

Ponadto występujące w opisie powtórzenia: *w tym właśnie dniu* (7, 11a), *właśnie owego dnia* (7, 13), dotyczące różnych zdarzeń, „umieszczają” te zdarzenia w jednym, *owym*, dniu. Tym samym wskazują na pośpiech, z jakim przyszła „społeczność” arki realizuje ostatni etap przygotowań i – pośrednio – zdają się antycypować gwałtowny charakter nadchodzącego zjawiska, różny od zalewu powodziowego. Powodzie w Dolnym Dwurzeczu, z uwagi na swoją częstotliwość, stanowiły niejako „naturalny” element egzystencji społecznej, więc Sumerowie, podobnie jak Egipcjanie, posiadali sposoby ich przetrwania. Znamiennym jest również, że *Septuaginta* używa regularnie dla określenia potopu słowa *kataklysmos* co – jak wolno sądzić – odzwierciedla pogląd jej redaktorów na charakter tego zdarzenia.

Prezentowana koncepcja potopu biblijnego jest wynikiem jedynie rozważań teoretycznych, opartych – w przeważającej części – na analizie specjalistycznych opracowań. Usiłuje przerzucić pomost pomiędzy, cytowanymi na wstępie, słowami Jezusa Chrystusa a stanem badań współczesnych nauk przyrodniczych.

NOTA OD AUTORA

Składam wyrazy wdzięczności o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB. Udział w prowadzonym przez o. Profesora w latach 70. seminarium dla świeckich z zakresu biblistyki, a ostatnio Jego życzliwa zachęta, stanowiły nieocenioną pomoc oraz inspirację.

Kraków

ANDRZEJ J. OBIDOWICZ

ks. Mieczysław Mikołajczak

ZNAKI UZDROWIENIA CHROMEGO W ŚWIĄTYNI (Dz 3, 1-10)

1. ŚWIĄTYNIA A WSPÓLNOTA WIERZĄCYCH

Świątynia jerozolimska stanowi przestrzeń, w której rozgrywa się epizod uzdrowienia chromego (Dz 3, 1-10) i następująca po nim

mowa św. Piotra (w. 11-26). Świątynia przedstawiona jest jako miejsce, ku któremu zmierza apostoł Piotr wraz z towarzyszącym mu Janem (ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερόν), w szczególnej chwili dnia o godzinie dziewiątej. Kierowanie się w stronę świątyni nie jest odosobnione. Tekst Łukasza podkreśla zarówno pod koniec Ewangelii, jak i w niektórych fragmentach Dziejów, że świątynia jerozolimska nieprzerwanie stanowiła miejsce zgromadzeń wspólnoty pierwotnej. Wspólnota powtarza zwyczaj Jezusa, który za życia często bywał w świątyni (Łk 19, 47; 22, 53).

W Łk 24, 53 świątynia jest przestrzenią, w której zwyczajowo przebywają uczniowie po wniebowstąpieniu Jezusa i po powrocie z Betanii do Jerozolimy (w. 50). O ile fakt zmierzania w stronę świątyni jest wyraźnie zaznaczony poprzez następowanie po sobie syn-
tagm:

πρὸς Βηθανίαν — εἰς Ἱερουσαλήμ. — ἐν τῷ ἱερῷ

to długotrwała częstotliwość tej czynności wyrażona jest poprzez przysłówki διὰ παντός¹.

Również w kompendium Dz 2, 42-47 podkreśla się nieustanną i jedność przebywania wspólnoty chrześcijańskiej w świątyni², wprowadzone do tekstu dzięki przysłówkowi w znaczeniu rozdziel-
nym: καθ' ἡμέραν. Także tekst Dz 5, 12 kontynuuje taką charakterystykę Kościoła pierwotnego. W taki oto sposób Łukasz ukazuje sympatię, jaką mieli pierwsi nawróceni pochodzenia żydowskiego wobec tej instytucji religijnej, która stanowiła centrum ich życia i ich modlitwy. Świątynia pozostaje cały czas jednym z uprzywilejowanych miejsc ich spotkania z Bogiem.

Fragment Dz 3, 1 mówiąc, że Piotr i Jan wchodzili do świątyni na modlitwę, określa, że powodem ich pójścia do sanktuarium była chęć przyłączenia się do liturgii żydowskiej. Takie postępowanie nie jest niezgodne z osądem wygłoszonym przez Jezusa przeciwko staro-

¹ Chodzi tu o użycie rzeczownika bez rodzajnika πᾶς w dopełniaczu, mianownik od przyimka διὰ. Por. także Dz 2, 25; 10, 2; 24, 16; Mt 18,10; Mk 5, 5.

