

## Obraz Boga w 2 Liście św. Piotra

Krzysztof Suszko

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
[ksuszko@o2.pl](mailto:ksuszko@o2.pl)

Ponieważ 2 List św. Piotra będzie głównym przedmiotem całej zaprezentowanej tu refleksji, na wstępie należałoby przypomnieć, iż autorem interesującej nas księgi Pisma Świętego niekoniecznie jest pierwszy biskup Rzymu. Całkiem prawdopodobne, że jest nim „przełożony drugiej lub nawet trzeciej generacji chrześcijan”, „wykształcony judeochrześcjanin – hellenista” odwołujący się do autorytetu św. Piotra Apostoła zarówno w tytule pisma, jak i w innych jego fragmentach (por. 2 P 1, 1; 1, 12–21; 3, 1), który na równi z Piotrem traktuje autorytet apostołski św. Pawła (por. 2 P 3, 15–16). Ponadto nie jest on tożsamy z piszącym 1 List św. Piotra, jako że występują wyraźne różnice tych pism. Natomiast zależność tekstowa 2 Listu św. Piotra ujawnia się raczej w stosunku do Listu św. Judy. Autor 2 P działa „w okresie niewykształconej jeszcze całkowicie gnozy [...], w którym powstały trzy listy św. Jana i czwarta ewangelia”<sup>1</sup>. Mamy więc przypuszczalnie do czynienia z pseudoepigrafem, którego datację trzeba by przesunąć daleko poza rok 64 czy 67 (lata alternatywnie uważane za daty śmierci św. Piotra), nawet do 110 czy 120 roku, a którego faktyczny autor „zna już listy św. Pawła (3, 14–16) i wypowiada się jednoznacznie na temat natchnienia biblijnego” (por. 2 P 1, 20–21)<sup>2</sup>.

Teologia tego pisma jest różnie postrzegana, gdy chodzi o główne tematy w nim zawarte. Może to być spowodowane odmienną u poszczególnych autorów metodą przeprowadzonej wcześniej, a nieujawnionej wprost egzegezy

- 
- 1 H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego 1995, s. 153; J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 569; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986, s. 42–43 (Teologia Nowego Testamentu, 3).
  - 2 Por. H. Langkammer, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego 1995, s. 69; H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom: Radomskie Wydawnictwo Diecezjalne Ave 1999, s. 212 (Biblioteka Radomskiego Instytutu Teologicznego 2); H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 153; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

tekstu natchnionego. Podczas gdy jedni twierdzą, że teologia „najmłodszego pisma Nowego Testamentu [...] skupia się wokół autorytetu apostołskiego i obrony wiary”<sup>3</sup>, inni już na wstępie wysuwają tezę, iż „wiara w interesujących nas listach [2 P i Jud] nie jest głównym tematem [...], jednak zajmuje poczesne miejsce jako punkt wyjścia dla wszystkich innych problemów”<sup>4</sup>. Ci ostatni po omówieniu „pojęcia wiary” (1a) i „problematyki wiary” (1b) zawartych w 2 Liście św. Piotra przedstawiają jako zasadniczy przedmiot pisma (2) „chrześcijańskie życie” oraz (3) „problemy eschatologiczne”<sup>5</sup>. Niejako wbrew tym deklaracjom odnajdujemy w ostatniej z zacytowanych tu pozycji sporo bardzo trafnych spostrzeżeń dotyczących teologii 2 Listu św. Piotra przy okazji przedstawiania przez nią zawartego w liście tematu wiary, do których będziemy jeszcze nawiązywać.

W naszych rozważaniach wokół zagadnień teologicznych będących udziałem deuterokanonicznej księgi Nowego Testamentu (późno zaistniałej i w związku z tym też prawdopodobnie późno przyjętej do grona natchnionych) przyjmiemy jako główny punkt wszelkich odniesień tematycznych „obraz Boga”, którego dostrzegalna obecność stanowi fundament wszystkich pism natchnionych. W takiej też perspektywie spróbujemy umieścić pozostałe kwestie poruszane w 2 Liście św. Piotra, przedstawiając je jako pochodne zasadniczej perspektywy lub jako będące jej nośnikiem.

## 1. Zarys treści w układzie tematycznym tekstu

Zanim to jednak uczynimy, postaramy się ująć tekst w pewną strukturę formalną zgodnie z zawartymi w nim treściami. Przy czym nie chodzi nam o samo rozstrzygnięcie kwestii gatunku literackiego, z jakim się spotykamy – czy byłaby to forma epistolarna czy raczej zapisana homilia, choć tego nie zamierzamy bagatelizować (biorąc pod uwagę lepszą przystawalność treściową tej drugiej opcji pomimo obecnych w tekście jawnych pozorów listu – por. 2 P 1, 1–2; 3, 1a). Nie chodzi też o ścisły podział formalny struktury literackiej, ale o sam układ bloków tematycznych i sposób ich przeprowadzania w piśmie na gruncie

3 Por. H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 212.

4 F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 34.

5 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 34–43.

podmiotowym. Czytelny w tym względzie wydaje się następujący podział tekstu: (1) wskazanie autorytetu pseudonomicznego i potencjalnych adresatów (2 P 1, 1–2), (2) nakreślenie zasadniczego problemu (2 P 1, 3–11) i (3) wykazanie się przez piszącego wymaganymi kompetencjami do zabierania głosu w zakreślonej wcześniej problematyce (2 P 1, 12–21), (4) przedstawienie negatywnych stron i okoliczności problemu (2 P 2), (5) wskazanie pozytywnych kierunków poszukiwań dla przezwyciężenia trudności (2 P 3, 1–10), (6) wyciągnięcie praktycznych wniosków dotyczących przyjęcia przez adresatów koniecznej postawy i podjęcia odpowiedniego działania (2 P 3, 11–18). Od razu należy zaznaczyć, że zaproponowany tu podział ma charakter tylko umowy i zastosowany został dla usprawnienia wstępnej prezentacji treści listu.

W inicjującym list wskazaniu autorytetu: „Szymon Piotr, sługa i apostoł Jezusa Chrystusa” i zwróceniu się „do tych, którzy dzięki sprawiedliwości Boga naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, otrzymali wiarę równie godną czci jak i nasza” (tj. apostołów) centralne miejsce zajmuje łaska (χάρις) w nieodłącznym kontekście pokoju (εἰρήνη). Bezpośrednie przywołanie łaski, a wcześniej odwołanie się do niej w aspekcie wiary (πίστις), stanowi niejako punkt kulminacyjny, a tym samym docelowy wprowadzającej wypowiedzi piszącego (por. 2 P 1, 1–2).

Granica między tą wypowiedzią a natychmiastowym przejściem do nakreślenia zasadniczego problemu (2 P 1, 3–11) całkowicie się zaciera. Trudno ją traktować jako świadome zamierzenie autora homilii (listu) przez użyty na początku nowego wiersza (2 P 1, 3) przysłówek względny ὧς w funkcji spójnika porównawczego<sup>6</sup>. Dlatego można powiedzieć, że główny problem 2 Listu św. Piotra przedstawiany w ścisłym związku z myślą wprowadzającą i wyprowadzony z niej niejako jest „zakotwiczony” w łasce (χάρις). Stąd nie dziwi koncepcja Gryglewicza, który w swoich dociekaniach na temat teologii tego listu w wierze (która jest łaską) upatruje „punkt wyjścia dla wszystkich innych problemów”<sup>7</sup>.

Ydaje się jednak, że pojęcie zasadnicze ostatniego chronologicznie nacthnionego pisma Starego i Nowego Testamentu, na którym jest ono zbudowane jak na pewnej osi treściowej, stanowi nie tyle sama łaska (χάρις), co raczej chwała (δόξα), a wraz z nią cnota ([καὶ] ἀρετή), która również jest w tej

6 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu* (Prymasowska Seria Biblijna), Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2006<sup>4</sup>, nr 5458, s. 669–671.

