Spätschriften des Alten Testaments. Deuterokanonische Schriften/Apokryphen, Stuttgart ²1982.

La Bible, Paris–Montréal 2001.

La Bible Ancien et Nouveau Testament. Traduit de l'hébreu et du grec en français courant, Paris 1982.

Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi, Częstochowa 2005.

Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych, Warszawa 2001.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, III: *Nowy Testament*, Poznań 1975.

Synopsa czterech Ewangelii w nowym przekładzie polskim, Warszawa 1997.

Traduction Œcumenique de la Bible, Paris 1993.

Inne źródła

Sant'Agostino, *Discorsi V (273–340/A). Su i santi. Testo latino dell'edizione maurina e delle edizioni postmaurine*, [w:] *Opere di Sant'Agostino. Edizione latino-italiana*, parte III: *Discorsi*, vol. XXXIII, Città nuova 1986.

Antologia patrystyczna, red. A. Bober, Kraków 1965.

Apokryfy Nowego Testamentu, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, red. M. Starowieyski, Lublin 1986.

Apokryfy Starego Testamentu, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa ²2000.

The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, vol. III: *The Latter Prophets According to Targum Jonathan*, ed. A. Sperber, Leiden–New York–Köln 1992.

The Commentaries of Isho'dad of Merv, vol. II: *Matthew and Marc in Syriac*, ed. M. D. Gibson, Cambridge 1911.

Diatessaron de Tatien, tr. A.-S. Marmardji, Beyrouth 1935.

Didymus Caecus, *De Trinitate*, [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. J. P. Migne [i in.], vol. XXXIX, Paris 1857–1903, s. 269–992.

Euzebjusz z Cezarei, *Historia kościelna. O Męczennikach palestyńskich*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924 (*Pisma Ojców Kościoła* 3).

Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia. Testo greco a fronte*, ed. R. Radice, Milano 2005.

Św. Jan Chryzostom, *Homilie na świętego Mateusza*, XII,1, tłum. J. Krystyniacki, A. Baron, Kraków 2001.

- Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (fragment cyt. za http://www.vatican.va/edocs/POL0058/___PD.HTM w dniu 21.02.2007).
- Saint Jérôme, *Commentaire sur s. Matthieu*, t. I: (Livres I-II). *Texte latin. Introduction, traduction et notes*, tr. É. Bonnard, Paris 1977 (*Sources chrétiennes* 242).
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, część I–II, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993.
- Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1996.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1991.
- Święty Justyn Filozof i Męczennik, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926 (*Pisma Ojców Kościoła* 4).
- Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, red. W. Myszor, Warszawa 1990 (*Pisma starochrześcijańskich pisarzy* 45).
- The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. J. H. Charlesworth, New York 1983.
- Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, Hrsg. W. Beyerlin, Göttingen 1985.
- Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chever*, tłum. P. Muchowski, Kraków 2000.
- Tertulian, *De baptismo*, [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne [i in.], vol. I, Paris 1855, s. 1197–1224.
- Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*, a cura di H. G. Kippenberg, G. A. Wewers, Brescia 1987.

Komentarze

- Albright W. F., Mann C. S., *Matthew*, Garden City–New York 1971.
- Allen W. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, Edinburgh 1912.
- Bacon B. W., *The Gospel of Mark. Its Composition and Date*, New Haven 1925.
- Barrett C. K., *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1990.
- Beare F. W., *The Gospel According to Matthew*, Peabody 1981.
- Bock D. L., *Luke*, vol I: *1:1–9:50*, Grand Rapids 2002.
- Bovon F., *L'Évangile selon saint Luc (1,1–9,50)*, Genève 1991.
- Bowman J., *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah*, Leiden 1965.
- Branscomb B. H., *The Gospel of Mark*, London 1937.
- Brooks J. A., *Mark*, Nashville 1991.
- Bultmann R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1941.
- Carrington P., *According to Mark. A Running Commentary on the Oldest Gospel*, Cambridge 1960.

- Cranfield C. E. B., *The Gospel According to Saint Mark. An Introduction and Commentary*, Cambridge 1959.
- Cuvillier É., *L'Évangile de Marc*, Paris–Genève 2002.
- Davies W. D., Allison D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. I: *Introduction and Commentary on Matthew I–VII*, Edinburgh 1988.
- Eckey W., *Das Lukasevangelium*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Edwards J. R., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids 2002.
- Fiedler P., *Das Matthäusevangelium*, Band 1, Stuttgart 2006.
- Fitzmyer J. A., *The Gospel According to Luke I–IX*, Garden City 1982.
- Focant C., *L'Évangile selon Marc*, Paris 2004.
- France R. T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002.
- Gaechter P., *Das Matthäus-Evangelium*, Innsbruck–Wien–München 1964.
- Gamba G. G., *Vangelo di San Matteo. Una proposta di lettura*, Roma 1998.
- Gnilka J., *Das Evangelium nach Markus*, I–II, Leipzig 1980.
- Gould E. P., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark*, Edinburgh 1896.
- Grasso S., *Luca*, Roma 1999.
- Grasso S., *Vangelo di Marco. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2003.
- Green J. B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1997.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1964.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968.
- Guelich R. A., *Mark 1–8:26*, Dallas 1989.
- Gundry R. H., *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993.
- Gundry R. H., *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982.
- Haenchen E., *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markusevangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966.
- Hagner D. A., *Matthew 1–13*, Dallas 2002.
- Hill D., *Matthew*, London 1972.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1970.
- Hooker M. D., *The Gospel According to St Mark*, London 1991.
- Huby J., *Évangile selon Saint Marc*, Paris ¹⁴1929.
- Iersel B. M. F., van, *Marco. La lettura e la risposta. Un commento*, Brescia 2000.
- Jacob B., *Das Erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934.
- Keener C. S., *The Gospel of John. A Commentary*, I–II, Peabody 2003.
- Klostermann E., *Das Lukasevangelium*, Tübingen ²1929.
- Knabenbauer J., *Evangelium secundum Marcum*, Paris 1907.

- Knabenbauer J., *Evangelium secundum Matthaëum*, Paris ³1922.
- Kremer J. *Lukasevangelium*, Würzburg 1988.
- Lagrange M.-J., *Évangile selon Saint Jean*, Paris ²1925.
- Lagrange M.-J., *Évangile selon Saint Marc*, Paris ⁴1929.
- Lagrange M.-J., *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris ³1927.
- Lamarche P. *Évangile de Marc*, Paris 1996.
- Lane W. L., *The Gospel According to Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids 1974.
- Langkammer H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977.
- Légasse S., *Marco*, Roma 2000.
- Lentzen-Deis F., *Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 1990.
- Lightfoot R. H., *St. John's Gospel. Commentary*, Oxford 1960.
- Lincoln A. T., *The Gospel According to Saint John*, New York 2005.
- Lohmeyer E., *Das Evangelium des Markus*, Göttingen ¹⁶1963.
- Luck U., *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich 1993.
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus*, Teilband I: *Mt 1–7*, Düsseldorf–Zürich ⁵2002.
- Mann C. S., *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City 1986.
- Marcus J., *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000.
- Martin G., *The Gospel According to Mark. Meaning and Message*, Chicago 2005.
- Mateos J., Camacho F., *Il Vangelo di Marco*, vol. I: *Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1997.
- Meynet R., *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Bologna 2003.
- Moloney F. J., *The Gospel of John*, Collegeville 1998.
- Moloney F. J., *The Gospel of Mark. A Commentary*, Peabody 2002.
- Morris L., *Il Vangelo secondo Luca. Introduzione e commentario*, Roma 2003.
- Navarro Puerto M., *Marcos*, Estella 2006.
- Nolland J., *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids 2005.
- Nolland J., *Luke 1:1-9:20*, Dallas 1989.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Jana. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2000.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza, część 1: Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2005.
- Pesch R., *Das Markusevangelium*, I. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26*, Freiburg–Basel–Wien ⁵1989.
- Plummer A., *Critical and Exegetical Commentary in the Gospel According to S. Luke*, Edinburgh ⁵1922.

- Plummer A., *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, London 1910.
- Radermakers J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 1: Texte, t. 2: Lecture continue, Bruxelles 1974.
- Radermakers J., *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, t. 1: Texte, t. 2: Lecture continue, Bruxelles 1974.
- Rienecker F., *Das Evangelium nach Matthäus*, Wuppertal ⁵1969.
- Sabourin L., *Il vangelo di Luca. Introduzione e Commento*, Roma 1989.
- Sabourin L., *Il vangelo di Matteo, Teologia e Esegese*, vol. I, Roma 1976.
- Sand A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986.
- Schenke L., *Johanneskommentar*, Düsseldorf 1998.
- Schlatter A., *Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, Stuttgart 1963.
- Schlatter A., *Markus. Der Evangelist für die Griechen*, Stuttgart 1935.
- Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Freiburg ⁴1970.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium*, I. Teil: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4*, Freiburg–Basel–Wien ⁶1986.
- Schnackenburg R., *Matthäusevangelium 1, 1–16, 20*, Würzburg 1985.
- Schneider J., *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin ³1985.
- Schnelle U., *Das Evangelium nach Johannes*, Leipzig ²2000.
- Schniewind J., *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1954.
- Schweizer E., *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen 1973.
- Schweizer E., *Il Vangelo secondo Marco*, Brescia 1971.
- Simoens Y., *Selon Jean*, 1: *Une traduction*; 2: *Une interprétation*; 3: *Une interprétation*, Bruxelles 1997.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1975.
- Stock K., *La liturgia della Parola. Spiegazione dei Vangeli domenicali e festivi. Anno B (Marco)*, Roma 2002.
- Stock K., *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Roma 2003.
- Stock K., *Vangelo secondo Marco. Introduzione e commento*, Padova 2002.
- Strathmann H., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1955.
- Swete H. B., *The Gospel According to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London ²1908.
- Taylor V., *The Gospel According to St. Mark*, London ²1966.
- Trocme É., *L'Évangile selon saint Marc*, Genève 2000.
- Tronina A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006.
- Uricchio F. M., Stano, G. M., *Vangelo secondo San Marco*, Torino 1966.
- Weiss B., *Das Matthäus-Evangelium*, Göttingen ⁷1898.

- Wellhausen J., *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903.
- Wengst K., *Das Johannesevangelium*, I-II, Stuttgart 2000.
- Wilckens U., *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen ²2000.
- Williamson L., *Preaching the Gospel of John. Proclaiming the Living Word*, Louisville–London 2004.
- Witherington B., *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids–Cambridge 2001.
- Zahn T., *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig–Erlangen ³1920.
- Zahn T., *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig–Erlangen 1922.
- Zodhiates S., *Exegetical Commentary on Matthew*, Chattanooga 2006.

Opracowania

- Abrahams I., *Studies in Pharisaism and the Gospels*, vol. I–II, New York 1917–1924.
- Aland K., *Zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*, [w:] *Neues Testament und Geschichte: historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. [Festschrift für] Oscar Cullmann zum seinem 70. Geburtstag*, Hrsg. H. Baltensweiler, B. Reicke, Tübingen 1972, s. 1–14.
- Aland K., Aland B., *Il testo del Nuovo Testamento*, Torino 1987.
- Arens E., *The Ἡλιθον-Sayings in the Synoptic Tradition. A Historico-critical Investigation*, Göttingen 1976.
- Avemarie F., *Ist die Johannestaufe ein Ausdruck von Tempelkritik? Skizze eines methodischen Problems*, [w:] *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Hrsg. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer, K. Ehlers, Tübingen 1999, s. 395–410.
- Bammel E., *The Baptist in Early Christian Tradition*, NTS 18 (1971–1972) s. 95–128.
- Barrett C. K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London–New York 1947.
- Barth G., *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, [w:] *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Hrsg. G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Neukirchen-Vluyn 1959, s. 54–154.
- Barth G., *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Barth M., *Die Taufe – ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Zürich 1951.
- Bartsch H.-W., *Die Taufe im Neuen Testament*, „Evangelische Theologie” 8 (1948–1949) s. 75–100.
- Batut J.-P., *Pour une lecture théologique du baptême de Jésus*, „Communio. Revue Catholique Internationale” 30 (2005) s. 7–19.
- Bauer G. L., *Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments: mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker vornehmlich der Griechen und Römer*, Leipzig 1802.
- Baur F. C., *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien: ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847, s. 109.