² Czasownik προσκατερεῖν, tak jak i przysówek ὁμοθυμαδόν są terminami ze słownika Łukasowego. Pojawiają się one odpowiednio 6 i 10 razy w Dziejach w stosunku do 10 i 11 razy w całym NT.

testamentowej instytucji kultowej, który zrealizował się poprzez przerwanie zasłony świątyni. Zachowanie apostołów jest wyrazem wierności własnej tożsamości religijnej i fundamentalnym elementem ich życia religijnego, dającym się w pełni pogodzić z przyjęciem przez nich wiary chrześcijańskiej. Modlitwy do Boga, które w sposób wspólnotowy odbywały się w świątyni nie mogły nie mieć wartości takiej, jaką miały za czasów wieloletniego, historycznego istnienia Izraela.

Jest jeszcze jeden motyw wyjaśniający, dlaczego pierwsza generacja chrześcijan stale dążyła ku świątyni. Jest nim fakt, że o ile wraz z nadejściem Chrystusa świątynia miała ulec zniszczeniu, to ostateczne konsekwencje nadejścia Mesjasza są zrozumiałe jedynie dzięki woli chrześcijańskiej wspólnoty pierwotnej. Trzeba zdać sobie sprawę jednak, że o ile tekst Łukasza ukazuje chwałę, jaką uczniowie razem z Żydami oddają Bogu w świątyni, to także widzimy wyraźnie, że chwała oddawana przez chrześcijan ma swą specyficzną motywację, różną od motywacji pobożnych Żydów. Polega ona na pełnym wypełnieniu się misterium Chrystusa, co podkreśla się w Łk 24, 53. Powtórzenie w w. 50-51 zaimka osobowego αὐτός w liczbie pojedynczej i mnogiej w celu opisania Jezusa wyciągającego ręce w geście błogosławieństwa uczniom zanim od nich odszedł, jak i opisanie grupy wiernych, którzy otrzymują to błogosławieństwo, wskazuje na istniejący związek między nimi (*podniósłszy [αὐτοῦ] ręce błogosławił [αὐτούς] ich. A kiedy ich [αὐτὸν αὐτούς] błogosławił*). Jasne jest jednak, że chwała, jaką uczniowie oddają Bogu w sanktuarium jerozolimskim przypomniana zaraz po wydarzeniach w. 53 ma odniesienie do odkupienia, które nadeszło poprzez dzieło Jezusa.

O ile kompendium Dz 2, 42-47 ukazuje znaczenie wierności kultowi starotestamentowemu pierwszych chrześcijan, ukazuje także, że zakres życia duchowego wspólnoty nie ogranicza się jedynie do świątyni. W Dz 2, 46 chrześcijanie opisani są jako stale i razem przebywający w świątyni, ale w tym samym wersie mówi się o dzieleniu się przez nich chlebem w domach. Wynika stąd, że tekst Łukasza przeciwstawia sobie dwa określenia miejsc: świątynię i domy

ἐν τῷ ἱερῷ — κατ' οἶκον

Wziąwszy pod uwagę walor rozdzielający syntagmy $\kappa\alpha\tau'$ $\omicron\iota\kappa\omicron\nu$ ¹, Ewangelista przeciwstawia jeszcze dokładniej jednostkowość świątyni i wielość domów, przestrzeń publiczną od przestrzeni prywatnej, środowisko kultowe i świeckie. Dla wierzących przedstawionych jako zgromadzonych w świątyni, a równocześnie rozproszonych po prywatnych mieszkaniach, przestrzeń ta wydaje się rozszerzać od centrum aż na peryferie. W taki sposób Łukasz uwidacznia, że to w domach odbywa się specyficzna działalność kultowa wspólnoty chrześcijańskiej polegająca na dzieleniu się chlebem ($\kappa\lambda\omega\nu\tau\epsilon\varsigma$ [...] $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$ – por. Łk 22, 19; 24, 30; Dz 20, 7. 11; 27, 35). I właśnie dlatego gest ten wyraża $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\nu$, jaką Kościół oddaje Bogu (Łk 22, 19). W optyce Ewangelisty dom staje się miejscem alternatywnym do świątyni, w którym oddaje się chwałę Bogu. Zresztą tekst Dz 1, 13-14 opisując modlitwę pierwszych chrześcijan w pokoju na górze, daje do zrozumienia, że cel, dla którego chrześcijanie udają się dla świątyni, może być realizowany również gdzieś indziej.