7 F. Gryglewicz, *Teologia Dzieł Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 34.

pierwszej (w chwale) udziałem (tak jak wiara w łasce)<sup>8</sup>. Chwała i doskonałość (ἀρετή jest odniesiona tu do Boga) Tego, który powołał nas (τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς), są narzędziami (*dativus*: δόξη καὶ ἀρετῆ), za pomocą których zostaliśmy powołani (por. 2 P 1, 3) – zarówno apostołowie, jak i wszyscy, którzy dostali w udziale wiarę (λαχοῦσιν πίστιν) równą godnością (ισότημον) tej apostołowskiej (por. 2 P 1, 1). Dlatego poprzez fakt powołania (κλήσις) odwołuje się autor natchniony w inkluzji fragmentu wyłuszczającego zasadniczy problem pisma do tego, co powiedział na jego początku imiesłowem oddającym postawę Boga – „powołującego nas (καλέσαντος ἡμᾶς)” (2 P 1, 3)<sup>9</sup>: „Dlatego bardziej jeszcze, bracia, starajcie się umocnić wasze powołanie i wybór! To bowiem czyniąc, nie upadniecie nigdy. W ten sposób szeroko będzie wam otworzone wejście do wiecznego królestwa Pana naszego i Zbawcy, Jezusa Chrystusa (διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλήσιν καὶ ἐκλογὴν ποιῆσθαι· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε. οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ)” (2 P 1, 10–11).

Wewnątrz tak zakreślonej myśli głównej mamy jej przybliżenie. Najpierw ukazany został cel zasadniczy powołania, którego genezą jest chwała poprzez łaskę – tu głównie łaskę wiary. Tym celem jest, „abyście się dzięki nim stali uczestnikami Boskiej natury (ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως)” (2 P 1, 4b). W tym samym zdaniu – jakby autor chciał wypowiedzieć to jednym tchem – została ukazana jako pokonana druga strona rzeczywistości – przeciwna osiągnięciu tego celu: „uciekłszy od tego w świecie, w czym pożądanie zepsucia (ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς)” (2 P 1, 4c). Następnie wywód przechodzi w ciąg cech ludzkiej dyspozycji wewnętrznej, jakiej należałoby oczekiwać dla osiągnięcia wcześniej nakreślonego celu: gorliwość, wiara, cnota, poznanie, powściągliwość, cierpliwość (wytrwałość), pobożność, przyjaźń braterska, miłość (por. 2 P 1, 5–7), które wszystkie razem „stające się większymi” (πλεονάζω) nie pozostawiają ludzi biernymi i bezwocnymi w uznaniu Pana naszego Jezusa Chrystusa (οὐκ ἀργούς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν – 2 P 1, 8). Do tego zostaje znów dołączona myśl przeciwna na temat braku tych cech, co powoduje u każdego ślepotę (τυφλός), krótkowzroczność (μυωπάζω) i zapomnienie

8 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 1389, s. 143; nr 697, s. 72.

9 Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 2810, s. 340; nr 2553, s. 313–314.

(λήθη) o oczyszczeniu z dawnych grzechów (2 P 1, 9). I w tym stanie rzeczy zostaje zamknięta cała myśl główna listu przez przytoczone wcześniej wiersze inkludujące w kontekście powołania (καλέω) (2 P 1, 3 oraz 2 P 1, 10–11). Należałoby tu jeszcze dodać, iż w całym początkowym fragmencie pisma (2 P 1, 1–11) mocno pobrzmiewa styl wypowiedzi autora jednoczący się z gronem apostoelskim i solidaryzujący z adresatami, zapowiadany na ten sposób już pierwszym zdaniem przyrównującym wiarę jednych wierze drugich (2 P 1, 1).

Ten ton wypowiedzi wyraźnie ulega zmianie w 2 P 1, 12, gdzie piszący porzuca na chwilę 1 os. l.mn. i przechodzi do 1 os. l.poj., rozpoczynając tym niejako uwiarygodniający dialog wewnętrzny z adresatami, posiadający czytelne 3 fazy: (1) mocne postawienie się piszącego w roli apostoła Piotra (2 P 1, 12–15); (2) powrót do solidaryzacji (1 os. l.mn.) z szerszym gronem apostoelskim (domyślnie Jakubem i Janem) w przywołaniu faktu przemienienia Pańskiego (2 P 1, 16–19a); (3) pareneza zwrócona do adresatów listu (2 P 1, 19b–21). Wszystko to ma jakby za zadanie postawić piszącego w roli nie tylko apostoła, jednego z trzech w największej bliskości chodzących za Jezusem czy nawet samego św. Piotra, ale też proroka – pełniejszego świadka, bo również uczestnika wydarzenia – wizji (jedynej tego rodzaju), a więc mającego udział w wiedzy Najwyższego (por. Lb 24, 16), czy wręcz legitymującego się posiadaniem mocniejszego proroczego słowa (καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον – por. 2 P 1, 19a), które zdolni są wypowiadać jedynie ludzie od Boga (ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι) niesieni przez Ducha Świętego (ὕπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) (por. 2 P 1, 21). Ten aspekt prorocki wybrzmi jeszcze w sposób negatywny w następnym fragmencie listu (por. 2 P 2, 1), również poprzez przywołanie wprost Balaama (zob. 2 P 2, 15). Natomiast w drugiej wydzielonej tu fazie, w samym centrum fragmentu poświęconego wykazaniu się przez piszącego wymaganymi kompetencjami do zabierania głosu w określonej wcześniej problematyce (2 P 1, 12–21), na początku wiersza 17 znów pojawia się pojęcie „chwala” (δόξα), tym razem w kontekście szacunku, czci (τιμή), jaki otrzymuje Pan nasz Jezus Chrystus od Boga Ojca (por. 2 P 1, 16–17).

Kolejny fragment 2 Listu św. Piotra obejmujący cały 2 rozdział kontrastuje z tym wszystkim, co miało miejsce wcześniej i przyjmuje ton bardzo rzeczowy, zdystansowany już na poziomie gramatycznym od strony podmiotowej, niemal nieprzerwanie opisuje przedmiot swojej wypowiedzi w 3 os. l.poj. lub l.mn. Służy to ukazaniu całej tej rzeczywistości, od której odżegnuje się piszący i zdecydowanie ją odradza adresatom. Jest to rzeczywistość postrzegana

od strony doczesnej, w zamkniętej perspektywie ludzkiej, rzeczywistość „występnych w rozpasaniu zachowywania się” (τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς) na podobieństwo tego, co miało miejsce przed potopem za czasów Noego czy też za czasów Lota w Sodomie i Gomorze (por. 2 P 2, 7). Tak postępujących, a wcześniej tak postrzegających rzeczywistość autor natchniony w 2 P 2 określa: (1) najpierw „fałszywymi prorokami (ψευδοπροφήται)” (2 P 2, 1), tzn. takimi, którzy nie dają posłuchu słowu Boga, lecz różnym korzyściom doczesnym; (2) pod koniec „obietującymi innym wolność, a sami będącymi niewolnikami zepsucia (ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς)”, w uzasadnieniu dodając: „przez co bowiem ktoś jest pokonany, temu dał się uczynić niewolnikiem (ὧ γάρ τις ἠττηται, τούτῳ δεδούλωται)” (2 P 2, 19); (3) natomiast w samym centrum całego tego fragmentu listu „zuchwalcami – zarozumiałymi” (τολμηταὶ – αὐθάδεις) „nie drżącymi, bluźniąc przeciwko Chwałom (δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες)” (2 P 2, 10b). Tym razem słowo „chwała” (δόξα) jest użyte w liczbie mnogiej i wydaje się mieć zastosowanie podmiotowe – w stosunku do Osób, które można by takim mianem określić. Pozwólmy sobie to skomentować: w zalewie opisanego zła przedmiotowego – tego przeszłego, obecnego i możliwego w przyszłości – z jakim mamy do czynienia przez cały 2 rozdział listu, jawi się jakby nieustępliwie, w samym środku wywodu, znów „chwała” – osobowa, nienaruszona, zwielokrotniona. Konkluzją tego fragmentu (2 P 2) – przedstawiającego negatywne strony i okoliczności stojące człowiekowi na przeszkodzie przed uczestniczeniem w chwale Boskiej natury – autor natchniony czyni syntezę opisaną wcześniej sytuacji, wyrażoną trzema wierszami: „Jeżeli bowiem uciekają od zgnilizny świata przez poznanie Pana i Zbawcy, Jezusa Chrystusa, a potem oddając się jej ponownie, zostają pokonani, to koniec ich jest gorszy od początków. Lepiej bowiem byłoby im nie znać drogi sprawiedliwości, aniżeli poznawszy ją, odwrócić się od podanego im świętego przykazania. Spełniło się na nich to, o czym słusznie mówi przysłowie: Pies powrócił do tego, co sam zwymiotował, a świnia, która się obmyła – do kałuży błota (εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου [ἡμῶν] καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τούτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἠττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χεῖρονα τῶν πρώτων. κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης ἢ ἐπιγνοῦσιν ὑποστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἀγίας ἐντολῆς, συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα, καὶ ὄς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου)” (2 P 2, 20–22).