- Beasley-Murray G. R., *Baptism in the New Testament*, London–New York 1962.
- Becker J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen-Vluyn 1972.
- Berger K., *Zum Problem der Messianität Jesu*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 71/1 (1974), s. 1–30.
- Bertrand D. A., *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles*, Tübingen 1973.
- Betz O., *The Concept of the So-Called “Divine Man” in Mark’s Christology*, [w:] *Jesus. Der Messias Israels*, Hrsg. O. Betz, Tübingen 1987, s. 273–284.
- Betz O., φωνή, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1974, s. 278–309.
- Betz O., *Rechtfertigung in Qumran*, [w:] *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Hrsg. J. Friedrich, W. Pöhlmann, P. Stuhlmacher, Tübingen–Göttingen 1976, s. 17–36.
- Beutler J., *L’ebraismo e gli Ebrei nel Vangelo di Giovanni*, Roma 2006.
- Bieder W., *Die Verheißung der Taufe im Neuen Testament*, Zürich 1966.
- Bieler L., Θεῖος ἄνθρωπος. *Das Bild des »göttlichen Menschen« in Spätantike und Frühchristentum*, vol. I–II, Wien 1935–1936.
- Bieneck J., *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, Zürich 1951.
- Biguzzi G., *I tempi e i luoghi in Mc 1,1-39*, „Parola, Spirito e Vita“ 36 (1997) s. 111–126.
- Bisolli G., *Commenti recenti a Mc 1,9-13*, [w:] *Entrarono a Cafarnao: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 37–40.
- Bisolli G., *Struttura e temi di Mc 1*, [w:] *Entrarono a Cafarnao: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 49–57.
- Blackburn B., *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Anēr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, Tübingen, 1991.
- Blass F., Debrunner A., Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 171990.
- Boismard M.-É., *Du baptême à Cana (Jean 1,19–2,11)*, Paris 1956.
- Bolt P. G., *‘...With a View to the Forgiveness of Sins’: Jesus and Forgiveness in Mark’s Gospel*, „The Reformed Theological Review“ 57 (1998) s. 53–69.
- Borek W., *Unità e reciprocità delle membra della Chiesa. Studio esegetico-teologico di 1 Cor 12,21-26; Rom 12,3-8; Ef 4,25–5,2*, Roma 2004.
- Boring M. E., *Markan Christology: God-Language for Jesus?*, „New Testament Studies“ 45 (1999) s. 451–471.
- Bornemann J., *Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte*, Leipzig 1896.
- Bosetti E., *Un cammino per vedere. Mc 1,9-10 sullo sfondo dell’intero Vangelo*, [w:] *Entrarono a Cafarnao: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 123–145.

- Bousset W., *Kyrios-Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, Göttingen ²1921.
- Bousset W., *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen ³1926.
- Bratcher R. G., Nida E. A., *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark*, Leiden 1961.
- Braun F.-M., *Le baptême d'après le quatrième Évangile*, „Revue Thomiste” 56 (1948) s. 347–393.
- Braun H., *Entscheidende Motive in den Berichten von der Taufe Jesu von Markus bis Justin*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 50 (1953), s. 39–43.
- Bretscher P. G., *Exodus 4, 22-23 and the Voice from Heaven*, „Journal of Biblical Literature” 87 (1968) s. 301–312.
- Broer I., *Versuch zur Christologie des ersten Evangeliums*, [w:] *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, vol. II, ed. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden, Leuven 1992, s. 1251–1282.
- Brown R. E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York 1993.
- Brown R. E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave*, vol. I, New York 1994.
- Brown R. E., *An Introduction to the New Testament*, New York 1991.
- Brown T. G., *Spirit in the Writings of John. Johannine Pneumatology in Social-scientific Perspective*, London–New York 2003.
- Brownlee W. H., *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, [w:] *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, New York 1957, s. 33–53.
- Buetubela B., *Le péché dans l'Évangile de Marc*, „Revue Africaine de Théologie” 12 (1988) s. 23–29.
- Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921; tłum. angielskie cyt. w pracy: *The History of the Synoptic Tradition*, Peabody 1994.
- Burkill T. A., *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, New York 1963.
- Burrows E. W., *Baptism in Mark and Luke*, [w:] *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 99–115.
- Burton E. D., *Syntax of the Moods and Tenses in NT Greek*, Chicago ³1898.
- Buscemi A. M., *Critica textus di Mc 1*, [w:] *Entrarono a Cafarnao: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 73–80.
- Buse I., *The Markan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah LXIII*, „Journal of Theological Studies” 8 (1957) s. 74–75.
- Buzzetti C., *Les parallèles dans les évangiles synoptiques*, „Cahiers de traduction biblique” 13 (1990) s. 18–24.
- Cabanis H., *L'évolution de l'idée du baptême depuis Jean-Baptiste jusqu'à saint Paul*, Cahors 1900.

- Cardellino L., *Gesù e il Battista*, „Bibbia e Oriente” 45 (2003) s. 65–127.
- Carey G. L., *The Lamb of God and Atonement Theories*, „Tyndale Bulletin” 32 (1981) s. 97–122.
- Casalegno A., *«Perché contemplino la mia gloria» (Gv 17,24). Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni*, Cinisello Balsamo 2006.
- Casalini N., *Introduzione a Marco*, Jerusalem 2005.
- Casalini N., *Lettura di Marco. Narrativa, esegetica, teologica*, Jerusalem 2005.
- Casalini N., *Teologia dei Vangeli. Lezioni e ricerche*, Jerusalem 2002.
- Castaño Fonseca A. M., ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ *en Mateo. Una interpretación teológica a partir de 3,15 y 21,32*, Roma 1997.
- Caza L., *«Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné ?». Comme bonne nouvelle de Jésus Christ, Fils de Dieu. Comme bonne nouvelle de Dieu pour la multitude*, Montréal–Paris 1989.
- Chevallier M.-A., *L’apologie du baptême d’eau à la fin du premier siècle: Introduction secondaire de l’étiologie dans les récits du baptême de Jésus*, „New Testament Studies” 32 (1986) s. 528–543.
- Chevallier M.-A., *L’Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris 1958.
- Chilton B., *John the Baptist: His Immersion and His Death*, [w:] *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 2002, s. 25–44.
- Chilton B., *John the Purifier*, [w:] *Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration*, ed. B. Chilton, C. A. Evans, Leiden–New York–Köln 1997, s. 203–220.
- Cipriani S., *Cristo «Agnello» Redentore in Giovanni (Vangelo, Apocalisse)*, „Parole di Vita” 29 (1984) s. 463–472.
- Cipriani S., *Tratti «apocalittici» nella predicazione e negli atteggiamenti di Giovanni Battista?*, [w:] *Initium sapientiae. Scritti in onore di Franco Fistorazzi nel suo 70° compleanno*, ed. R. Fabris, Bologna 2000, s. 229–239.
- Cleary M., *The Baptist of History and Kerygma*, „Irish Theological Quarterly” 54 (1988) s. 211–227.
- Collins R. F., *Luke 3:21-22, Baptism or Anointing*, „Bible Today” 84 (1976) s. 821–832.
- Conzelmann H., *Il centro del tempo. La teologia di Luca*, Casale Monferrato 1996.
- Coppens J., *Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus*, Leuven²1989.
- Costin T., *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Roma 2006.
- Coulot C., *«Il vous baptisera d’Esprit Saint». Le logion de Jean-Baptiste sur les deux baptêmes (Mc 1,7-8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26-27.33)*, [w:] *Ce Dieu qui vient. Études sur l’Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, ed. R. Kuntzmann, Paris 1965, s. 291–305.
- Coune M., *Baptême, Transfiguration et Passion*, „Cahiers bibliques” 7 (1969) s. 38–55.

- Couture A., Vouga, F., *La présence du royaume. Une nouvelle lecture de l'évangile de Marc*, Genève 2005.
- Cousar C. B., *John 1:29-42*, „Interpretation” 31 (1977) s. 401–406.
- Cranfield C. E. B., *The Baptism of Our Lord – A Study of St. Mark 1.9-11*, „Scottish Journal of Theology” 8 (1955) s. 53–63.
- Crossan J. D., *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał*, Warszawa 1993.
- Cullmann O., *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchatel–Paris 1948.
- Cullmann O., *Baptism in the New Testament*, London 1961.
- Czerski J., *Diachroniczna i synchroniczna analiza opowiadania o chrzcie Chrystusa (Mk 1,9-11; i par. Mt 3,13-17; Łk 3,21-22)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 18 (1998) s. 7–24.
- Czerski J., *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003.
- Czerski J., *Opowiadania biograficzne o Jezusie jako Synu Bożym*, „Scriptura Sacra” 3 (1999) s. 111–140.
- Dalman G., *Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. Band I: Einleitung und Wichtige Begriffe*, Darmstadt 1965.
- Dambrine L., *L'eau dans l'Ancien Testament*, „Cahiers bibliques” 7 (1969) s. 70–77.
- Dana H. E., Mantey J. R., *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York 1941.
- Danielou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002.
- Danove P., *The Narrative Function of Mark's Characterization of God*, „Novum Testamentum” 43 (2001) s. 12–30.
- Dautzenberg G., *Studien zur Theologie der Jesustradition*, Stuttgart 1995.
- Davies J. H., *The Lucan Prologue (1-3)*, [w:] *Studia Evangelica*, vol. VI: *Papers presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies Held at Oxford, 1969*, Berlin 1973, s. 78–85.
- de la Potterie I., *Ecco l'agnello di Dio*, „Bibbia e Oriente” 1 (1959) s. 161–169.
- de la Potterie I., *L'onction du Christ. Étude de théologie biblique*, „Nouvelle Revue Théologique” 80 (1958) s. 225–252.
- Decker R. J., *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect*, New York 2001.
- Deines R., *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*, Tübingen 2004.
- De Kruijf T. C., *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums*, Romae 1962.
- Delling G., *Die Taufe im Neuen Testament*, Berlin 1963.

- Delorme J., *The Practice of Baptism in Judaism at the Beginning of the Christian Era*, [w:] *Baptism in the New Testament. A Symposium*, ed. A. George [i in.], Baltimore–Dublin 1964, s. 23–60.
- Delorme J., *Les sommaires en Marc. Problèmes de méthode et de sens*, [w:] *Mysterium regni ministerium verbi (Mc 4,11; At 6,4). Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*, ed. E. Franco, Bologna 2001, s. 119–136.
- DeMaris R. E., *Possession, Good and Bad – Ritual, Effects and Side-effects: The Baptism of Jesus and Mark 1.9-11 from a Cross-cultural Perspective*, „Journal for the Study of the New Testament” 80 (2000) s. 3–30.
- DeMaris R. E., *Die Taufe Jesu im Kontext der Ritualtheorie*, [w:] *Jesus in neuen Kontexten*, Hrsg. W. Stegemann, B. J. Malina, G. Theißen, Stuttgart 2002, s. 43–52.
- Dennison C., *How is Jesus the Son of God? Luke’s Baptism Narrative and Christology*, „Calvin Theological Journal” 17 (1982) s. 6–25.
- Derrett J. D. M., *The Making of Mark. The Scriptural Bases of the Earliest Gospel*, vol. I: *From Jesus’ Baptism to Peter’s Recognition of Jesus as the Messiah*, Warwickshire 1985, Warwickshire 1985.
- Descamps A., *Les justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain–Gembloux 1950.
- Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Berlin ⁵1966.
- Dihle A., *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen ²1970.
- Dodd C. H., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1965.
- Dömer M., *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes*, Köln–Bonn 1978.
- Dormeyer D., *Ewangelia Marka jako dawna biografia*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36,1 (1998) s. 11–30.
- Dormeyer D., *Das Markusevangelium*, Darmstadt 2005.
- D’Souza J., *The Lamb of God in the Johannine Writings*, Allahabad 1968.
- Dunn J. D. G., *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London 1970.
- Dunn J. D. G., *John the Baptist’s Use of Scripture*, [w:] *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans, W. R. Stegner, Sheffield 1994, s. 42–54.
- Dunn J. D. G., *Spirit-and-Fire Baptism*, „Novum Testamentum” 14 (1972) s. 81–92.
- Dupont J., *Le Beatitudini*, vol. III: *Gli evangelisti*, Cinisello Balsamo 1992.
- Dupuis J., *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999.
- Dutheil M., *Le baptême de Jésus (Éléments d’interprétation)*, „Studia Biblica Franciscana Liber Annuus” 6 (1955–1956) s. 85–124.
- Ebner M., *Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii*, „Biblische Notizen” 116 (2003) s. 28–42.
- Edwards J. R., *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, [w:] *The Composition of Mark’s Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, ed. D. E. Orton, Leiden 1999, s. 192–215.