W epizodzie o uzdrowieniu chromego (Dz 3, 1-11) uwaga skupia się na szczególnym miejscu w sanktuarium, na *Pięknej Bramie*, przez którą wchodzi wierni². Siedzący obok niej paralytyk prosi uczniów o jałmużnę (w. 3). Jałmużna jest jedną z tych czynności, które są wymagane przez prawo żydowskie (por. Dz 9, 36; 10, 2. 4. 31; 24, 17). Dawanie jałmużny na terenie tak specyficznym jak świątynia jest również szczególnym sposobem oddawania hołdu Bogu. Składanie jałmużny jest w opowieści dodatkowym elementem uznającym sakralność miejsca, które wręcz nakazuje myślenie o tych, którzy są w potrzebie.

¹ Wyrażenie $\kappa\alpha\tau'$ $\omicron\iota\kappa\omicron\nu$ nie występuje w Ewangelii Łukasza; pojawia się natomiast w Dziejach aż czterokrotnie w stosunku do 7 razy w całym NT. W liczbie pojedynczej znajduje się w Dz 2, 46; 5, 42, w mnogiej ($\kappa\alpha\tau'$ $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\varsigma$) natomiast w Dz 20, 20; por. Dz 8, 3. Podobna *syntagma* w znaczeniu rozprzestrzeniającym $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\pi\omicron\lambda\iota\nu$ znajduje się w Dz 15, 21; 20, 23; Łk 8, 1.

² Na temat identyfikacji *pięknej Bramy*; por. przypis nr 30 w: G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, I, HTKNT V, Freiburg-Basel-Wien 1980, 300 opatrzona elementami bibliograficznymi i R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, 130. Dla pełniejszej wiedzy na temat wejść do świątyni por. H. L. VINCENT – M. A. STEVE, *Jerusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'Archeologie et d'Histoire*, II, Paris 1956, 451-454, 520-525.

2. OBECNOŚĆ JEZUSA W RZECZYWISTOŚCI JEGO IMIENIA

Imię Jezusa, dzięki którego mocy uzdrowiony został paralytyk spod *Pięknej Bramy*, stanowi centrum całej opowieści Dz 3, 1-10. Koncentryczna konstrukcja perykopy ukazuje znaczenie słów Piotra, który z imienia Jezusa czerpie swą moc działania¹:

πρὸς τὴν Θῶραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην ὠραίαν (w. 2)

αἰτεῖν ἐλεημοσύνην (w. 2)

εἰσιέναι εἰς τὸ ἱερόν (w. 3)

ἀτενίσας [...] εἰς αὐτόν (w. 4)

ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι,

ὃ δὲ ἔχω, τοῦτό σοι δίδωμι· ἐν τῷ ὀνόματι

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει (w. 6)

πιάσας αὐτόν (w. 7)

εἰσέρχεσθαι [...] εἰς τὸ ἱερόν (w. 8)

πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην (w. 10)

ἐπὶ τῇ ὠραίᾳ πύλῃ τοῦ ἱεροῦ (w. 10).

Takie słowa apostoła zbudowane z dwóch wyrażeń między sobą paralelnych: pierwszego – negatywnego, mówiącego o tym, czego Piotr nie może dać potrzebującemu i drugiego – pozytywnego, mówiącego o tym, co faktycznie może mu ofiarować. Druga część odpowiedzi Piotra ma swój punkt kulminacyjny w imieniu Jezus, mocą którego możliwe jest uzdrowienie, nadaje temu imieniu szczególnej emfazy:

ἀργύριον καὶ χρυσίον ———

οὐχ ὑπάρχει μοι ———

ὃ

ἔχω

τοῦτό σοι δίδωμι·

θ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου

περιπάτει.

¹ Paralelizm między wyrażeniami ἀτενίσας [ί] εἰς αὐτόν (w.4) i πιάσας αὐτόν (w. 7) usprawiedliwia fakt, że chodzi tu o dwa *participia aorysty*, które określają działanie wobec paralytyka, którego podmiotem w obu przypadkach jest Piotr.