Wraz z początkiem 3 rozdziału znów następuje radykalna zmiana w tonie wypowiedzi. Powraca postawienie się autora w roli apostoła Piotra i uświadomienie potencjalnym odbiorcom jego listu, że są po przeciwnej stronie niż ukazana co dopiero „rzeczywistość”. Powraca też charakter osobistego odniesienia piszącego do adresatów (2 P 3, 1–2). Zmienia się także całkowicie perspektywa przedstawiania rzeczywistości: z doczesnej (przyrodzonej) w wieczną (nadprzyrodzoną), z „czysto ludzkiej” w Bożą. Od początku podjęta zostaje refleksja nad samym zrozumieniem pojęcia „wieczności”, które (1) z zamkniętej szyderstwem (ἐμπαιγμονή) perspektywy ludzkiej (nakreślonej w poprzednim rozdziale – por. 2 P 3, 3) jest jednakowym od samego początku stworzenia pozostawianiem (trwaniem), w domyśle, przyszłą podobną nieukończonością czasu (πάντα οὕτως διαμένει ἀπ’ ἀρχῆς κτίσεως – 2 P 3, 4c); (2) natomiast z perspektywy Pana (παρὰ κυρίου) jest trwałą teraźniejszością nie posiadającą miary czasu, w której „jeden dzień [...] jak tysiące lat i tysiące lat jak dzień jeden (μία ἡμέρα [...] ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία)” (por. 2 P 3, 8b). Równocześnie w kontekście paruzji ujawniony zostaje wolitywny aspekt poznawania (czy też niepoznawania) wszystkiego: „ukrywa się bowiem przed tymi, którzy tego chcą (λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας)” (2 P 3, 5). W końcu jest mowa otwarta o dniu Pańskim (ἡμέρα κυρίου) w aspekcie zaskoczenia („jak złodziej [ὡς κλέπτῃς]” – 2 P 3, 10), co jednak można odnieść jedynie do czasowej perspektywy postrzegania rzeczywistości. Zatem jedynym pozytywnym kierunkiem poszukiwań chwały (δόξα), dodajmy: chwały Pańskiej (δόξα κυρίου), jest chęć przyjęcia Bożej perspektywy wieczności i w tym kluczu chęć poznawania wszystkiego, co ostatecznie oznacza u człowieka postawę wiary.

Ostatnie wiersze (2 P 3, 11–18), które mają być wyciągnięciem praktycznych wniosków dotyczących przyjęcia przez adresatów koniecznej postawy i podjęcia odpowiedniego działania – w nakreślonym wyżej kontekście całego listu, a zwłaszcza bezpośrednio poprzedzającego, ostatnio przedstawionego tu przez nas fragmentu – wynikają w swym przesłaniu niejako w sposób naturalny. Zawarta w nich treść dotyczy zaleceń stawianych przez piszącego adresatom: (1) stanu świętego postępowania i pobożności (δεῖ ὑπάρχειν [ὑμᾶς] ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις – 2 P 3, 11) oraz (2) stanu oczekiwania i śpieszenia na przybycie dnia Bożego (προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας – 2 P 3, 12a) – jednak w pokoju (ἐν εἰρήνῃ), o którym była mowa na samym początku listu w powiązaniu z łaską (χάρις) (por. 2 P 1, 2) – w celu zostania znalezionymi (zastanymi) przez Niego (Pana) nieskalanymi

i nienagannymi (ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὐρεθῆναι – 2 P 3, 14). Przy końcu jest jeszcze przestroga przed daniem przyzwolenia na uwiedzenie wbrew dokonanemu własnemu zdecydowanemu wyborowi (por. 2 P 3, 17). Powraca też tutaj (2 P 3, 11–18) temat wieczności – już tylko z Bożej perspektywy – na dwa sposoby: (1) poprzez przywołanie oczekiwania Jego (Pańskiej) obietnicy „nowego nieba i nowej ziemi, w których zamieszka sprawiedliwość (καινοῦς δὲ οὐρανοῦς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ)” (2 P 3, 13) oraz (2) końcowe zalecenie: „Wzrastajcie zaś w łasce i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela, Jezusa Chrystusa! Jemu chwała zarówno teraz, jak i na dzień wieczności! Amen (αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος. [ἀμήν])” (2 P 3, 18). W tym ostatnim zdaniu księgi znów pierwszoplanowo pojawia się chwała (δόξα) odniesiona do Boga w Jezusie Chrystusie, która w jednej wypowiedzi schodzi się z wiecznością (αἰών), a wcześniej z łaską (χάρις) i poznaniem (γνώσις), tu rozumianym w aspekcie wiary (πίστις), jako że odniesionym do osoby Jezusa Chrystusa.

## 2. Główne myśli teologiczne 2 Listu św. Piotra

Cały ten układ 2 Listu św. Piotra ujawnia nam dwie zasadnicze kwestie: (1) ciągłą obecność tematu Boga w aspekcie Jego chwały i (2) ostateczny chrystocentryzm wszystkich odniesień treściowych. Słowo „chwała” (δόξα) pojawia się w tekście tylko i aż 5 razy – zawsze w kluczowych miejscach: (1) na początku (2 P 1, 3) w inicjującym list zdaniu (2 P 1, 1–4), (2) na końcu (2 P 3, 18) w zwieńczeniu ostatniej myśli (2 P 3, 17–18), (3) w samym środku całego tekstu listu (2 P 2, 10) będącym również środkiem czwartego wydzielonego przez nas fragmentu (2 P 2) i (4) dwa razy w środku fragmentu uwiarygodniającego autorytet piszącego (2 P 1, 12–21) w świadectwie o Przemienieniu Pańskim (2 P 1, 17). Trudno oprzeć się wrażeniu, że cała kompozycja listu zbudowana jest na tym właśnie pojęciu porozmieszczanym na podobieństwo filarów w strategicznych dla niej miejscach. W centralnym punkcie tekstu (2 P 2, 10) zostało ono zwielokrotnione liczbą mnogą i odniesione osobowo do „Boga-Pana” (θεὸς-κύριος) (por. 2 P 2, 4–9) – o czym świadczy wprowadzenie względem niego określenia czynności, która może odnosić się tylko do podmiotów: „krzywdząco mówiący (o)”, „błuzniący (przeciw)” (βλασφημοῦντες) – w opozycji do „lekceważących panowanie” (κυριότητος καταφρονοῦντας – w domyśle