- Egger W., *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989.
- Eissfeldt O., πληρωσαι π̄σας δικαιουσ̄νην in *Matthäus 3:15*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 61 (1970) s. 209–215.
- Elizondo V., *A God of Incredible Surprises: Jesus of Galilee*, Lanham 2003.
- Ellis E. E., *The Making of the New Testament Documents*, Leiden–Boston–Köln 1999.
- Enslin M. S., *John and Jesus*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 66 (1975) s. 1–18.
- Ernst J., *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte*, Berlin–New York 1989.
- Ernst J., *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth in historischer Sicht*, „New Testament Studies” 43 (1997) s. 161–183.
- Ernst J., »Wie kommt der Täufer an den Anfang des Evangeliums?«, [w:] *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Leben aus der Bibel. Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e. V.*, Stuttgart 1983, s. 163–182.
- L'esegesi cristiana oggi*, ed. L. Pacomio, Casale Monferrato 1991.
- Evans C. A., *The Baptism of John in a Typological Context*, [w:] *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 2002, s. 45–71.
- Fabris R., *Lo Spirito Santo sul Messia, (Lc 3,21-22; 4,1.14.16-20)*, „Parola, Spirito e Vita” 4 (1981) s. 99–113.
- Fanning B. M., *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford 1990.
- Fascher E., *Die formgeschichtliche Methode*, Gießen 1924.
- Fascher E., *Taufe*, [w:] *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. IV, Hrsg. A. F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Stuttgart 1932, kol. 2501–2518.
- Felber A., *Johannes der Täufer: Repräsentant Israels? Bemerkungen aus patristischer Sicht*, „Protokolle zur Bibel” 4,1 (1995) s. 29–39.
- Feldkämper L., *Der betende Jesus als Heilmittler nach Lukas*, St. Augustin bei Bonn 1978.
- Feuillet A., *Le baptême de Jésus*, „Révue biblique” 71 (1964) s. 321–352.
- Feuillet A., *Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1,9-11)*, „Catholic Biblical Quarterly” 21 (1959) s. 468–490.
- Feuillet A., *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, „Révue biblique” 77 (1970) s. 30–49.
- Feuillet A., *Le symbolisme de la colombe dans le récits évangéliques du baptême*, „Recherches de science religieuse” 46 (1958) s. 524–544.
- Feneberg R., *Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium*, Freiburg 2000.
- Fiedler M. J., *Der Begriff δικαιουσ̄νη im Matthäusevangelium auf seine Grundlage untersucht*, vol. I–II, Halle 1957 (maszynopis dysertacji w bibliotece Martin-Luther-Universität).
- Flemington W. F., *The New Testament Doctrine of Baptism*, London 1957.

- Fokkelman J. P., *Reading Biblical Narrative. An Introductory Guide*, Leiderdorp 1999.
- France R. T., *The Servant of the Lord in the Teaching of Jesus*, „Tyndale Bulletin” 19 (1968) s. 26–52.
- Freeman C. W., *Matthew 3:13-17*, „Interpretation” 47 (1993) s. 285–289.
- Freyne S., *Jesus, a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus-Story*, London 2004.
- Frickenschmidt D., *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst*, Tübingen 1997.
- Fridrichsen A., „*Accomplir toute justice*“. *La rencontre de Jésus et du Baptiste (Mt 3,15)*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 7 (1927) 245–252.
- Fuchs A., *Intention und Adressaten der Busspredigt des Täufers bei Mt 3,7-10*, [w:] *Jesus in der Verkündigung der Kirche. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt AI*, Hrsg. A. Fuchs, Linz 1976, s. 62–75.
- Funk R. W., *The Wilderness*, „Journal of Biblical Literature” 78 (1959) s. 205–214.
- Gaeta G., *Battesimo come testimonianza. Le pericopi sul Battista nell'evangelo di Giovanni*, „Cristianesimo nella storia” 1 (1980) s. 279–314.
- George A., *A Literary Catalogue of New Testament Passages on Baptism*, [w:] *Baptism in the New Testament. A Symposium*, ed. A. George [i in.], Baltimore–Dublin 1964, s. 13–22.
- Gero S., *The Spirit as a Dove at the Baptism of Jesus*, „Novum Testamentum” 18 (1976) s. 17–35.
- Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Enlarged by E. Kautzsch*, ed. A. E. Cowley, Oxford 1910.
- Giavini G., *L'“inizio del Vangelo” e la “voce celeste” al battesimo di Gesù*, „Scuola Cattolica” 105 (1977) s. 478–486.
- Gibbs J. A., *Israel Standing with Israel: The Baptism of Jesus in Matthew's Gospel (Matt 3:13-17)*, „Catholic Biblical Quarterly” 64 (2002) s. 511–526.
- Gibbs J. M., *Mark 1,1-15, Matthew 1,1-4,16, Luke 1,1-4,30, John 1,1-51. The Gospel Prologues and Their Function*, [w:] *Studia Evangelica*, vol. VI: *Papers presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies Held at Oxford, 1969*, Berlin 1973, s. 154–188.
- Giesen H., *Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäusevangelium*, Frankfurt am Main 1982.
- Giesen H., *Die Dämonenaustreibungen – Erweis der Nähe der Herrschaft Gottes. Zu Mk 1,21-28*, [w:] tenze, *Jesu Heilsbotschaft und die Kirche. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief*, Leuven 2004, s. 15–30.
- Giesen H., *Die Johannestaufe. Ihre Religions- bzw. traditionsgeschichtliche Einordnung und Bedeutung für die christliche Taufe*, [w:] tenze, *Jesus Heilsbotschaft und die Kirche. Studien zur Eschatologie und Ekklesiologie bei den Synoptikern und im ersten Petrusbrief*, Leuven 2004, s. 279–293.
- Gils F., *Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques*, Louvain–Leuven 1957.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001.

- Gnilka J., *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002.
- Goguel M., *Au seuil de l'Évangile Jean-Baptiste. La tradition sur Jean-Baptiste. Le baptême de Jésus. Jésus et Jean-Baptiste. Histoire de Jean-Baptiste*, Paris 1928.
- González de Cardedal O., *Cristología*, Madrid 2001.
- Grappe C., *Baptême de Jésus et baptême des premiers chrétiens*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 73 (1993–1994) s. 377–393.
- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature Based on Walter Bauer's Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ed. W. F. Arndt, F. W. Gingrich, F. W. Danker, Chicago 2000.
- A Greek-English Lexicon of the New Testament Being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, tr. J. H. Thayer, Edinburgh 1951.
- Greeven H., περιστερὰ, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1969, s. 63–70.
- Greeven H., Güting E., *Textkritik des Markusevangeliums*, Münster 2005.
- Grilli M., *Analiza pragmatyczna tekstu biblijnego*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 96–108.
- Grundmann W., [recenzja:] Lentzen-Deis, Fritzeo, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1970, „Theologische Literaturzeitung” 98 (1973) kol. 523–526.
- Gryglewicz F., *Das Lamm Gottes*, „New Testament Studies” 13 (1966–1967) s. 133–146.
- Guillet J., *Baptism and the Spirit*, [w:] *Baptism in the New Testament. A Symposium*, ed. A. George [i in.], Baltimore – Dublin 1964, s. 87–104.
- Guillet J., *Saint Esprit*, [w:] *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, vol. XI, ed. L. Pirot, A. Robert Paris 1991, kol. 172–182.
- Guitton J., *Le problème de Jésus. Divinité et Résurrection*, Paris 1953.
- Gundry R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel. With Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden 1967.
- Gunkel H., *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1917.
- Gunkel H., *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen 1903.
- Guttenberger G., *Die Gottesvorstellungen im Markusevangelium*, Berlin 2004.
- Häfner G., «Jene Tage» (Mt 3,1) und der Umfang des mathäischen «Prologs»: ein Beitrag zur Frage nach der Struktur des Mt-Ev, „Biblische Zeitschrift. Neue Folge” 37 (1993) s. 43–59.
- Hahn F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963.
- Hahn F., *Theologie des Neuen Testaments*. Band II: *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2002.
- Hamman A., *Le baptême et la confirmation*, Paris 1969.

- Hanhart K., *The Open Tomb. A New Approach, Mark's Passover Haggadah* (±72 CE), Collegeville 1995.
- Hareźga S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006.
- Hartman L., „Auf den Namen des Herrn”. *Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften*, Stuttgart 1992.
- Hartman L., *Baptism*, [w:] *Anchor Bible Dictionary*, vol. I, ed. D. N. Freedman, New York 1992, s. 582–594.
- Hartman L., *Taufe, Geist und Sohnschaft. Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu Mk 1,9-11 par.*, [w:] *Jesus in der Verkündigung der Kirche. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A1*, Hrsg. A. Fuchs, Linz 1976, s. 89–109.
- Hase von, K. A., *Das Leben Jesu: ein Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen*, Leipzig 1829.
- Hasitschka M., *Der Sohn Gottes – geliebt und geprüft. Zusammenhang von Taufe und Versuchung Jesu bei den Synoptikern*. [w:] *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs*, Hrsg. C. Niemand, Frankfurt am Main 2002, s. 71–80.
- Hasitschka M., *Wegbereiter für den „Stärkeren” – für Gott und den „Menschensohn”*. *Spezifische Merkmale im Bild von Johannes dem Täufer bei den Synoptikern*, „Protokolle zur Bibel” 4 (1995) s. 73–86.
- Haulotte E., *L'impact du baptême de Jean sur la vie de l'Église primitive selon les Actes des Apôtres*, „Cahiers bibliques” 7 (1969) s. 56–67.
- Haulotte E., *Symbolique du vêtements selon la Bible*, Paris 1966.
- Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Hrsg. L. Koehler, W. Baumgartner, B. Hartmann, E. Y. Kutscher, Leiden 1967–1996.
- Hedrick C. W., *The Role of “Summary Statements” in the Composition of the Gospel of Mark: A Dialog with Karl Schmidt and Normann Perrin*, [w:] *The Composition of Mark's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, ed. D. E. Orton, Leiden 1999, s. 121–143.
- Hengel M., *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984.
- Hirsch S., *Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu*, Berlin 1932.
- Holladay C., *Theios Anēr in Hellenistic Judaism; A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*, Missoula 1977.
- Holtzmann H. J., *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, vol. I, Leipzig 1863.
- Hooker M. D., *Beginnings and Endings*, [w:] *The Written Gospel*, ed. M. Bockmuehl, D. A. Hagner, Cambridge–New York–Melbourne 2005, s. 185–202.
- Houlden J. L., *Jan Chrzciciel*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red., R. J. Coggins, J. L. Houlden, Warszawa 2005, s. 341–343.
- Huber K., ὡς περισσότερα. *Zu einem Motiv in den Täuferzählungen der Evangelien*, „Protokolle zur Bibel” 4 (1995) s. 87–101.