O ile cały tekst skupia się wokół słów Piotra, to osiąga on swój *climax* w oświadczeniu w imię Jezusa, dzięki któremu nakaz, by paralityk zaczął chodzić, staje się skuteczny.

Trzeba jednak zaznaczyć również szczególną wagę terminu ὄνομα. Przede wszystkim należy powiedzieć, że wyrażenie ἐν τῷ ὀνόματι, po którym następuje dopełniacz odnoszący się do Jezusa, użyte jest przez Łukasza w celu określenia działalności uzdrowicielskiej uczniów, mającej szczególny związek z osobą Jezusa: w imię Jezusa wypędza się i podporządkowuje się demony (Łk 9, 49; 10, 17; por. Dz 16, 18), w Jego imię Piotr chrzci (Dz 10, 48) a Paweł postępuje odważnie (Dz 9, 27. 28). W opowieści Dz 3, 1-4, 31, do której należy analizowana perykopa, słowo ὄνομα powtarza się dziewięć razy i to zawsze w ważnych sytuacjach: uzdrowienie chromego dokonuje się w imię Jezusa (Dz 3, 6; 4, 10), poprzez imię Jezusa dokonuje się zbawienie (Dz 4, 12) i dokonują się znaki i cuda (Dz 4, 30). Tekst kładzie nacisk na to, że to imię faktycznie spowodowało uzdrowienie chromego (Dz 3, 16), że doszło do niego na mocy wiary w imię (Dz 3, 16). Apostołowie zostali zapytani czyją mocą uczynili to (Dz 4, 7) i zabroniono im posługiwać się tym imieniem (Dz 4, 17. 18).

Niewiele innych słów w tym tekście jest tak wyraźnie podkreślanych i niewiele jest tak często powtarzanych w różnorodnych konstrukcjach¹. I właśnie z analizy miejsca użycia tego słowa w tej części widoczny będzie sens i znaczenie, jakie pragnie przypisać mu Łukasz.

W zapytaniu skierowanym przez osoby z klasy kapłańskiej do dwóch uczniów słowo to umieszczone jest w ścisłym związku z jednostką leksykalną δύνამις: „Czyją mocą albo w czym imieniu uczyniliście to?” Takie wyrażenie sugeruje, w jaki sposób należy rozumieć późniejsze ὄνομα, wskazując, że jest ono synonimem czegoś, co uwalnia szczególną moc. Istniejący związek pomiędzy tekstem Dz 4, 7 i Dz 3, 12: „Dlaczego patrzycie na nas, jakbyśmy własną mocą (ἰδίᾳ δυνάμει) lub pobożnością sprawili, że on chodzi?” oraz sformułowane w postaci zdania pytającego, w którym przyznaje się,

¹ Por. odnośnie terminów Θεός, Ἰησοῦς, Πέτρος, które pojawiają się kolejno 17,10 i 8 razy.

że uzdrowienie nie dokonało się na mocy jakiejś δυνάμις naturalnej, wskazuje, że moc taka wykracza poza możliwości istoty ludzkiej. Chodzi tu o siłę, która pochodzi od wielbionego Pana, o którym mówi następny werset (Dz 3, 13).

W Dz 3, 16, w wyjaśnieniu cudu udzielonego przez Piotra, imię Jezusa przedstawione jest jako podmiot sprawczy, któremu przypisuje się faktyczne spowodowanie uzdrowienia paralityka (ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ). Postać apostoła, za pośrednictwem którego cud ten się dokonał, pełni tu rolę drugorzędną. O ile w opowieści o uzdrowieniu mówi się używając *aorystu* biernego, że chromy odzyskał władzę w nogach i w stopach (ἐστερέωθησαν – Dz 3, 7), to w mowie Piotra, używając tego samego czasownika στερεοῦν, podkreśla się, że to imię Jezusa jest sprawcą tego cudu. W tekście tym imię Jezusa odpowiada osobie Tego, którego Bóg wyzwolił ze śmierci, i którego świadectwo dają apostołowie (w. 15).

Trzeba jeszcze dodać, że przy opisie cudu dokonanego przez Piotra aspekt przedmiotowy słowa ὄνομα znajduje się obok elementu podmiotowego, jakim jest wiara. Również ona określona jako πίστις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (w. 16a) i πίστις ἢ δι' αὐτοῦ (w. 16b), w której w drugiej *syntagmie* zaimek osobowy w trzeciej osobie odnosi się wyraźnie do słowa ὄνομα, a więc zarówno ona, jak i imię są źródłem uzdrowienia.