należałoby przyjąć: „Jego panowanie”), a „w otoczeniu” (παρά κυρίου) „większych [od tych poprzednich] siłą i mocą aniołów (ἄγγελοι ἰσχύι καὶ δυνάμει μεῖζονες ὄντες)” (2 P 2, 10–11). Drugie i trzecie pojawienia się „chwały” (δόξα) wewnątrz konstrukcji tematycznej listu ściśle związane z Przemienieniem Pańskim (2 P 1, 17) posiadają konteksty: (1) bezpośrednio sprawczy – „Boga Ojca” (θεοῦ πατρὸς), (2) bezpośrednio celowy – „Jego Syna” (ὁ υἱός μου) i powiązany z nimi pośrednicząco przez „głos” (φωνή), który „został przyniesiony” (ἐνεχθείσης), czy też przez „prorockie słowo” (προφητικὸν λόγον), (3) bezpośrednio objawieniowy – „przez Wspaniałą Chwałę” (ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης) „Ducha Świętego” (πνεύματος ἁγίου) (por. 2 P 1, 17–21). Wszystkie te trzy wystąpienia Osób w tak ścisłym związku ze sobą, w jednym miejscu ujęte i połączone rzeczywistością chwały, dobitnie i jednoznacznie domagają się całościowego potraktowania pojęciowego, zwłaszcza że kilkanaście wierszy dalej (2 P 2, 10) – właśnie w pojęciu „chwały” zwielokrotnionej liczbą mnogą, ale scalonej jednym terminem – odnajdziemy Je w kontekście Boga (θεὸς) i Pana (κύριος). Nic nie wychodzi lepiej naprzeciw temu oczekiwaniu jak określenie „Trójca Święta”, którego to określenia użytego wprost nie znajdziemy w całej Biblii, a które jest fundamentalne w chrześcijańskim rozumieniu Boga zbudowanym na całym objawieniu. W 2 Liście św. Piotra zauważamy więc rewelacyjne podstawy dla jednego z zasadniczych dogmatów wiary, a wiersz 2 P 1, 17 może też stanowić jedną z podstaw objawienia dotyczącego życia wewnątrz Trójcy Świętej, gdzie mowa jest o „moim [Bożym] Synu, Tym umiłowanym moim” (ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου – określenie odnoszące się do Jezusa Chrystusa, por. 2 P 1, 16), który „od Boga Ojca otrzymuje szacunek – cześć i chwałę” (λαβὼν [...] παρά θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν), podczas gdy głos zostaje Mu przyniesiony „przez Wspaniałą Chwałę” (ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης). Tym Przynoszącym głos jest sam Duch Święty. Liczba mnoga (*accusativus*) „Chwały” (δόξας) w wierszu 2 P 2, 10 nie tylko wskazuje na Trzy Osoby Boskie, ale też na jedność tych Osób, dodajmy: w naturze, rzutuującą na łączne pojęcie pojedyncze dla wszystkich („Chwały”). W tej sytuacji cokolwiek powiedzielibyśmy o chwale Ojca czy Syna, czy też Ducha Świętego, to samo musimy orzec o chwale pozostałych dwóch Osób. Stwierdzenie to dodatkowo znajduje oparcie w zastosowaniu słowa „chwała” (δόξα) w dwóch pozostałych zewnętrznych (początkowym i końcowym) wystąpieniach na terenie analizowanej księgi. Zanim jednak będziemy mogli pójść dalej w rozwinięcie tego wątku, musimy poświęcić nieco uwagi wspomnianemu wyżej chrystocentryzmowi odniesień treściowych.

Trudno się zgodzić z Gryglewiczem, że „Autorom listów [2 P i Jud] trudności sprawiały tytuły Boga: «Pan» (κύριος) i «Zbawca» (σωτήρ), a przede wszystkim sama nazwa «Bóg»<sup>10</sup>. Gdyby tak było, z pewnością w słowie natchnionym znalazłyby się inne terminy pozwalające wyrazić treść objawioną. Tymczasem – zgodnie z tym, co pisze cytowany tu autor (dwa akapity dalej) – takie, a nie inne użycie określeń „Bóg”, „Pan”, „Zbawca” „świadczy o dość daleko posuniętym rozwoju teologicznej myśli pierwotnego chrześcijaństwa” oraz „o tym, że omawiane listy pochodzą z okresu późnego”<sup>11</sup>. Tytuł „Pan” (κύριος) był nadawany Jezusowi od początku, tj. od czasów, gdy w ludzkim ciele chodził po ziemi, przede wszystkim przez tych, którzy byli poruszani łaską wiary, co uwieczniły wszystkie cztery ewangelie. To, że Septuaginta ten sam tytuł odnosiła do Boga Ojca, nie budzi zdziwienia w świetle tego, co zostało powiedziane wyżej na temat chwały w kontekście Trójcy Świętej, a o czym traktuje 2 List św. Piotra. W sytuacji, gdy mamy do czynienia z późnym tekstem natchnionym, którego autor przejawia dobrą znajomość wcześniejszych ksiąg Pisma Świętego (por. 2 P 1, 13–14. 17–21; 2, 4–8. 15–16. 22; 3, 1. 5–8. 13. 15–16), w obliczu posuniętego rozwoju myśli teologicznej okresu powstawania tego tekstu, możemy też mieć pełne zrozumienie dla faktu nie tyle wzbogacania tytułów Jezusa „w sposób, jakiego inne księgi Nowego Testamentu nie znają”, ile budowania głębszej w swym wyrazie teologii, czyli obrazu Boga poprzez odpowiednio łączone tytuły<sup>12</sup>.

Grecki spójnik καί – jak dowiadujemy się ze słownika<sup>13</sup> – może nie tylko łączyć pojedyncze wyrazy czy zdania w sposób prosto przekładalny jako spójniki „i”, „oraz”, „a”, lecz również między innymi potrafi: (1) „łączyć część z całością” – np. „arcykapłani i cały Sanhedryn”, (2) jednoczyć dwa wyrazy w jedno pojęcie, (3) być umieszczonym w tekście „dla podkreślenia jakiegoś faktu, dla wyrażenia zdumienia, «a oto», «a jednak», «a przecież», «ale», «lecz»”, (4) znaleźć się „przed wyrazem lub zdaniem wyjaśniającym bądź poszerzającym myśl wcześniejszą, «to jest», «mianowicie», «i to», «a to»”, (5) mieć zastosowanie „z drugim imieniem własnym kogoś lub czegoś”, (6) być

10 F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

11 F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 37.

12 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36–37.

13 Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 2522, s. 308–310.

zastosowanym w funkcji przysłówkowej, jako: „także”, „również”, „nawet”, „właśnie”, „właściwie”. Natomiast – jak też podobnie zauważył Gryglewicz – imię „Jezus” (Ἰησοῦς) z nierozłącznie<sup>14</sup> dołączonym do tego imienia „Chrystus” (Χριστός) zawsze, poza jednym tylko przypadkiem z początku listu (2 P 1, 1), występuje nie tyle z dodanymi do niego tytułami, ile w odpowiednim kontekście teologicznym. Kontekst ten więc stanowią – umieszczone w różnych przypadkach gramatycznych – takie określenia jak:

- 1) przed imieniem „Jezus Chrystus” (Ἰησοῦς Χριστός):
  - a) samo „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) (2 P 1, 8. 14. 16),
  - b) „Pan nasz i Zbawiciel” (κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ) (2 P 1, 11; 3, 18),
  - c) „Pan i Zbawiciel” (κύριος καὶ σωτήρ) (2 P 2, 20),
  - d) „Bóg nasz i Zbawiciel” (θεός ἡμῶν καὶ σωτήρ) (2 P 1, 1);
- 2) po imieniu „Jezus” (Ἰησοῦς) bez „Chrystus” (Χριστός) – samo „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν); ale równocześnie przed imieniem – samo „Bóg” (θεός) (2 P 1, 2);
- 3) bez użycia imienia „Jezus Chrystus” (Ἰησοῦς Χριστός):
  - a) samo „Pan” (κύριος) (2 P 2, 9. 11; 3, 8. 9),
  - b) „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) (2 P 3, 15),
  - c) „Pan i Zbawca” (κύριος καὶ σωτήρ) (2 P 3, 2),
  - d) samo „Bóg” (θεός) (2 P 1, 21; 2, 4).

Ponadto występuje szereg zwrotów, które:

- 1) odnoszą się do Jezusa Chrystusa w aspekcie: „Bóg”, „Pan”, „Zbawiciel”:
  - a) „Słowo Boga” (θεοῦ λόγος) (2 P 3, 5),
  - b) „Dzień Boga” (θεοῦ ἡμέρα) (2 P 3, 12),
  - c) „Dzień Pana” (ἡμέρα κυρίου) (2 P 3, 10),
  - d) „a Pana naszego wielkoduszność zbawieniem uważajcie” (καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηριαν ἠγεῖσθε) (2 P 3, 15);
- 2) wskazują wprost na Boskość Jezusa Chrystusa:
  - a) „Boskiej mocy Jego” (τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ) (2 P 1, 3),
  - b) „Boskiej natury” (θείας [...] φύσεως) (2 P 1, 4).