- Hughes J. H., *John the Baptist: the Forerunner of God Himself*, „Novum Testamentum” 14 (1972) s. 191–218.
- Hutchison J. C., *Was John the Baptist an Essene from Qumran?*, „Bibliotheca Sacra” 159 (2002) s. 187–200.
- Ibba G., *Dal battesimo di Giovanni al perdono cristiano*, „Rivista Biblica Italiana” 54 (2006) s. 185–200.
- Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999.
- L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999*, Città del Vaticano 2001.
- Jeanrond W. G., *Hermeneutika teologiczna. Rozwój i znaczenie*, Kraków 1999.
- Jeremias J., *Abba*, Brescia 1968.
- Jeremias J., ἀμνός [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1964, s. 338–340.
- Jeremias J., *Neutestamentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.
- Jeremias J., παῖς τοῦ θεοῦ, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1968, s. 654–716.
- Jeremias J., *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973.
- Kamplung R., *Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium*, Stuttgart 1992.
- Kasiłowski P., *Problem tożsamości Jezusa w Ewangelii św. Marka*, [w:] *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 170–189.
- Katz P., *Wie einer der Propheten? Das biblische Markusevangelium als Darbietung eines <Vorevangeliums>*, „Theologische Zeitschrift” 58 (2002) s. 46–60.
- Kazmierski C. R., *Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist*, Würzburg 1979.
- Keck L. E., *Mark 3,7-12 and Mark's Christology*, „Journal of Biblical Literature” 84 (1965) s. 342–351.
- Keck L. E., *The Spirit and the Dove*, „New Testament Studies” 17 (1970–1971) s. 41–67.
- Keener C. S., *'Brood of Vipers' (Matthew 3.7; 12.34; 23.33)*, „Journal for the Study of the New Testament” 28 (2005) s. 3–11.
- Kelhoffer J. A., *'Locusts and Wild Honey' (Mk 1.6c and Mt. 3.4c): The Status Quaestionis Concerning the Diet of John the Baptist*, „Currents in Biblical Research” 2 (2003) s. 104–127.
- Kellermann D., *Die Priesterschrift von Numeri 11 bis 1010 literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht*, Berlin 1970.
- Kilpatrick G. D., *The Order of Some Noun and Adjective Phrases in the New Testament*, „Novum Testamentum” 5 (1962) s. 111–114.
- Kingsbury J. D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983.

- Kingsbury J. D., *The 'Divine Man' as the Key to Mark's Christology -The End of an Era?*, „Interpretation” 35 (1981) s. 243–257.
- Kingsbury J. D., *The Significance of the Cross Within Mark's Story*, „Interpretation” 47 (1993) s. 370–379.
- Klauck H.-J., *Heil ohne Heilung. Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament*, [w:] *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Hrsg. H. Frankenmölle, Freiburg–Basel–Wien 1996, s. 18–52.
- Klauck H.-J., *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Klingbeil G. A., “Up, Down, In, Out, Through and Back”. *Space and Movement in Old Testament Narrative, Ritual and Legal Texts and Their Application for the Study of Mark 1:1-3:12*, „Estudios Biblicos” 60 (2002) s. 283–309.
- Klumbies P.-G., *Der Mythos bei Markus*, Berlin–New York 2001.
- Köber B. W., *Jesus – der Heilige Gottes. Die Heiligkeit Jesu im Zeugnis der Synoptiker in ihrer Bedeutung für Theologie und Glauben*, „Evangelische Theologie” 62 (2002) s. 304–317.
- Koch D.-A., *Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh 1,19-34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2-11*, [w:] *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, vol. I, ed. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden, Leuven 1992, s. 1963–1984.
- Koch W., *Die Taufe im Neuen Testament*, Münster 1921.
- Koester C., *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 2003.
- Köhler W.-D., *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, Tübingen 1987.
- Konrad A., *Johannes der Täufer*, Graz–Wien 1911.
- Kosnetter J., *Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien*, Wien 1936.
- Kowalczyk A., *Krytyka literacka i egzegeza perykop o chrzcie Jezusa*, „Studia Gdańskie” 5 (1983) s. 27–39.
- Kowalczyk M., *Tajemnica chrztu Jezusa w Jordanie*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 23,1 (2003) s. 72–86.
- Kozyra J., *Geneza Ewangelii*, Katowice 2004.
- Kudasiewicz J., *Chrzest Jezusa*, „Ateneum Kapłańskie” 68 (1965) s. 151–164.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.
- Kudasiewicz J., *Teologia Ewangelii synoptycznych*, Lublin 1986.
- Kuss O., *Zur Vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament*, [w:] *Auslegung und Verkündigung. Aufsätze zur Exegese des Neuen Testaments*, Band I, Hrsg. O. Kuss, Regensburg 1963, s. 98–120.
- Kvalbein H., *The Baptism of Jesus as a Model for Christian Baptism. Can the Idea Be Traced Back to New Testament Times?*, „Studia Theologica” 50 (1996) s. 67–83.

- Lambrecht J., *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, Roma 1967.
- Langkammer H., *Teologia Nowego Testamentu, I: Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa*, Wrocław 1985.
- Lécuyer J., *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957.
- Lee A. H. I., *From Messiah to Preexistent Son. Jesus' Self-Consciousness and Early Christian Exegesis of Messianic Psalms*, Tübingen 2005.
- Leenhardt F. J., *Le baptême chrétien. Son origine, sa signification*, Neuchâtel–Paris 1946.
- Légasse S., *L'autre «baptême» (Mc 1,8; Mt 3,11; Lc 3,16; Jn 1,26.31-33)*, [w:] *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, vol. I, ed. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden, Leuven 1992, s. 256–273.
- Légasse S., *Naissance du baptême*, Paris 1993.
- Lentzen-Deis F., *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1970.
- Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 91940.
- Ljungmann H., *Das Gesetz erfüllen. Matth. 5,17ff und 3,15 untersucht*, Lund 1954.
- Loader W. R. G., *Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Longacre R. E., *A Top-Down, Template-Driven Narrative Analysis, Illustrated by Application to Marks' Gospel*, [w:] *Discourse Analysis and the New Testament. Approaches and Results*, ed. S. E. Porter, J. T. Reed, Sheffield 1999, s. 140–168.
- Lövestam E., *Son and Saviour. A Study of Acts 13,32-37. With an Appendix: 'Son of God' in the Synoptic Gospels*, Lund–Copenhagen 1961.
- Lupieri E. F., *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia 1988.
- Lupieri E. F., *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Brescia 1988.
- Lupieri E. F., *John the Gnostic: The Figure of the Baptism in Origen and Heterodox Gnosticism*, [w:] *Studia Patristica*, vol. XIX, *Papers Presented to the Tenth Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1987*, ed. E. A. Livingstone, Leuven 1989, s. 322–327.
- Luzárraga J., *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo*, Roma 1973.
- Łukaszuk T. D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.
- McConnell R. S., *Law and Prophecy in Matthew's Gospel. The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew*, Basel 1969.
- McCown C. C., *The Scene of John's Ministry and Its Relation to the Purpose and Outcome of His Mission*, „Journal of Biblical Literature” 59 (1940) s. 113–131.
- Mahfouz H., *La fonction littéraire et théologique de Lc 3,1-20 dans Luc – Actes*, Kaslik 2003.
- Maisch I., *Die Heilung des Gelähmten. Eine exegetisch-traditions geschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12*, Stuttgart 1971.

- Malina A., *Imię „Jezus” w Ewangeliach*, [w:] *Deus meus et omnia*, red. M. S. Wróbel, Lublin 2005, s. 237–246.
- Malina A., *Niepełnosprawni w przekazie biblijnym*, [w:] *Osoby niepełnosprawne w życiu społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, D. Sitko, Katowice 2003, s. 46–62.
- Malina A., *Powołanie w Biblii*, [w:] *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Rok 2006/2007: Przypatrzmy się powołaniu naszemu*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Katowice 2006, s. 141–157.
- Malina A., *Quid sit anima theologiae?*, [w:] *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red., G. Kucza, Katowice 2006, s. 152–162.
- Malina A., *Świętość ziemi, Jerozolimy i Świątyni w czasach Nowego Testamentu (Kelim 1,6-9)*, „Collectanea Theologica” 74 (2004) s. 63–81.
- Malina A., *Wezwanie starszego syna (Łk 15)*, [w:] *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 281–291.
- Maloney E. C., *Semitic Interference in Marcan Syntax*, Michigan 1979.
- Manicardi E., *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, Roma 1981.
- Manns F., *Il figlio di Dio*, [w:] *Entrarono a Cafarnaò: Lettura interdisciplinare di Mc 1*, red. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 81–90.
- Marchel W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963.
- Marconcini B., *Dal Battista ‘storico’ al Battista ‘giovanneo’: interpretazione storica e interpretazione esistenziale*, „Rivista Biblica Italiana” 20 (1972) s. 467–480.
- Marconcini B., *La predicazione del Battista. Interpretazione storica e applicazioni*, „Bibbia e Oriente” 15 (1973) s. 49–60.
- Marcus J., *Jesus’ Baptismal Vision*, „New Testament Studies” 41 (1995) s. 512–521.
- Marin J.-J., *The Christology of Mark. Does Mark’s Christology Support the Chalcedonian Formula “truly man and truly God”?*, Bern 1991.
- Marshall I. H., *Jesus the Saviour. Studies in New Testament Theology*, Downers Grove 1990.
- Marshall [I.] H. *The Meaning of the Verb ‘Baptize’*, [w:] *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 2002, s. 8–24.
- Marshall I. H., *“Sins” and “Sin”*, „Bibliotheca Sacra” 159 (2002) s. 3–20.
- Massaux É., *Influence de l’Évangile de saint Mathieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Leuven 1986.
- Matera F. J., *The Prolog as the Interpretative Key to Mark’s Gospel*, „Journal for the Study of the New Testament” 34 (1988) s. 3–20.
- Mauer C., *Das Messiasgeheimnis des Markusevangeliums*, „New Testament Studies” 14 (1967–1968) s. 515–526.
- Mauser U., *Christ in the Wilderness. The Wilderness Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblical Tradition*, London 1963.
- Meier J. P., *Law and History in Matthew’s Gospel. A Redactional Study of Mt. 5:17-48*, Rome 1976.

- Meier J. P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. II: *Mentor, Messages, and Miracles*, New York 1994.
- Mell U., *Jesu Taufe durch Johannes, Markus 1,9-15: zur narrativen Christologie vom neuen Adam*, „Biblische Zeitschrift. Neue Folge” 40 (1996) s. 161–178.
- Menken M., *Observation on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel*, [w:] *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, ed. G. Van Belle, J. G. Van der Watt, P. Maritz, Leuven 2005, s. 155–175.
- Merk O., κηρύσσω, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, kol. 711–720.
- Metzger B. M., *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford 1968.
- Metzger B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2002.
- Meyer E., *Ursprünge und Anfänge des Christentums*. Band I: *Die Evangelien*, Stuttgart–Berlin 1921.
- Meynet R., *L’initiation de Jésus selon saint Luc*, „Christus” 40 (1993) s. 181–189.
- Michaelis W., πρῶτος, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1969, s. 865–882.
- Mickiewicz F., *Tajemnice publicznej działalności Jezusa tajemnicami Bożej światłości*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 23,1 (2003) s. 59–71.
- Miler J., *Les citations d’accomplissement dans l’Évangile de Mathhieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, Roma 1999.
- Mondin, B., *Gesù Cristo salvatore dell’uomo. Cristologia storica e sistematica*, Bologna 1993.
- Moo D. J., *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983.
- Morales Rios, J. H., *Duch Święty a poznanie tajemnicy Jezusa. Rozważania wokół Mk 12,35-37*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 58–69.
- Morales Rios, J. H., *El Espíritu Santo en san Marcos. Texto y contexto*, Roma 2006.
- Moulton J. H., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. I: *Prolegomena*, Edinburgh 1988.
- Moulton J. H., Howard W. F., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. II: *Accidence and Word-formation with an Appendix on Semitism in the New Testament*, Edinburgh 1990.
- Moulton J. H., Turner N., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III: *Syntax*, Edinburgh 1993.
- Moulton J. H., Turner N., *A Grammar of New Testament Greek*, vol. IV: *Style*, Edinburgh 1991.
- Müller C. G., *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk*, Freiburg 2001.
- Müller U. B., *Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu*, Leipzig 2002.