Tylko w jednym, najbardziej złożonym strukturalnie przypadku, gdy do imienia „Jezus” (Ἰησοῦς) nie ma dołączonego „Chrystus” (Χριστός), a w to miejsce przychodzi samo „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) (2 P 1, 2), mamy do czynienia z łączeniem imienia Jezusa przez καὶ z samym słowem „Bóg” (θεός) umieszczonym przed tym imieniem. Problem odczytania tego kontekstu

14 Na temat Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν – „Jezus, Pan nasz” (2 P 1, 2) powiemy w dalszym ciągu refleksji.

tkwi we właściwej interpretacji spójnika καί. W zasadzie każda z podanych wyżej możliwości – w świetle tego, co odkryliśmy wcześniej na temat zawartego w liście objawienia Trójcy Świętej w kontekście chwały – w jakimś aspekcie byłaby stosowna. Pojęciowo „Jezus” stanowi analogicznie „część” „Trójjedynego Boga”, tak jak np. „arcykapłani” wchodzi w skład „całego Sanhedrynu”, co uzasadniałoby użycie καί jako „łączącego część z całością”. Również stosowne może być rozumienie łączące dwa wyrazy: „Boga i Jezusa” (θεοῦ καί Ἰησοῦ) w jedno pojęcie zaraz potem ujawnione: „Pana naszego” (κυρίου ἡμῶν). Dodatkowy walor znaczeniowy καί w sformułowaniu: τοῦ θεοῦ καί Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν mogą przynieść interpretacje: (1) podkreślająca – „Boga, a oto Jezusa, Pana naszego”, „Boga, a przecież Jezusa, Pana naszego” i (2) wyjaśniająco-poszerzająca – „Boga, to jest Jezusa, Pana naszego”, „Boga, mianowicie: Jezusa, Pana naszego”, „Boga, a to: Jezusa, Pana naszego”. We wszystkich tych interpretacjach zasadniczą rzeczą jest to, że imię „Jezus” zostało umieszczone między pojęciem „Bóg” a synonimicznym wyrażeniem „Pan nasz” i związane spójnikiem καί, co powoduje włączenie, niejako wchłonięcie tego imienia w pojęcia okalające je. W ten sposób „Bóg” czy „Pan nasz” stają się jakby drugimi imionami imienia „Jezus” (czy też odwrotnie), co można też wyrazić za pomocą funkcji przysłówkowej spójnika καί jako: „Bóg, właśnie Jezus, nasz Pan” czy też: „Bóg, właściwie Jezus, nasz Pan”. W żadnym przypadku nie należałoby stosować tutaj interpretacji rozdzielającej dwa pojęcia „Bóg” (θεός) i „Jezus” (Ἰησοῦς), gdyż: (1) przeczyłoby to istocie koniunkcji i (2) tworzyłoby podmiot zbiorowy, czemu zaprzecza morfologia wyrazów bezpośrednio sąsiadujących i składnia zawierającego te pojęcia zdania. Tak więc na wstępie – w drugim wierszu przedstawianego listu – mamy nie tylko dobitnie wyakcentowaną prawdę o tym, iż Bóg jest Panem naszym – wielokrotnie powtarzaną na kartach Starego Testamentu – ale też tę, że Panem naszym jest Jezus i On jest Bogiem. Zatem obraz Boga nie tylko można, lecz również należy utożsamiać z obrazem Jezusa Chrystusa. Ponadto wszystko, co będzie dalej mówione o Bogu, należy odnosić do Jezusa i *vice versa*.

Zasadność takiej optyki potwierdzają wszystkie wyżej przywołane wyrażenia i zwroty obecne w tekście 2 Listu św. Piotra związane wprost czy pośrednio z imieniem „Jezus Chrystus” (Ἰησοῦς Χριστός). Często wiążą one z określeniami: „Bóg” – „Bóg nasz” (θεός – θεός ἡμῶν), „Pan” – „Pan nasz” (κύριος – κύριος ἡμῶν) pojęcia „Zbawiciel” – „zbawienie” (σωτήρ – σωτηρία – por. 2 P 1, 1. 11; 3, 18; 2, 20). Natomiast samo słowo „Bóg” (θεός) bez żadnych wskazań odnoszących je do innych pojęć pojawia się w tekście – poza

wierszem 2 P 1, 2 – już zawsze tylko w kontekście trynitarnym: (1) „lecz przez Ducha Świętego niesieni, zaczęli mówić od Boga ludzie (ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι)” (2 P 1, 21); (2) termin „Bóg” (θεός) w wierszu 2 P 2, 4 po długim wywodzie historiozbowczym (2 P 2, 4–8) przypomniany jako „Pan” (κύριος) w wierszu 2 P 2, 9, ostatecznie przy końcu wiersza 2 P 2, 10 zostaje określony liczbą mnogą słowa „chwala” (δόξα), o czym była już mowa wcześniej w kontekście objawiania przez list Trójcy Świętej. Wspomniane tu słowo „Pan” (κύριος) również bez żadnych bezpośrednich odniesień poza odległym (wierszowo) kontekstem „Boga” przejmując od niego niejako „pałeczkę sztafetową” w dalszym przebiegu listu i pojawia się zaraz w następnym wierszu (2 P 2, 11), podtrzymując to samo znaczenie trynitarne względem aniołów. Ponadto w wierszach 2 P 3, 8–9 ujawnia szersze jeszcze odniesienie – w perspektywie wieczności (o której również już była mowa wcześniej). Nie ma żadnych wątpliwości co do tego, w którym kierunku są adresowane wyrażenia: samo „Pan i Zbawiciel” (κύριος καὶ σωτήρ) (2 P 3, 2) oraz samo „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) (2 P 3, 15) przez zastosowany względem nich kontekst historyczny i parazyjny. Również związane z nimi kontekstowo pojęcia: „Dzień Pana” (ἡμέρα κυρίου) (2 P 3, 10) i „Dzień Boga” (θεοῦ ἡμέρα) (2 P 3, 12) nie pozostawiają żadnych złudzeń co do tego, kto jest tym Panem i Bogiem, którego przyjscia oczekujemy w dniu Jego. Jeśli zauważyć do tego jeszcze „Słowo Boga” (θεοῦ λόγος), przez które wszystko się stało (2 P 3, 5) (por. J 1, 1–18) oraz „Boską moc Jego” i „Boską naturę” (2 P 1, 3–4), to w pełni nam się jawi chrystocentryczny obraz Boga odmalowany w 2 Liście św. Piotra. Ten obraz nie został przedstawiony chaotycznie, lecz bardzo konsekwentnie w rozwoju pojęć – z wiersza na wiersz i z rozdziału na rozdział od pierwszego do ostatniego włącznie.

Pierwsze wystąpienie imienia „Jezus Chrystus” (Ἰησοῦς Χριστός) ma miejsce zaraz na początku wiersza 2 P 1, 1 w *genetivus*, do którego odniesione zostaje wcześniej pseudonimiczne imię autora „Szymon Piotr” (Συμεὼν Πέτρος), przedstawiającego się jako „niewolnik i wysłannik, apostoł” (δοῦλος καὶ ἀπόστολος) Tego pierwszego. Już samo usytuowanie i użyty przypadek gramatyczny może wskazywać na wyjątkową pozycję, w której piszący stawia Osobę Pana. Myśląc analogią do języka hebrajskiego, imię Jezusa zostało postawione w stanie niezależnym (*status absolutus*), podczas gdy wszystko inne, co jest w tekście przed tym imieniem, w stanie sprzężonym (*status constructus*), ściśle zależnym od tego imienia. Kolejne odniesienie do Osoby tak pewnie postawionej od samego początku w centrum uwagi znajdujemy raz