- Munier C., *Rites d'onction, baptême chrétien et baptême de Jésus*, „Revue des sciences religieuses” 64 (1990) s. 217–234.
- Naluparayil J. C., *The Identity of Jesus in Mark. An Essay on Narrative Christology*, Jerusalem 2000.
- Negoitsa A., Daniel C., *L'Agneau de Dieu est le Verbe de Dieu*, „Novum Testamentum” 13 (1971) s. 24–37.
- Neiryneck F. [i in.], *The Gospel of Mark. A Cumulative Bibliography 1950–1990*, Leuven 1992.
- Nepper-Christensen P., *Die Taufe im Matthäusevangelium. Im Lichte der Traditionen über Johannes den Täufer*, „New Testament Studies” 31 (1985) s. 189–207.
- Newman B. M., Stine, P. C., *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew*, London–New York–Stuttgart 1988.
- Niccacci A., *La narrativa di Mc I*, [w:] *Entrarono a Cafarnao: Lettura interdisciplinare di Mc I*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 59–71.
- Niccacci A., *Sfondo antico-testamentario di Giovanni Battista (Mc I, 1-8)*, [w:] *Entrarono a Cafarnao: Lettura interdisciplinare di Mc I*, ed. M. Adinolfi, P. Kaswalder, Jerusalem 1997, s. 91–103.
- Nicolas J.-H., *Synthèse dogmatique*, t. 1: *De la Trinité à la Trinité*, Fribourg–Paris³ 1991.
- Nisin A., *Histoire de Jésus*, Paris 1961.
- Nolland J., *'In Such a Manner it is Fitting for Us to Fulfil all Righteousness': Reflections on the Place of Baptism in the Gospel of Matthew*, [w:] *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 63–80.
- Oepke A., βάπτω, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1964, s. 529–546.
- Oepke A., εἰς, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1965, s. 420–434.
- Oko I. O., *“Who then is this?” A Narrative Study of the Role of the Question of the Identity of Jesus in the Plot of Mark's Gospel*, Berlin–Wien 2004.
- Orlando L., *Il Vangelo di Giovanni. Lettura teologica*, Taranto 2003.
- Ostański P., *Bibliografia biblistyki polskiej (1945–1999)*, t. I–II, Poznań 2002.
- O'Tolle R. F., *Luke's Presentation of Jesus: A Christology*, Roma 2004.
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego na podstawie M. Zerwick, Graecitas biblica, PIB Roma, Kielce 2001.*
- Paciorek A., *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.
- Pagliara C., *La figura di Elia nel Vangelo di Marco. Aspetti semantici e funzionali*, Roma 2003.
- Palachuvattil J., *«He saw». The significance of Jesus' Seeing Denoted by the Verb εἶδεν in the Gospel of Mark*, Roma 2002.
- Paulus H. E. G., *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg 1828.

- Pawłowski Z., *Od więzów krwi do wspólnoty wiary. Narracyjna analiza procesu budowania wspólnoty* (Rdz 37–50), „*Verbum Vitae*” 6 (2004) s. 35–69.
- Pawłowski Z., *Ojczyzna Jezusa: ziemia i jej znaczenie w Ewangelii wg św. Marka*, „*Collectanea Theologica*” 74 (2004) s. 83–95.
- Pawłowski Z., *Opowiadanie, Bóg i Początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3*, Warszawa 2003.
- Payot C., *Le baptême de Jésus dans les évangiles synoptiques*, „*Cahiers bibliques*” 7 (1969) s. 3–20.
- Payot C., *L'interprétation johannique du ministère de Jean-Baptiste (Jean I)*, „*Cahiers bibliques*” 7 (1969) s. 21–37.
- Peguero Pérez J., *La figura de Dios en los diálogos con las Autoridades en el Templo. Lectura de Mc 11,27–12,34 a partir de su instancia comunicativa*, Roma 2004.
- Pelc H., *Wezwanie do metanoi w mowach Piotra według Dziejów Apostolskich*, Kraków 2004.
- Penna R., [recenzja:] F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1970, [w:] „*Rivista Biblica Italiana*” 20 (1972) s. 307–310.
- Peretto E., *Il logion giovanneo «Agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo» (Gv 1,29)*, [w:] *Parola e Spirito. Studi in onore di Settimo Cipriani*, vol. I, ed. C. C. Marcheselli, Brescia 1982, s. 335–374.
- Pesch R., *Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog (Mt 1–2). Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate*, „*Biblica*” 48 (1967) s. 395–420.
- Pilch J. J., *Ereignisse eines veränderten Bewusstseinszustandes bei den Synoptikern*, [w:] *Jesus in neuen Kontexten*, Hrsg. W. Stegemann, B. J. Malina, G. Theißen, Stuttgart 2002, s. 33–42.
- Plooij D., *The Baptism of Jesus*, [w:] *Amicitiae Corolla. A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris D. Litt. on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. H. G. Wood, London 1933, s. 239–252.
- Popkes W., *Die Gerechtigkeitstradition im Matthäusevangelium*, „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*” 80 (1989) s. 1–23.
- Poppi A., *L'inizio del Vangelo. Predicazione del Battista, battesimo e tentazione di Gesù*, Padova 1976.
- Porter S. E., *“In the Vicinity of Jericho”: Luke 18:35 in the Light of Its Synoptic Parallels*, [w:] *Studies in the Greek New Testament. Theory and Practice*, ed. S. E. Porter, New York 1996, s. 125–138.
- Porter S. E., *Mk 1,4, Baptism and Translation*, [w:] *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, ed. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 81–98.
- Porter S. E., *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, New York 1989.
- Pottgießer A., *Johannes der Täufer und Jesus Christus*, Köln 1911.
- Powell M. A., *Toward a Narrative-Critical Understanding of Mark*, „*Interpretation*” 47 (1993) s. 341–346.

- Prete B., *Il battesimo di Gesù secondo il racconto di Lc 3,21-22*, „*Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*” 42 (1992) s. 67–84.
- Prete B., *L'opera di Luca. Contenuti e prospettive*, Torino 1986.
- Prior J. G., *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Roma 1999.
- Procksch O., *Johannes der Täufer*, Berlin 1907.
- Przybylski B., *Righteousness in Matthew and His World of Thought*, Cambridge 1980.
- Przybylski B., *The Role of Mt 3:13-4:11 in the Structure and Theology of the Gospel of Matthew*, „*Biblical Theology Bulletin*” 4 (1974) s. 222–235.
- Quesnel M., *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique*, Paris 1991.
- Rad G. von, ἡμερα. A. “Day” in the OT, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1965, s. 943–947.
- Rakocy W., *Święty Łukasz wobec niewiary Izraela – krytyka i nadzieja*, Warszawa 2006.
- Reicke B., *Die jüdischen Baptisten und Johannes der Täufer*, [w:] *Jesus in der Verkündigung der Kirche. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A1*, Hrsg. A. Fuchs, Linz 1976, s. 76–88.
- Reiling J., Swellengrebel J. L., *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, Leiden 1971.
- Resch A., *Agapha, außerkanonische Evangelienfragmente*, Leipzig ²1906.
- Ricca P., *Il battesimo di Gesù nel Giordano. Storia e teologia*, [w:] *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche. Atti dell'VIII Convegno di Teologia Sacramentaria. Roma 9-11 marzo 1989*, ed. P.-R. Tragan, Roma 1991, s. 109–127.
- Richter G., *Zu den Täuferzählungen Mk 1, 9-11 und Joh 1, 32-34*, „*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*” 65 (1974) s. 43–56.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.
- Ricoeur P., *Preface to Bultmann*, [w:] *Essays on Biblical Interpretation*, ed. L. S. Mudge, Philadelphia 1980, s. 49–72.
- Rigaux B., *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Louvain 1967.
- Rius-Camps J., *¿Constituye Lc 3,21-38 un solo período? Propuesta de un cambio de puntuación*, „*Biblica*” (1984) s. 189–209.
- Roberge M., *Structures littéraires et christologie dans le IVe Évangile*, [w:] *Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de christologie tenue à l'Université Laval*, ed. R. Laflamme, M. Gervais, Québec 1976, s. 467–477.
- Robertson A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, New York ³1919.
- Robinson J. M., *The Problem of History in Mark and Other Markan Studies*, Philadelphia 1982.
- Rodd C. S., *Socjologia i antropologia społeczna*, [w:] *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins, J. L. Houlden, Warszawa 2005, s. 800–805.
- Rolland P., *De la genèse à la fin du monde. Plan de l'Évangile de Matthieu*, „*Biblical Theology Bulletin*” 2 (1972) s. 157–178.
- Rosik M., *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka*, Warszawa 2003.

- Rosik M., *Ku radykalizmowi Ewangelii. Studium nad wspólnymi logiami Jezusa w Ewangeliach według św. Mateusza i św. Marka*, Wrocław 2000.
- Rothfuchs W., *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart 1969.
- Roulin P., Carton G., *Le baptême du Christ*, „Bible et vie chrétienne” 25 (1959) s. 39–48.
- Rowe R. D., *God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology from Concepts of Kingship in the Psalms*, Leiden 2002.
- Rowland C., *The Open Heaven*, New York 1982.
- Ruckstuhl E., *Jesus im Horizont der Evangelien*, Stuttgart 1988.
- Rusam D., *Das Alte Testament bei Lukas*, Berlin–New York 2003.
- Sabbe M., *Le baptême de Jésus*, [w:] *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*, ed. I. de la Potterie, Gembloux 1967, s. 185–211.
- Sacchi P., *Isaia 6 e la concezione di impurità nel medio giudaismo*, „Vivens homo” 13 (2002) s. 55–77.
- Salas A., *El mensaje del Bautista. Estudio histórico-redaccional de Mt 3,7-12*, [w:] *La Ética Bíblica. XXIX Semana Bíblica Española (Madrid, 22–26 Sept. 1969)*, Madrid 1971, s. 271–287.
- Sánchez Navarro L., *La complacencia del Padre*, „Estudios Bíblicos” 59 (2001) s. 7–27.
- Sánchez Navarro L., *Complacencia y deseo del Padre*, „Estudios Bíblicos” 60 (2002) s. 31–50.
- Sánchez Navarro L., *“Venid a mí” (Mt 11,28-30). El discipulado, fundamento de la ética en Mateo*, Madrid 2004.
- Sanecki A., *Approccio canonico tra storia e teologia, alla ricerca di un nuovo paradigma post-critico. L'analisi della metodologia canonica di B. S. Childs dal punto di vista cattolico*, Roma 2004.
- Scattolon A., *Λαγπητος sinottico nella luce della tradizione giudaica*, „Rivista Biblica Italiana” 26 (1978) s. 3–32.
- Schenk W., *Das Präsens Historicum als Makrosyntaktisches Gliederungssignal im Matthäusevangelium*, „New Testament Studies” 22 (1976) s. 464–475.
- Schenke L., *Gibt es im Mk eine Präexistenzchristologie*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 91 (2000) s. 45–71.
- Schenke L., *Jesus und Johannes der Täufer*, [w:] *Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen*, Hrsg. L. Schenke [i in.], Stuttgart 2004, s. 84–105.
- Schille G., *Offen für alle Menschen. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Theologie des Markus-Evangeliums*, Stuttgart 1974.
- Schlier H., *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg–Basel–Wien 1964.
- Schmaus M., *Katholische Dogmatik*, Band I, München 1960.
- Schmidt K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritischen Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferungen*, Berlin 1918.
- Schmidt T. E., *The Penetration of Barriers and the Revelation of Christ in the Gospels*, „Novum Testamentum” 34 (1992) s. 229–246.