jeszcze – przy końcu tego samego wiersza (2 P 1, 1) – w nieco bardziej rozwiniętej formie „Zbawiciel Jezus Chrystus” (σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός) połączonej spójnikiem καὶ z drugim wyrażeniem „Bóg nasz” (θεός ἡμῶν) w kontekście otrzymanej przez piszącego i adresatów „wiary” (πίστις) (por. Rz 10, 10) „za pomocą, dzięki sprawiedliwości” (ἐν δικαιοσύνη). Słowo „sprawiedliwość” (δικαιοσύνη) domaga się przydawki o proveniencji podmiotowej. Bez wątplenia jest nią „Bóg nasz” (θεός ἡμῶν), ale też „Zbawiciel Jezus Chrystus” (σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός). Spójnik καὶ spełnia tu nieco inne zadanie niż w analizowanym wcześniej wyrażeniu τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (2 P 1, 2), gdyż łączy dwa wyrażenia, z których pierwsze usamodzielnia się najpierw przez zaimek dzierżawczy „nasz” (ἡμῶν), a potem dopiero jest łączone z następnym, by w ten sposób mogła powstać zbiorowa przydawka odnosząca się do słowa „sprawiedliwość” (δικαιοσύνη). Tak więc Jezus Chrystus w drugiej odsłonie Jego Osoby jawi nam się przede wszystkim jako Zbawiciel, który ma jakiś współudział w sprawiedliwości naszego Boga. Nasuwa się pytanie, dlaczego rozdzielać Tego, o którym wiemy już z poprzednich dociekań, że stanowi jedność w Trójcy Świętej z Tym, którego określa się „naszym Bogiem” (θεός ἡμῶν)? Sensowna odpowiedź wydaje się jedna: w celu bardzo czytelnego przypisania Jemu (Chrystusowi) i przede wszystkim Jemu pośród Osób Boskich tytułu „Zbawiciela”. Odkrycie Jezusa jako „Boga” (θεός) i „Pana naszego” (κύριος ἡμῶν) jest następnym krokiem uczynionym w kolejnym wierszu (2 P 1, 2) w obrębie tego samego zdania, w kontekście łaski, a w niej mieszczącego się pokoju, co może być pomnożone właśnie dzięki „rozpoznananiu” (ἐπίγνωσις) tej odkrytej prawdy. To jednak nie koniec ani zdania, ani też rozpoczętego ujawniania. W kolejnym wierszu należącym wciąż do tej samej myśli mamy przyrównanie daru „Jego Boskiej mocy” (θείας δυνάμεως αὐτοῦ) w postaci „życia i pobożności” (ζωὴν καὶ εὐσέβειαν) otrzymanych znów w drodze „rozpoznania” (ἐπίγνωσις) „Tego, który powołującym był nas własną chwałą i doskonałością (τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ)” (por. 2 P 1, 3), dodajmy: od samego początku. Wszystko, co dotąd zostało powiedziane (2 P 1, 1–3), autor natchniony czyni genezą treści następnego wiersza – pozostającego w obrębie wciąż tego samego zdania – podającego cel nie tylko niniejszej wypowiedzi, ale też całego listu: „abyście się stali współnikami Boskiej natury (ἵνα [...] γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως)” (2 P 1, 4b), przywołując równocześnie okoliczności: (1) te ze strony Boga, który aktualnie dokonuje daru obiecanych nam rzeczy największych – godnych czci (τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται) (2 P 1, 4a) i (2) te ze strony

naszej, ludzkiej, będące koniecznością ucieczki od pożądania zepsucia, deprawacji na tym świecie (ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς – 2 P 1, 4c). Tym ostatnim okolicznościom w sensie pozytywnego wyjścia im naprzeciw jest poświęcony cały już do końca (2 P 1, 11) fragment nakreślający zasadniczy problem listu, który wykazując pewną dwudzielną (2 P 1, 5–8; 1, 9–11), konkluduje w każdym z fragmentów podpodziału imieniem Jezusa Chrystusa w dalszym rozwoju odsłaniania jego rozumienia. Po tym jak w trzeciej odsłonie autor listu odkrywa Jezusa jako „Boga” (θεός) i „Pana naszego” (κύριος ἡμῶν) (2 P 1, 2), a następnie wzmacnia to mową o „Boskiej Jego mocy” (θείας δυνάμεως αὐτοῦ) (2 P 1, 3) i przedstawia nam perspektywę „stania się współnikami Boskiej natury (γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως)” (2 P 1, 4), w następnym kroku utwierdza to „rozpoznanie” (ἐπίγνωσις) zjednoczonym określeniem „Pan nasz Jezus Chrystus (κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός)” (2 P 1, 8), a w końcu dodaje jeszcze do tego wcześniej użyty tytuł „Zbawiciela” (σωτήρ) (por. 2 P 1, 1), by w sumie uzyskać pełne brzmienie „Pan nasz i Zbawiciel Jezus Chrystus” (κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός) (2 P 1, 11). W ten sposób wraz z zakończeniem nakreślania głównego problemu poruszanego przez pismo kończy się również proces ujawniania Tego, który stoi w centrum uwagi piszącego i jest stawiany przed oczy adresatom jako potrafiący zaradzić wszystkim problemom – „Zbawiciel” (σωτήρ). Przyświadcza temu również fakt nagromadzenia w wierszach 2 P 1, 1–11 rzeczowników typu: „wiara” (πίστις) (2 P 1, 1. 5), „poznanie” (γνώσις) (2 P 1, 5. 6) i ἐπίγνωσις („rozpoznanie, uznanie”) (2 P 1, 2.3.8) – w sumie 7 wystąpień przy równoczesnym pojedynczym pojawieniu się γνώσις (2 P 3, 18) i ἐπίγνωσις (2 P 2, 20), a całkowitym zaniku użycia πίστις w dalszym przebiegu tekstu. Można powiedzieć, że zasadniczy proces przyjmowania wiarę, poznawania (nią), uznawania lub rozpoznawania (w niej)<sup>15</sup> głównego problemu tematycznego listu wraz z wierszem 2 P 1, 11 został zamknięty i nastąpi tylko dwukrotne odwołanie się do niego – zawsze przy końcu kolejnych bloków tematycznych związanych z tym problemem – w ścisłym złączeniu z określeniami zawierającymi imię Jezusa Chrystusa, a mianowicie: (1) w 2 P 2, 20: „w rozpoznaniu Pana [naszego] i Zbawiciela Jezusa Chrystusa” (ἐν ἐπίγνωσει τοῦ κυρίου [ἡμῶν] καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ) i (2) w ostatnim wierszu pisma 2 P 3, 18: „w łasce

15 Problem rozwoju pojęcia „wiary” w terminach πίστις, γνώσις, ἐπίγνωσις dostrzega również m.in. F. Gryglewicz, w nieco innym jednak podejściu do tego tematu – por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 34–35.

i poznaniu Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa” (ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ). Tam, gdzie w liście znaczenie ma „poznanie” lub „rozpoznanie”, używane jest zawsze pełne określenie tego, co zostało odkryte względem imienia Drugiej Osoby Boskiej.

Imię Jezusa Chrystusa jest jeszcze dwukrotnie utrwalone w kształcie: „Pan nasz Jezus Chrystus” (κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός) (2 P 1, 14. 16) – oba wystąpienia mają podkład objawieniowo-poznawczy w perspektywie opisu doświadczenia Przemienienia Pańskiego, które z kolei, jak powiedzieliśmy wyżej, umieszcza obraz samego Jezusa w kontekście Trójcy Świętej: (1) w wierszu 2 P 1, 14 Pan nasz Jezus Chrystus „ujawnił” (ἐδήλωσέν)<sup>16</sup> piszącemu szybkie jego przeniesienie z doczesności w wieczność; (2) w wierszu 2 P 1, 16 „dana poznawczo” (γνωρίζω)<sup>17</sup> jest „moc” (δύναμις) Pana naszego Jezusa Chrystusa, o której to mocy była już mowa w 2 P 1, 3. W tej sytuacji samego „Pan nasz” (κύριος ἡμῶν) w wierszu 2 P 3, 15 trudno nie odnieść do Jezusa, zwłaszcza że towarzyszy temu kontekst „zbawienia” (σωτηρία); podobnie też wcześniej w wierszu 2 P 3, 2, gdzie samo „Pan i Zbawiciel” (κυρίου καὶ σωτῆρος) bez zaimka „nasz” (ἡμῶν) jest jednoznacznie odnoszone do tej samej Osoby.