- Schneider G., *Cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1975.
- Schneider J., *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952.
- Schnelle U., *Taufe*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XXXII, Hrsg. G. Krause, G. Müller [i in.], Berlin–New York 2001, s. 659–673.
- Schramm T., ἑρχομαι, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band II, Hrsg. H. Balz, G. Schneider, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, kol. 138–143.
- Schrenk G., εὐδοκέω, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1965, s. 738–750.
- Schütz R., *Johannes der Täufer*, Zürich 1967.
- Schwarz G., »Wie eine Taube«? (Markus 1,10 par. Matthäus 3,16; Lukas 3,21.22; Johannes 1,32), „Biblische Notizen“ 89 (1997) s. 27–29.
- Schweizer E., υἰός. D. New Testament, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VIII, ed. G. Kittel, G. Friedrich, Grand Rapids 1972, s. 363–392.
- Scordato C., *Il battesimo nel Nuovo Testamento tra origine, fondazione, istituzione*, [w:] *Abscondita in lucem. Scritti in onore di mons. Benedetto Rocco*, ed. S. Manfredi, A. Passaro, Palermo 1998, s. 225–246.
- Segalla G., *Un libro recente su Gesù ebreo di Galilea*, „Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale“ 28,1 (2003) s. 99–106.
- Segovia F. F., *John 1:1-18 as Entrée into Johannine Reality. Representation and Ramifications*, [w:] *Word, Theology, and Community in John*, ed. J. Painter, R. A. Culpeper, F. F. Segovia, St. Louis 2002, s. 33–64.
- Senior D., Stuhlmüller C., *The Biblical Foundations for Mission*, New York 1983.
- Shepherd W. H., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts*, Atlanta 1994.
- Sint J. A., *Die Eschatologie des Täufers. Die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien*, [w:] *Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher Sicht*, Hrsg. K. Schubert, Wien–Freiburg–Basel 1964, s. 55–163.
- Słownik języka polskiego*, t. I–III, red. M. Szymczak, Warszawa 1981.
- Smith D. A., *Irenaeus and the Baptism of Jesus*, „Theological Studies“ 58 (1997) s. 618–642.
- Smyth-Florentin F., *A propos des origines de baptême*, „Cahiers bibliques“ 7 (1969) s. 78–87.
- Söding T., *Glaube an das Evangelium. Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileatheologie und Christologie*, Stuttgart 1987.
- Spicq C., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, I, Paris 1958.
- Stegemann H., *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków 2002.
- Steier A., *Taube*, [w:] *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. IV, Hrsg. A. F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Stuttgart 1932, kol. 2749–2500.
- Stein R. H., *The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History*, [w:] *The Composition of Mark of Mark’s Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, ed. D. E. Orton, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 34–51.

- Steiner C.-A., *Le lien entre le prologue et le corps de l'Évangile de Marc*, [w:] *Intertextualités. La Bible en échos*, ed. L. C. Alexander [i in.], Genève 2000, s. 161–184.
- Stepczak J., *Chrzest Jezusa w Jordanie. Pismo a Tradycja w pierwszych trzech wiekach Kościoła*, Poznań 1998.
- Stock K., *Das Bekenntnis des Centurio. Mk 15,39 im Rahmen des Markusevangeliums*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 100 (1978) s. 289–301.
- Stock K., *Christus in der heutigen Exegese. Standortbestimmung und Ausblick*, „Geist und Leben” 59 (1986) s. 215–228.
- Stock K., *Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, nel vangelo di Marco*, „Rassegna di Teologia” 17 (1976) s. 242–253.
- Stock K., *La «metánoia» in Marco*, „Parola, Spirito e Vita” 22 (1990) s. 101–125.
- Stock K., *Poznanie osoby Jezusa jako cel egzegezy biblijnej*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 28–39.
- Strack H. L., Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band I-IV, München 1926, ³1961.
- Strauß D. F., *Das Leben Jesu kritisch*, Band I–II, Tübingen 1835–1836.
- Strecker G., *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, Berlin 1958.
- Strecker G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen ²1962.
- Strobel A., *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünder in neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart 1968.
- Stroes H. R., *Does the Day Begin in the Evening or Morning. Some Biblical Observations*, „Vetus Testamentum” 16 (1966) s. 460–475.
- Strzelczyk G., *Jesus Christ – person and offices – bibliography 2001–2002. Jezus Chrystus – osoba i dzieło – bibliografia 2001–2002. Gesù Cristo – persona e opera – bibliografia 2001–2002*, Katowice 2006.
- Strzelczyk G., *O cierpieniu Boga. Głos w dyskusji*, [w:] *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Katowice 2006, s. 166–180.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, [w:] *Dogmatyka I*, red., E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005.
- Stuhlmacher P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Band I: *Grundlegung: von Jesus zu Paulus*, Band II: *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung. Der Kanon und seine Auslegung*, Göttingen 1992–1999.
- Suhl A., *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gütersloh 1965.
- Sühling F., *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau 1930.
- Sung C.-H., *Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzung im Alten und frühen Judentum*, Tübingen 1993.
- Swete H. B., *The Holy Spirit in the New Testament. A Study of Primitive Christian Teaching*, London 1909.

- Szczurek J. D., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003.
- Tannehill R. C., *The Gospel of Mark as Narrative Christology*, „Semeia” 16 (1979) s. 57–95.
- Tannehill R. C., *The Narrative Unity of Luke–Acts. A Literary Interpretation*, vol. I: *The Gospel According to Luke*, Philadelphia 1986.
- Taylor V., *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, London 1955.
- Telfer W., *The Form of a Dove*, „Journal of Theological Studies” 21 (1928) s. 238–242.
- Theissen G., *Die Urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen*, [w:] *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, ed. J. Assmann, G. G. Stroumsa, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 87–114.
- Theobald M., *Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literaturkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2,13-17/Mt 9,9-13*, „Biblische Zeitschrift. Neue Folge” 22 (1978) s. 161–186.
- Thompson G. H. P., *Called – Proved – Obedient: A Study in the Baptism and Temptation Narratives of Matthew and Luke*, „Journal of Theological Studies” 11 (1960) s. 1–12.
- Throckmorton B. H., *Σόζειν, σωτήρια in Luke – Acts*, [w:] *Studia Evangelica*, vol. VI, ed. E. A. Livingstone, Berlin 1973, s. 515–526.
- Thyen H., *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, Göttingen 1970.
- Tiede M., *The Charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula 1972.
- Tilly M., *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers*, Stuttgart–Berlin–Köln 1994.
- Tobin W. J., *Reflections on the Title and Function of the Lamb of God*, „Bible Today” 34 (1968) s. 2367–2376.
- Tolbert M. A., *Sowing the Gospel. Mark’s World in Literary-historical Perspective*, Augsburg 1989.
- Tosato A., *Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria*, „Rivista Biblica Italiana” 23 (1975) s. 3–45.
- Trainor M., *The Quest for Home. The Household in Mark’s Community*, Collegeville 2001.
- Trocme E., *Jean-Baptiste dans le quatrième évangile*, „Revue d’histoire et de philosophie religieuses” 60 (1980) s. 129–151.
- Turner C. H., *Notes and Studies. A Textual Commentary on Mark I*, „Journal of Theological Studies” 28 (1926–1927) s. 145–158.
- Turner C. H., *ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός*, „Journal of Theological Studies” 27 (1925–1926) s. 113–129.
- Turner M., *Power from High. The Spirit in Israel’s. Restoration and Witness in Luke–Acts*, Sheffield 1996.

- Uprichard R. E. H., *The Baptism of Jesus*, „Irish Biblical Studies” 3 (1981) s. 187–202.
- Van Belle G., *Christology and Soteriology in the Fourth Gospel. The Conclusion to the Gospel of John Revisited*, [w:] *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, ed. G. Van Belle, J. G. Van der Watt, P. Maritz, Leuven 2005, s. 435–461.
- Van Eck E., *The Baptism of Jesus in Mark: a Status Transformation Ritual*, „Neotestamentica” 30 (1996) s. 187–215.
- Van Unnik W. C., *L’usage de σωζειν «sauver» et des dérivés dans les évangiles synoptiques*, [w:] *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W. C. Van Unnik*, Leiden 1973, s. 16–34.
- VanderKam J. C., *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996.
- Vielhauer P., *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*, [w:] *Zeit und Geschichte*, Hrsg. E. Dinkler, Tübingen 1964, s. 169–155.
- Vilotta Herrero S., *Palabras sin ocaso. Función interpretativa de Mc 13,28-37 en el discurso escatológico de Marcos*, Pamplona 2006.
- Voelz J. W., *The Greek of Codex Vaticanus in the Second Gospel and Markan Text*, „Novum Testamentum” 47 (2005) s. 209–249.
- Vögtle A., *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf 1971.
- Vögtle A., *Die sogenannte Taufperikope Mk 1, 9-11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinnes*, [w:] *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Band IV, Neukirchen 1972, s. 105–139.
- Vosté M., *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu*, Rom 1934.
- Waetjen H. C., *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*, New York–London 2005.
- Wahlen C., *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*, Tübingen 2004.
- Wallace D. B., *Greek Grammar Beyond the Basics*, Grand Rapids 1996.
- Weinacht H., *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium. Studien zur Christologie des Markusevangeliums*, Tübingen 1972.
- Wenk M., *Community – Forming Power. The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke – Acts*, Sheffield 2000.
- Westermann C., *Teologia dell’Antico Testamento*, Brescia 1983.
- Wevers J. W., *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta 1993.
- Wilk F., *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*, Berlin–New York 2002.
- Wilkoń A., *Spójność i struktura tekstu. Wstęp do lingwistyki tekstu*, Kraków 2002.
- Williams G. O., *The Baptism in Luke’s Gospel*, „Journal of Theological Studies” 45 (1944) s. 31–38.
- Williams J., *Proposed Renderings for Some Johannine Passages*, „The Bible Translator”, 25 (1974) s. 351–353.
- Windisch H., *Die Christusepiphanie vor Damaskus (Act 9,22 und 26) und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft” 31 (1932) s. 1–23.

- Windisch H., *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlichher Vergleich*, Leipzig 1934.
- Wink W., *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968.
- Witczyk H., *Dialog Boga z człowiekiem jako główny przedmiot egzegezy. Interpretacja antropologiczno-dialogiczna*, [w:] *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 11–27.
- Wojciechowski M., *Chrystologia Nowego Testamentu. Próba podsumowania*, [w:] *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 443–450.
- Wood J. E., *Isaac Typology in the New Testament*, „New Testament Studies” 14 (1967–1968) s. 583–589.
- Wrede W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901.
- Yamasaki G., *John the Baptist in Life and Death. Audience-Oriented Criticism of Matthew's Narrative*, Sheffield 1998.
- Yates J. E. *The Spirit and the Kingdom*, London 1963.
- Yoonprayong A., *Jesus and His Mother According to Mk 3.20.21,31-35*, Roma 1995.
- Ytterbrink M., *The Third Gospel for the First Time. Luke Within the Context of Ancient Biography*, Lund 2004.
- Zarella P., *Il battesimo di Gesù nei sinottici (Mc. 1,9-14[sic!]; Mt. 3,13-17; Lc. 3,21-22)*, „Scuola Cattolica” 97,1 (1969) s. 3–29.
- Zeilinger F., *Sündenvergebung nach dem NT*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 120 (1972) s. 289–291.
- Zeller D., *Jesu Taufe – ein literarischer Zugang zu Markus 1,9-11*, „Bibel und Kirche” 23 (1968) s. 90–94.
- Zerwick M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1966.
- Ziegenaus A., *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, Aachen 2000.
- Zingg E., *Das Reden von Gott als „Vater” im Johannesevangelium*, Freiburg 2006.
- Zwick R., *Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung*, Stuttgart 1989.