Zbierając całość dotychczasowych poszukiwań odniesień chrystocentrycznych, należy podkreślić, że obraz Jezusa Chrystusa w 2 Liście św. Piotra jest faktycznie obrazem Boga. Natomiast wszystko to, co w piśmie tym zostało powiedziane o Bogu czy też Panu, dotyczy wprost – przez mocny kontekst trynitarny obecny i mający zastosowanie dla całego tekstu – również Jezusa Chrystusa. Wracając zatem do kwestii „chwały” – podjętej i przerwanej wcześniej, by dać miejsce wszystkim tym spostrzeżeniom – potrzebujemy cofnąć się jeszcze raz do pierwszego zdania listu obejmującego pierwsze cztery wiersze i tam poszukiwać odpowiedzi na pytanie, co to jest chwała, jako że wiersze 2 P 1, 1–4 stanowią kwintesencję poznawczą całego pisma, pokazując jak w załączku wiarę. Przyświadcza temu wiersz 2 P 1, 5, który rozwija swoją myśl, rozciągając ją na kolejne (por. 2 P 1, 5–8), a wychodząc od „wiary” (πίστις) jako środowiska najbardziej stosownego dla procesu rozwoju duchowego człowieka – odwołuje się do niej wstecz, do treści poprzedniego zdania, które od niej wychodząc i rozumienie jej budując, ukazuje tak naprawdę jej rzeczywistość. W duchowej rzeczywistości wiary, gdzie stajemy

16 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 1206, s. 124: δηλώω – „czynić jasnym”, „czynić widocznym”, „objawiać”, „ujawniać”, „pokazywać”, „ukazywać”.

17 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, dz. cyt., nr 1100, s. 113: γνωρίζω – „czynić wiadomym”, „powiadamiać”, „oznajmiać”, „objawiać”, „dawać poznać”.

się uczestnikami i współnikami Boskiej natury, działa Boska moc Jezusa dająca nam życie i uzdalniająca nas wewnętrznie do przyjmowania Boga (πρὸς ζῶην καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης) przez (διὰ) naszą odpowiedź w postaci rozpoznawania Osoby – Podmiotu (ἐπιγνώσεως τοῦ) tego działania, który od dawna (od zawsze) jest powołującym nas własną chwałą i doskonałością (καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ). Mamy zatem w wierszu 2 P 1, 3 ukazaną relację podmiotową zachodzącą między Bogiem a człowiekiem, w której „narzędziem” działania mocy Boga jest chwała i doskonałość. Obie te cechy, będąc sposobami dokonywania czegoś, muszą wychodzić na zewnątrz Podmiotu i tam jawić się innym podmiotom. Jako że nie są przedmiotami materialnymi (choć przedmiotowo o nich mówimy), nie postrzegamy ich na zewnątrz siebie, lecz działają bezpośrednio wewnątrz nas, podmiotów, do których Bóg ma zawsze wejście. W tej sytuacji chwała (δόξα), a przy tym i doskonałość lub cnota (ἀρετή) okazują się być podmiotowym sposobem ujawniania „na zewnątrz (niejako)” Podmiotu w drugim podmiocie. Ludzką odpowiedzią na to może być służba i posłannictwo w świadczenie cnotą (por. 2 P 1, 5) o Jezusie Chrystusie (δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς – 2 P 1, 1) jako Panu naszym i Bogu (τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν – 2 P 1, 2), a przy tym (wcześniej) Zbawicielu (σωτήρος Ἰησοῦ χριστοῦ – 2 P 1, 1) dającym łaskę objawiającą się pomnażanym w nas pokojem (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη – 2 P 1, 2). Oto rzeczywistość wiary – relacji, w jakiej Bóg chce obcować z nami w swej sprawiedliwości (πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν – 2 P 1, 1) – ukazująca się od początku 2 Listu św. Piotra w kontekście chwały, stanowiąca pierwszy z filarów konstrukcji tematycznej tego listu. Ostatni z tych filarów – postawiony na samym końcu pisma (2 P 3, 18) niczym dla stabilności (pewności) całej wypowiedzi – odzywa się jakby echem wszystkich treści z początku – w ich syntezie, by pewnie wyakcentować to, co zasadnicze dla nas w obrazie Boga: (1) wzrost w łasce (αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι), (2) poznanie Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa (καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτήρος Ἰησοῦ Χριστοῦ), (3) Jemu i tylko Jemu chwała (αὐτῷ ἢ δόξα), (4) wieczny wymiar tego wszystkiego (καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος).

Z tego obrazu pochodzą wszystkie inne treści podane w liście, uzupełniając tak odmalowany wizerunek Boga poprzez ukazanie nam Jego działania – objawiania się w różnych aspektach i skonstrastowanie tego z ludzką odpowiedzią w czynach. W związku z tym na pierwszy plan wysuwają się te momenty w piśmie, w których daje się odczuć Boską moc. Jest ona „rozpięta” pomiędzy czasem a wiecznością (por. 2 P 2 z 2 P 3), pomiędzy tym, co wydarzyło się

i równocześnie trwa (2 P 1, 12–18 – Przemienienie Pańskie), a tym, co zapowiedziane, że nastąpić musi (2 P 1, 19–21; 3, 1–3.7–13 – paruzja), pomiędzy czasoprzestrzenią fizyczną a rzeczywistością duchową w przestrzeni wiary albo jej braku w wymiarze podmiotowym (zestawione ze sobą w całym piśmie). Jak pisze Gryglewicz, przywołując wcześniej wiersz 2 P 1, 16: „Moc i wielkość w tych słowach wyrażają boski charakter Jezusa Chrystusa, a Jego «przyjście» nie tyle jest aluzją do wcielenia, co nawiązując do niego, sugeruje paruzję, kiedy to Chrystus tak objawi swoją boską moc, jaką już okazał przy swoim przemienieniu”<sup>18</sup>. Dodajmy jeszcze za Langkammerem: „Bóg, ukazując na górze Przemienienia apostołom swojego umiłowanego Syna w pełni «czci i chwały», równocześnie przelewa przez Syna Bożego tę miłość Bożą na nas, czyniąc nas dziećmi Bożymi. Taki jest sens objawienia Syna dla nas, pozwalający poznać «Boga i Jezusa, Pana naszego», z którego płynie «łaska i pokój» (1, 2). [...] Powołanie się na obietnice, na twórcze słowo Boże w ogóle, na głos Boży z nieba, świadczy o pewnej orientacji teologicznej i chrystologicznej zarazem, która głównie oparta jest o moc słowa, będącego równocześnie objawieniem. Skuteczność zbawcza tej mocy słowa, czyli objawienia Bożego w Chrystusie i przez Chrystusa Pana, Syna Bożego i Zbawcy, polega głównie na tym, że już tu na ziemi partycypujemy w Boskiej naturze”<sup>19</sup>.

Bóg, który jest wiecznym (2 P 3, 8)<sup>20</sup> Stwórcą i odznacza się wszechmocą (2 P 1, 3; 3, 5–7. 10. 12–13)<sup>21</sup>, przemawia, działa, przekazuje swoje objawienie w swoim słowie, będąc też dawcą natchnienia (2 P 1, 20–21; 3, 5–7. 15–16)<sup>22</sup>, nie ma względu na ludzką miarę czasu i jest cierpliwy (2 P 3, 8–9. 15), a Jego cierpliwość ma charakter zbawienny, stawiając sobie za cel nawrócenie wszystkich (2 P 3, 8–9. 15)<sup>23</sup>: „szanse na zbawienie mają więc także bluźniercy będący wewnątrz gminy” (co stanowi *novum* 2 P)<sup>24</sup>. „Źródło mocnej postawy wiary,

18 F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 42.

19 H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1: *Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy katolickie – Apokalipsa. Jezus Chrystus wczoraj – dziś – na wieki*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1985, s. 271.

20 Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 572.

21 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36, 41.

22 Por. J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 574; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

23 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 42.