INDEKS AUTORÓW

- Abrahams I. 29, 120, 128, 129
Adamiak E. 2, 258
Adinolfi M. 25, 81, 154, 183, 186, 194,
199, 269
Aland B. 144
Aland K. 45, 102, 144
Albright W. F. 84
Alexander L. C. 167
Allen W. C. 70, 121
Allison D. C. 61, 62, 63, 65, 67, 108, 115
Ambroży 351
Arens E. 192
Arndt W. F. 91
Assmann J. 220
Atanazy 51
Augustyn 22, 23, 323, 351
Avermarie F. 220
- Bacon B. W.** 74
Baltensweiler H. 102
Balz H. 201
Bammel E. 185
Baron A. 22, 84, 120
Barrett C. K. 102, 119, 128–130, 171,
228, 262, 336, 353, 357
Barrett D. P. 336
Barth G. 16, 101, 114, 204, 207
Barth K. 4
Barth M. 192, 209, 261
Bartoszek A. 225
Bartsch H.-W. 108
Batut J.-P. 18
Bauer G. L. 23
Bauer W. 91
Baumgartner W. 98
Baur F. C. 23
Beare F. W. 67
Beasley-Murray G. R. 1, 16, 39, 40, 58,
85, 107, 215, 219, 224, 227, 273, 355
Becker J. 83, 212
- Bensly R. L. 145
Berger K. 89
Bertrand D. A. 20
Betz O. 115, 129, 233
Beutler J. 353
Beyerlin W. 130
Bianchi E. 6
Bieder W. 84, 170, 204, 212, 221
Bieler L. 29
Bieneck J. 88, 119
Biguzzi G. 149, 251
Billerbeck P. 29, 129
Bisolli G. 25, 199
Blackburn B. 233
Bober A. 165
Bock D. L. 120, 133, 283, 285, 299, 314,
322, 326
Bockmuehl M. 75, 167
Boismard M.-É. 333, 339
Bolt P. G. 204, 209, 210, 262
Bonnard É. 21
Borek W. 179
Boring M. E. 135, 136, 167, 168, 199,
263
Bornemann J. 17, 25
Bornkamm G. 101
Bosetti E. 194, 243
Bousset W. 25, 128
Bovon F. 308, 328
Bowman J. 121, 222
Branscomb B. H. 129, 140, 275
Bratcher R. G. 156, 158, 161, 162, 164
Braun F.-M. 355
Braun H. 187
Bretscher P. G. 131, 133, 135
Broer I. 89
Brooks J. A. 158
Brown R. E. 42, 44, 75
Brown T. G. 341
Brownlee W. H. 169

- Buetubela B. 209
Bultmann R. 26, 28, 29, 41, 121, 343, 355
Burkill T. A. 122
Burkitt F. C. 145
Burrows E. W. 109, 205, 304
Burton E. D. 285
Buscemi A. M. 154
Buse I. 250
Buzzetti C. 179
- Cabanis H. 79
Camacho F. 156, 158, 162
Cardellino L. 343
Carey G. L. 338, 354
Carrington P. 210
Carton G. 102, 108, 212
Casalegno A. 336
Casalini N. 147, 168, 362
Castaño Fonseca A. M. 112, 115
Caza L. 255
Charlesworth J. H. 223
Chevallier M. A. 65, 129, 133, 358
Chilton B. 222, 223
Chrostowski W. 1, 12, 212, 291
Cipriani S. 82, 206, 335, 361
Cleary M. 192
Coggins R. J. 11, 276
Collins R. F. 277, 280, 298, 308, 316, 328
Colombo G. 6
Comfort P. W. 336
Conzelmann H. 296
Coppens J. 138
Costin T. 84, 107
Coulot C. 197, 213
Coune M. 27, 326
Cousar C. B. 364
Couture A. 265
Cowley A. E. 283
Cranfield C. E. B. 120, 129, 136, 187, 275
Cross A. R. 66, 84, 88, 109, 157, 205, 208, 223, 304
Crossan J. D. 14, 199
- Cullmann O. 67, 108
Culpepper R. A. 357
Cuvillier É. 208
Cyprian 336
Cyril Aleksandryjski 352
Czaja A. 2, 258
Czerski J. 13, 38, 42, 245, 276
- D**alman G. 133, 283
Dambrine L. 229
Dana H. E. 73
Daniel C. 353
Danielou J. 29
Danker F. W. 91
Danove P. 168, 274
Dautzenberg G. 12
Davies J. H. 282, 288
Davies W. D. 61, 62, 63, 65, 67, 108, 115
Decker R. J. 164
Deines R. 110, 114
De Kruijf T. C. 41
de la Potterie I. 6, 24, 100, 156, 307, 319, 352
Delling G. 206, 212
Delorme J. 184, 212, 223, 226
DeMaris R. E. 10, 13
Dennison C. 308
Derrett J. D. M. 132
Descamps A. 69, 110
Dibelius M. 26, 282
Didymus Caecus 120
Dihle A. 184
Dinkler E. 12
Dodd C. H. 335, 338, 339, 360
Dömer M. 279
Dormeyer D. 184, 273
D'Souza J. 351–353
Dunn J. D. G. 84, 85, 159, 172, 214, 286, 307
Dupont J. 113
Dupuis J. 9
Dutheil M. 45, 87, 111, 115, 120, 133, 221, 264, 271, 307, 308
- E**bner M. 167

- Eckey W. 282, 309, 317, 325
Edwards J. R. 176, 235
Efrem 17
Egger W. 43, 45, 46
Ego B. 220
Ehlers K. 220
Eissfeldt O. 110
Elizondo V. 66
Ellis E. E. 42
Enslin M. S. 14
Epifaniusz 62, 154
Epiktet 221
Ernst J. 24, 195, 196, 211, 263
Euzebiusz z Cezarei 51
Evans C. A. 88, 172, 222
- Fabris R. 82, 207, 321
Fanning B. M. 74
Fascher E. 25, 33
Felber A. 20
Feldkämper L. 279, 322
Feneberg R. 210
Feuillet A. 17, 22, 109, 120, 121, 123,
133, 136, 141, 163, 182, 195, 215–217,
246, 250, 251, 276, 282
Fiedler M. J. 108
Fiedler P. 239
Filon Aleksandryjski 121
Firmicus Maternus 351
Fitzmyer J. A. 121, 283
Flemington W. F. 29, 74, 213, 222, 223,
225, 228, 307
Focant C. 185, 196
Fokkelman J. P. 46
France R. T. 134, 176, 239, 267
Franco E. 184
Frankenmölle H. 214
Freedman D. N. 263
Freeman C. W. 24
Freyne S. 66
Frickenschmidt D. 135, 168, 271
Fridrichsen A. 106
Friedrich J. 115
Fuchs A. 56, 138, 223
Funk R. W. 169
- Gaechter P. 85
Gaeta G. 350
Gamba G. G. 54
George A. 16, 212
Gero S. 122
Gervais M. 355
Gesenius W. 283
Giavini G. 352
Gibbs J. A. 99, 132
Gibbs J. M. 175
Gibson M. D. 62
Giesen H. 108–110, 222, 229, 234
Gils F. 138
Gingrich F. W. 91
Gnilka J. 12, 18, 27, 156, 232, 244
Goguel M. 15, 26, 27, 29, 41, 62, 122,
133, 135, 138, 160, 209, 222, 246, 248,
293
González de Cardedal O. 2
Gould E. P. 161
Grappe C. 128
Grasso S. 157, 197, 303, 308, 309, 323,
325, 329
Green J. B. 309, 314
Greeven H. 121, 154
Grilli M. 7
Grundmann W. 34, 37, 111, 286, 298
Gryglewicz F. 338, 354
Grzegorz z Nazjanzu 17
Guardini R. 6
Guelich R. A. 120, 187
Guillet J. 121
Guitton J. 24
Gundry R. H. 64, 68, 73, 74, 107, 117,
263
Gunkel H. 25, 119
Güting E. 154
Guttenberger G. 168
- Haenchen E. 14, 26
Häfner G. 76
Hagner D. A. 67, 75, 92, 110, 117, 167
Hahn F. 30, 354, 356
Hainz J. 69, 264
Hamman A. 308

- Hanhart K. 121
Hareźga S. 263
Harris J. R. 145
Hartman L. 41, 138, 229, 263
Hartmann B. 98
Hase von, K. A. 23
Hasitschka M. 89, 175, 233
Haulotte E. 252, 307
Hedrick C. W. 184
Held H. J. 101
Hengel M. 133
Herodot 104
Hieronim 21
Hill D. 110
Hirsch S. 121
Holladay C. 232
Holtzmann H. J. 24
Homerski J. 95, 97, 117
Hooker M. D. 75, 167, 264
Houlden J. L. 11, 276
Howard W. F. 74, 158
Huber K. 122–124, 162, 322
Huby J. 31
Hughes J. H. 82, 102
Hutchison J. C. 221
- Ibba G.** 233
Iersel van B. M. F. 215, 248, 262
Ignacy Antiocheński 14, 16, 22
Ireneusz z Lyonu 20, 21, 165
Isho'dad z Merw 62
- Jacob B.** 136
Jan Chryzostom 22, 84, 120, 125, 352
Jan Damasczeński 3
Jan Paweł II 257
Jeanrond W. G. 41, 43, 47
Jeremias J. 27, 124, 131, 133, 157, 285, 322, 351, 352
Józef Flawiusz 156, 213, 220–223, 253
Justyn Męczennik 22, 62, 282
- Kampling R.** 135, 141, 180, 190, 194, 200, 215, 244, 262, 275
Kasiłowski P. 1, 212
Kaswalder W. 25, 81, 154, 183, 186, 194, 199, 269
Katz P. 194
Kautzsch E. 283
Kazmierski C. R. 132, 136, 156
Keck L. E. 120–123, 232
Keener C. S. 104, 339, 354
Kelhoffer J. A. 81
Kellermann D. 128
Kilpatrick G. D. 73
Kingsbury J. D. 166, 195, 208, 232
Kippenberg H. G. 221
Klauck H.-J. 186, 214
Klaudiusz Aelian 104
Klemens Aleksandryjski 17
Klingbeil G. A. 147
Klostermann E. 282, 308, 310
Klumbies P.-G. 255
Knabenbauer J. 31, 120
Köber B. W. 271
Koch D.-A. 341, 358
Koch W. 97, 205, 212, 228
Koehler L. 98
Koester C. 360
Köhler W.-D. 51
Konrad A. 205
Kosnetter J. 32, 33, 34, 138
Kowalczyk A. 42
Kowalczyk M. 323, 355, 359
Kozyra J. 38
Krause G. 207
Kremer J. 323, 325, 329
Kroll W. 25
Krystyniacki J. 22, 84, 120, 126
Kubiak Z. 213
Kucz A. 2, 7, 43, 167, 206
Kucza G. 4
Kudasiewicz J. 28, 29, 266, 312, 357
Kuntzmann R. 197
Kurzela P. 243
Kuss O. 102, 115
Kutscher E. Y. 98
Kvalbein H. 16
- Laflamme R.** 355

- Lagrange M.-J. 31, 32, 85, 158, 159, 336, 337, 352
Lamarche P. 120
Lambrecht J. 41
Lane W. L. 73, 129
Lange A. 220
Langkammer H. 212, 320
Lécuyer J. 31
Lee A. H. I. 38, 132, 136, 183, 273, 276
Leenhardt F. J. 133, 141, 218, 221, 229, 251, 271
Légasse S. 84, 85, 107, 119, 120, 154, 156, 158, 161, 180, 187, 200, 207, 214, 228, 270, 275, 285
Lentzen-Deis F. 25, 32, 34, 35, 36, 120, 121, 147, 162, 251
Liddell H. G. 91
Lightfoot R. H. 354
Lincoln A. T. 355
Lisiecki A. 22, 51
Liskowacka A. 243
Livingstone E. A. 21, 304
Ljungmann H. 108
Loader W. R. G. 250
Lohmeyer E. 156, 186, 187, 194
Longacre R. E. 147
Lövestam E. 88
Luck U. 102, 103
Lupieri E. F. 17, 21, 207, 228
Luz U. 110
Luzárraga J. 121
- Łukaszuk T. D. 2
- McConnell R. S. 109, 110
McCown C. C. 169
Mahfouz H. 297, 305
Maisch I. 244
Majewski J. 2, 258
Maksym z Turynu 17
Malina A. 2, 4, 7, 43, 167, 198, 202, 206, 225, 243, 291
Malina B. J. 10
Maloney E. C. 73, 155
Manfredi S. 20, 109, 191
Manicardi E. 155, 156, 196, 202
Mann C. S. 84, 121
Manns F. 269
Mantey J. R. 73
Marchel W. 131
Marcheselli C. C. 336
Marconcini B. 233, 333
Marcus J. 124, 129, 186
Marín J.-J. 208, 272
Maritz P. 357, 363
Marmardji A.-S. 331
Marshall I. H. 66, 84, 124, 125, 137, 157, 162, 209
Martin G. 272
Massaux É. 51
Mateos J. 156, 158, 162
Matera F. J. 146
Mauer C. 258
Mauser U. 131, 151, 152, 169, 172, 201
Meier J. P. 15, 103, 110, 113, 114, 116, 129
Mell U. 27, 28, 121, 146, 263
Menken M. 357
Merk O. 211
Metzger B. M. 44, 62, 63, 169, 282
Meyer E. 14
Meynet R. 290, 294, 299, 303, 308, 318, 323, 324, 328
Michaelis W. 270
Mickiewicz F. 12, 240
Miler J. 77
Moloney F. J. 263, 344, 355
Mondin B. 12
Moo D. J. 133
Morales Ríos J. H. 119, 167, 169, 186, 191
Morris L. 279
Moulton J. H. 74, 158, 161, 164
Muchowski P. 124, 205, 216, 220, 363
Mudge L. S. 41
Müller C. G. 280, 303
Müller G. 207
Müller U. B. 15
Munier C. 282
Myszor W. 16

- Naluparayil J. C. 168
Navarro Puerto M. 212
Negoitsa A. 353
Neiryneck F. 263
Nepper-Christensen P. 104, 111
Newman B. M. 70, 72
Niccacci A. 81, 183, 186, 207, 222
Nicolas J.-H. 4
Nida E. A. 156, 158, 161, 162, 164
Niemand C. 89, 175
Nisin A. 24
Nolland J. 84, 111, 280, 286
- Oepke A.** 158, 215, 223
Oko I. O. 146, 167, 169, 192, 263
Orlando L. 335
Orton D. E. 38, 184, 235
Orygenes 23, 51, 85
Ostański P. 4
O'Tolle R. F. 299, 326
- Paciorek A. 42, 74, 98, 125, 129, 353
Pagliara C. 146, 147, 167, 183, 186, 187, 196
Painter J. 357
Palachuvattil J. 159, 160, 181, 241, 246
Passaro A. 20, 109, 191
Paulus H. E. G. 23
Pawłowski Z. 8, 99, 201
Payot C. 98, 109, 125, 138, 174, 201, 203, 272, 296, 297, 312, 328, 341, 347
Peguero Pérez J. 222
Pelc H. 231
Penna R. 36
Peretto E. 336
Pesch R. 77, 78, 120, 129, 141, 166, 240, 241, 251
Pilch J. J. 10
Pilhofer P. 220
Piotr Lombard 3
Pirot L. 121
Pliniusz Starszy 104
Plooij D. 1
Plummer A. 24, 97, 106, 138, 285, 316
Pöhlmann W. 115
- Popkes W. 109
Poppi A. 212
Porter S. E. 66, 84, 88, 109, 147, 157, 158, 164, 205, 208, 223, 304
Pottgießer A. 323
Powell M. A. 167
Prete B. 13, 280, 288, 298, 299, 310, 321–323, 329, 330
Prior J. G. 23
Procksch O. 217
Propercjusz 121
Przybylski B. 108, 110, 116
Pseudo-Cyprian 62
- Quesnel M.** 87
- Rabi Ben Zoma** 120
Rad von G. 185
Radermakers J. 54, 108, 120, 122, 138, 142
Radice R. 121
Radozycki J. 213, 221
Rakocy W. 294
Ratzinger J. 6
Reed J. T. 147
Reicke B. 102, 223
Reiling J. 283
Resch A. 25
Ricca P. 20
Richter G. 121, 122, 182
Ricoeur P. 41, 43
Rienecker F. 102, 118, 119
Rigaux B. 83, 138
Rius-Camps J. 279
Roberge M. 355
Robert A. 121
Robertson A. T. 74
Robinson J. M. 175
Rodd C. S. 11
Rolland P. 76
Rosik M. 42, 219
Rothfuchs W. 112
Roulin P. 102, 108, 212
Rowe R. D. 275
Rowland C. 241

- Rubinkiewicz R. 6, 125
Ruckstuhl E. 120, 121, 182
Rusam D. 282
- Sabbe M. 24, 27, 42, 100, 101, 109, 116, 133, 142, 156, 182, 240, 307, 310, 312, 313, 324, 329
Sabourin L. 77, 91, 117, 120, 122, 195, 286, 303, 312
Sacchi P. 226
Salas A. 115
Sánchez Navarro L. 68, 111, 135, 139
Sand A. 97, 120, 138
Sanecki A. 7
Scattolon A. 137
Schenk W. 65
Schenke L. 134, 141, 168, 212, 334
Schille G. 16
Schlatter A. 72, 194
Schlier H. 38, 238, 255
Schmaus M. 3
Schmidl M. 69, 264
Schmidt K. L. 26
Schmidt T. E. 252
Schnackenburg R. 18, 97, 102, 108, 109, 344, 347, 350, 354, 355, 357, 358
Schneider G. 201, 272
Schneider J. 16, 344, 351, 352
Schnelle U. 207, 358, 359, 361
Schniewind J. 52, 62, 107, 110, 138
Schramm T. 201
Schrenk G. 73, 140
Schubert K. 84, 219, 306, 350
Schütz R. 133
Schwarz G. 121
Schweizer E. 52, 73, 92, 108, 110, 194
Scordato C. 20, 49, 109, 191
Scott R. 91
Scrivener F. H. 53, 145, 278
Segalla G. 66
Segovia F. F. 357
Senior D. 206
Shepherd W. H. 322
Simoens Y. 352
Sint J. A. 84, 219, 306, 350
- Sitko D. 225
Smith D. A. 21
Smith Lewis A. 145
Smyth-Florentin F. 229
Söding T. 244
Sperber A. 328
Spicq C. 136, 205, 270
Stachowiak L. 344, 347, 354
Stano G. M. 153, 157–159, 162, 164
Starowieyski M. 15, 199
Stegemann H. 223
Stegemann W. 10
Stegner W. R. 172
Steier A. 122
Stein R. H. 38, 41
Steiner C.-A. 167
Stendahl K. 169
Stern D. H. 69
Stępczak J. 20, 21, 93
Stine P. C. 70, 72
Stock K. 1, 2, 146, 147, 149, 206, 208, 232, 254, 255, 269, 272
Strack H. L. 29, 129
Strathmann H. 343, 351
Strauß D. F. 23
Strecker G. 69, 101, 102, 109, 112, 113, 115
Strobel A. 26
Stroes H. R. 226
Stroumsa G. G. 220
Strzelczyk G. 2, 4, 256, 258
Stuhlmacher P. 115, 320
Stuhlmüller C. 206
Suhl A. 14, 38, 260
Sühling F. 21, 121
Sunckel J. 69, 264
Sung C.-H. 107, 212
Swellengrebel J. L. 283
Swete H. B. 34, 138, 146, 156, 158, 160, 183, 285
Szczurek J. D. 258
Szymczak M. 140
- Świderkówna A. 16

- Tannehill R. C. 12, 301
Taylor V. 154, 158, 161, 164, 352
Telfer W. 29, 122
Teodor z Mopsuestii 352
Tertulian 17, 120
Thayer J. H. 91
Theissen G. 10, 220, 222
Theobald M. 43
Thompson G. H. P. 88
Throckmorton B. H. 304
Thyen H. 26, 207, 211
Tiede M. 232
Tilly M. 150, 184, 202
Tischendorf von C. 52, 144
Tobin W. J. 354
Tolbert M. A. 231
Tomasz z Akwinu 3, 23
Tosato A. 231
Tragan P.-R. 20
Trainor M. 205
Troc   E. 155, 156, 365
Tronina A. 249, 353, 354
Tuckett C. M. 85, 89, 341
Turner C. H. 132, 154
Turner M. 285
Turner N. 158, 161
- Uprichard R. E. H. 320
Uricchio F. M. 153, 157–159, 162, 164
- Van Belle G. 85, 89, 341, 357, 363
Van der Watt J. G. 357, 363
Van Eck E. 10
Van Segbroeck F. 85, 89, 341
Van Unnik W. C. 291
VanderKam J. C. 216
Verheyden J. 85, 89, 341
Vielhauer P. 12
Vilotta Herrero S. 274
Voelz J. W. 153
Vögtle A. 14, 27, 106, 134
Vost   M. 32
Vouga F. 265
- Waetjen H. C. 348
- Wahlen C. 203
Wallace D. B. 63, 65, 67, 69, 284
Weinacht H. 245
Weiss B. 61, 66, 106, 111, 122, 138
Wellhausen J. 25
Wengst K. 352, 353
Wenk M. 303, 304
Westermann C. 226
Wevers J. W. 126, 127
Wewers G. A. 221
Wilckens U. 336, 343, 353, 356, 364
Wilk F. 16
Wilko  n A. 47
Williams G. O. 322
Williams J. 336
Williamson L. 358
Windisch H. 29
Wink W. 106, 169
Witczyk H. 43
Witherington B. 201
Wojciechowski M. 12
Wood H. G. 1
Wood J. E. 354
Wrede W. 12, 37
Wróbel M. S. 198
- Yamasaki G. 78, 81, 85, 98, 103, 114, 116, 118, 138
Yates J. E. 211
Yoonprayong A. 242
Ytterbrink M. 329
- Zahn T. 24, 63, 66, 83, 85, 102, 103, 110, 205, 282, 283
Zarella P. 49
Zeilinger F. 238
Zeller D. 276
Zerwick M. 274
Ziegenaus A. 4
Ziegler J. 186
Zingg E. 364
Zodhiates S. 70
Zwick R. 244, 261

SOMMARIO.

IL BATTESIMO DI GESÙ NEI QUATTRO VANGELI. STUDIO DELLA NARRAZIONE E TEOLOGIA

I quattro Vangeli differiscono tra loro in molti punti, ma tutti concordano nel collegare l'inizio dell'attività pubblica di Gesù con il ministero di Giovanni Battista. Queste pericopi iniziali sono state dall'antichità oggetto di numerosi commenti. Nei primi diciotto secoli dominava nelle spiegazioni l'interesse per il senso teologico di singoli elementi dei racconti: battesimo di Gesù, apertura dei cieli, discesa dello Spirito Santo, simbolica della colomba, contenuto della dichiarazione divina. Le interpretazioni di questo periodo tendevano ad armonizzare i racconti fra di loro commentandoli indipendentemente dal loro contesto letterario, cioè gli elementi provenienti dai diversi Vangeli venivano letti insieme senza distinguere il carattere specifico dei testi paralleli. L'esegesi dell'Ottocento era invece caratterizzata da un disinteresse sempre maggiore per il significato teologico del battesimo di Gesù e della teofania battesimale. La prima *Leben-Jesu-Forschung* negava la storicità della teofania battesimale e cercava di arrivare al nucleo storico del racconto. Nel Novecento gli esegeti miravano a ricostruire la storia della composizione del racconto: dalle forme primitive del battesimo e della teofania, attraverso la storia della loro trasmissione distinguendo tra l'ambiente palestinese ed ellenistico delle forme primitive e tradizionali, fino alla storia della redazione definendo il contributo dei redattori secondo gli influssi e le necessità delle loro comunità. Gli approcci diacronici hanno però trascurato di determinare il significato teologico sia del battesimo di Gesù che della seguente teofania e di stabilirne il rapporto con la teologia dei rispettivi vangeli. Questa mancanza era dovuta all'esegesi condotta separatamente dai contesti letterari delle pericopi e concentrata sulle questioni storiche dell'origine del materiale e della sua composizione.

La presente monografia intende determinare il significato teologico delle narrazioni evangeliche del battesimo di Gesù e precisarne il rapporto con la teologia dei Vangeli. L'Introduzione tratta della relazione tra cristologia ed ermeneutica biblica, giustifica la scelta delle pericopi sul battesimo di Gesù con la loro importanza nella struttura dei Vangeli, descrive lo sviluppo della ricerca sulle pericopi dall'antichità fino agli studi contemporanei e presenta il metodo esegetico della presente monografia. Le pericopi sono analizzate in quattro capitoli seguendo sempre le stesse tappe: delimitazione del testo, critica testuale, traduzione filologica, confronto sinottico, struttura narrativa ed analisi dettagliata dei singoli elementi letti nella dinamica narrativa. Le tappe dell'analisi sono orientate alla comprensione del testo nella sua forma finale. Il contributo teologico delle pericopi alla teologia dei rispettivi Vangeli viene presentato in maniera sintetica nelle Conclusioni.