24 H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 156.

«życia i pobożności» tkwi w «mocy Bożej», którą wierni zostali obdarowani (1, 3n). A więc działa «łaska», «moc Boża», Jezus Chrystus – Zbawiciel (1, 1)<sup>25</sup>. Bóg powołuje ludzi do swojej służby, daje im wszystko, co jest potrzebne do życia i otwarcia na Niego w pełnym zaangażowaniu (2 P 1, 3. 10)<sup>26</sup>, oczekuje tylko świętego zachowywania się, postępowania (ἀγία ἀναστροφή), by zastał nas niesplamionymi i nienagannymi (ἄσπιλοι καὶ ἀμόμητοι) w każdym czasie owego otwarcia na Niego (2 P 3, 11. 14)<sup>27</sup>. Równocześnie składa nam obietnice dotyczące większej z Nim zażyłości i wypełnia je (2 P 1, 3–4)<sup>28</sup>. Na sądzie jednak będzie karał tych, których postępowanie nie jest zgodne z Jego prawem (2 P 2, 3. 9. 13. 17), przy czym nauka Jezusa Chrystusa przekazana przez apostołów obowiązuje tak jak przykazanie (2 P 2, 21; 3, 2), ratując wiernych Mu (2 P 2, 4–9), którzy wierni Bogu-Chrystusowi wkroczą „do wiecznego królestwa Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa (ἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ)” (2 P 1, 11)<sup>29</sup>. Bóg w chwale przebywa w niebie otoczony rzeszą aniołów (2 P 1, 3.17–18; 2, 9–11), spośród których upadłym zostanie również wymierzona słuszna kara (2 P 2, 4)<sup>30</sup>. W całym 2 Liście św. Piotra „istnieje jakieś napięcie pomiędzy «już» i «przyszłością». Wierni są w posiadaniu «łaski i pokoju», a jednak napomina ich autor, aby tak postępowali, żeby przy sądzie Pan ich «zastał bez plamy i zmayı – w pokoju»<sup>31</sup>. Obok wspomnianego wyżej *novum* względem szansy na zbawienie dla każdego list „po raz pierwszy podkreśla eschatologiczne znaczenie spisanego słowa Bożego, równocześnie wskazując na konieczność życia chrześcijańskiego. Po raz pierwszy też zostało ujawnione, że objawienie Boże zawiera się w spisanym słowie Bożym, w Piśmie Świętym”<sup>32</sup>. Ponadto Bóg jako Ojciec w scenie Przemienienia nie zaznacza się tylko z kontekstu mowy: „«To jest mój Syn umiłowany»” – jak to ma miejsce u wszystkich synoptyków

25 H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 154.

26 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

27 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 40–41.

28 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

29 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36, 37, 40, 42.

30 Por. F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, dz. cyt., s. 36.

31 H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, dz. cyt., s. 154.

32 H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu*, dz. cyt., cz. 1, s. 272.

(por. Mt 17, 1–9; Mk 9, 2–10; Łk 9, 28–36) – lecz w wierszu 2 P 1, 17 mamy oryginalne wprowadzenie do „głosu”, w którym jego autor jest wyraźnie wskazany jako Bóg Ojciec (θεός πατήρ)<sup>33</sup>.

### 3. Teologiczna perspektywa i zasadnicze przesłanie księgi

Bóg w 2 Liście św. Piotra przede wszystkim z mocą zaprasza każdego wierzącego do współpracy z Nim na gruncie powołania, jakie czyni mu osobiście, indywidualnie. Kluczem do rozeznania tego powołania jest oparte na poznaniu (poprzez doświadczenie) odkrycie we własnym wnętrzu Jego chwały i doskonałości. Momentem przełomowym jest decyzja w wierze przyjęcia tej doskonałości Boga jako swojej drogi poprzez cnotę. Cnota nie może być ślepa, chciwa czy też w pewnej chwili osłabła. Dlatego wyróść z niej musi poznanie (w rozumieniu wiary), brak przywiązania do czegokolwiek, a w końcu wytrwałość, co wszystko razem spowoduje otwartość na przyjmowanie łaski Tego, którego chwałę odkryliśmy w sobie, a doskonałość przyjęliśmy jako naszą drogę. Z tego miejsca prosta już droga do przyjaźni i bezinteresownej miłości.

Nie można pozwolić sobie na zawrócenie z tej drogi, gdyż skutki tego mogą być oplakane. W tym celu warto przyjąć w sposobie postrzegania tego świata perspektywę wieczną, zawsze oczekującą przyjścia Pana. Moc nie pochodzi od nas, lecz jest nam wciąż dawana podmiotowo od Tego, który życie i zdolność zwracania się ku Niemu wciąż aktualnie porusza w nas w sposób dokonany i nieodwracalny. Gwarancją nieodwracalności naszej decyzji w wierze jest aktywne i mocne zaangażowanie w otrzymanym powołaniu, tj. nieustanne dążenie w naszej służbie i posłannictwie ku większej chwale Tego, którego odkrywamy w sobie.

Inicjatorem i niedościgłym wzorem wszelkich naszych odniesień podmiotowych jest Trójjedyny Bóg w swej Relacji Ojcowsko-Synowskiej. W Nim, w Jego Boskiej naturze, możemy mieć udział, kiedy zaprosi nas na swą świętą górę, by tam przemienić nas swoją chwałą i dopuścić do swego poznawania (wiedzy). To jednak nie może stać się z naszej woli, lecz we wzroście łaski, przy stałym naszym otwarciu podmiotowym na Tego, „któremu chwała zarówno teraz, jak i ku dniowi wieczności”, „Pana naszego i Zbawiciela Jezusa Chrystusa” (2 P 3, 18).

33 Por. H. Langkammer, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 213.

## Abstrakt

### Obraz Boga w 2 Liście św. Piotra

Analiza przebiegu treści 2 Listu św. Piotra ujawnia poruszane w tekście dwie zasadnicze kwestie: (1) ciągła obecność tematu Boga w aspekcie Jego chwały i (2) ostateczny chrystocentryzm wszystkich odniesień treściowych w obrazie Boga. Pięciokrotnie pojawiające się słowo „chwała” (δόξα) można znaleźć zawsze w kluczowych miejscach omawianego tekstu natchnionego. List, przedstawiając teologię wiary w aspekcie poznania i powoływania, odsłania sukcesywnie tajemnicę Jezusa Chrystusa jako Osoby Boskiej – w kontekście Trójcy Świętej – na drodze ujawniania Jego kolejnych tytułów chrystologicznych aż po pełne tego objawienie w określeniu: „Pan nasz i Zbawiciel Jezus Chrystus” (κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός). Kresli przy tym główny cel praktyczny i metodę jego osiągnięcia, jakim jest „uczestnictwo w Boskiej naturze” (por. 2 P 1, 4) dzięki „Bogu i Jezusowi Panu naszemu” (θεός καὶ Ἰησοῦς κύριος ἡμῶν) – z równoczesnym przestrzeganiem przed pójściem inną drogą – przeciwstawiając sobie dwa wymiary rzeczywistości: doczesny i wieczny.

**Słowa kluczowe:** chwała; cnota; doskonałość; Jezus Chrystus; Kyrios; łaska; obraz Boga; powołanie; poznanie; rozpoznanie; Trójca Święta; wiara; wieczność; Zbawiciel

## Abstract

### The Image of God in the Second Epistle of Peter

An analysis of this text reveals the two essential issues handled in the epistle: (1) the constant presence of the theme of God considered from the viewpoint of His glory and (2) an ultimate Christocentrism of all content references in the image of God. The word “glory” (δόξα) appears five times, always in key places of the inspired text under study. The epistle exposes the theology of faith from the aspects of knowledge and calling, so as to successively reveal the mystery of Jesus Christ being the Divine Person – in the context of the Divine Trinity – and, furthermore, to disclose His subsequent Christological titles leading to a complete revelation in the expression: “Our Lord and Savior, Jesus Christ” (κύριος ἡμῶν καὶ σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός). At the same time, the epistle describes the main practical goal, i.e. “partaking of the divine nature” (cf. 2 Peter 1 : 4) through “God and Jesus, our Lord” (θεός καὶ Ἰησοῦς κύριος ἡμῶν), and the method of reaching this goal; it also warns against going a different way by contrasting the two dimensions of reality: the earthly and the eternal.

**Keywords:** vocation; Divine Trinity; eternity; faith; glory; grace; image of God; Jesus Christ; knowledge; Kyrios; perfection; recognition; Savior; virtue

## References

- Gnilka, J., & Szymona, W. (2002). *Teologia Nowego Testamentu*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Gryglewicz, F. (1986). *Teologia Dziejów Apostolskich listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Langkammer, H. (1985). *Teologia Nowego Testamentu. Cz. 1: Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy Katolickie, Apokalipsa: Jezus Chrystus wczoraj – dziś – na wieki*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

- Langkammer, H. (1995a). *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego.
- Langkammer, H. (1995b). *Nowy Testament o Kościele*. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego.
- Langkammer, H. (1999). *Bóg jako ojciec w świetle Nowego Testamentu*. Radom: AVE.
- Popowski, R. (2006). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych (4th ed.)*. Warszawa: Vocatio.