W odpowiedzi Piotra, udzielonej przed obliczem rady arcykapłanów już po rozpoczętych prześladowaniach apostołów (Dz 4, 9-12), identyczność między imieniem Jezusa a Jego osobą wydaje się jeszcze bardziej widoczna. Po zdaniu drugorzędnym, wstępnym: „Jeżeli przesłuchujecie nas dzisiaj w sprawie dobrodziejstwa, dzięki któremu (ἐν τίνι) chory człowiek uzyskał zdrowie”, które powtarza pytanie skierowane do apostoła przez nieprzyjaciół (Dz 4, 7), następuje zdanie główne: „to niech będzie wiadomo [...], że w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka (ἐν τῷ ὀνόματι [...]) że przez Niego (ἐν τούτῳ) ten człowiek stanął przed wami zdrowy”.

Z tekstu tego wyłania się paralelizm istniejący pomiędzy dwoma wyrażeniami:

ἐν τίνι

ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου.

Zaimek pytający τίς w bierniku może być zarówno rodzajem męskim jak i nijakim, jednak w kontekście fragmentu wydaje się raczej odnosić do osoby¹.

W każdym razie jednostka językowa ὄνομα z wyrażenia: „w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka” powtórzona w *syntagmie* ἐν τούτῳ, odpowiada osobie Jezusa, o którym w w. 11 mówi się przy pomocy zdania rozpoczętego zaimkiem wskazującym w trzeciej osobie liczby pojedynczej: „On jest kamieniem, odrzuconym przez was budujących, tym, który stał się głowicą węgla”. Nie ma więc w tekście Dz 4, 9-11 rozdzielenia imienia Jezusa od Jego osoby, która czyni cuda.

Związek między imieniem a osobą jest ponownie podkreślony w w. 12, w momencie konkludującym mowę Piotra. Pierwsza i druga część wersetu przedstawiają konstrukcję, która się powtarza, w której poprzez dwa zdania przeczące odnoszące się do Jezusa podkreśla się, że tylko w nim jest zbawienie i ponownie podkreśla się równoważność imienia Jezusa i Jego osoby

Οὐκ	οὐδέ γὰρ
ἴστιν	ὄνομα
ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ	ἐστὶν [...] ἐν ᾧ
ἡ σωτηρία	δεῖ σωθῆναι

Ścisły związek między imieniem a osobą potwierdzają też inne fragmenty Dziejów. W Dz 5, 41, mowa jest o apostołach zadowolonych, że potrafili cierpieć dla imienia, bez wskazanego potem dopełniacza, który określiłby o czym imieniu mowa; termin ὄνομα dotyczy osoby Jezusa. Taki związek widoczny jest też w Dz 9, 16; 15, 26; 21, 13, nawet jeśli w tych przypadkach ὄνομα jest określone dopełniaczem odnoszącym się do Jezusa².

W teologii Łukasza imię Jezusa utożsamiane jest więc z Jego osobą³. Stąd też fakt, że Piotr uzdrowia paralytyka w imię Jezusa nie oznacza jedynie, że czyni to z polecenia Jezusa i że jest to wynik Je-

¹ Por. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 340.

² Także w Dz 1, 15 imię wskazuje na tę samą osobę: Piotr mówi do 120-osobowego tłumu (ὄχλος ὀνομάτων). Por. Dz 18, 15.

³ H. BIETENHARD, „ὄνομα”, TWNT V, 269-281. Por. A. GEORGE, *Le miracle. Études sur l'oeuvre de Luc*, SB, Paris 1978, 138.

go woli i Jego autorytetu. Jest to znak, że władza i moc Jezusa działają za pośrednictwem apostoła.

Ὀνομα Ἰησοῦ powinno być interpretowane jako obecność Jezusa, której wspólnota chrześcijan doświadcza i raduje się również po Jego wniebowstąpieniu. W innej opowieści o cudzie, w której Piotr ponownie uzdrawia chromego (Dz 9, 34), wyraźnie mówi się, że to sam Jezus dokonuje uzdrowienia: Αὐνέα, ἰάται σε Ἰησοῦς Χριστός.

Również pewien paralelizm organizacji i podobieństwo słownictwa w opowieści o uzdrowieniu chromego spod *Pięknej Bramy* i cudu dokonanego przez osobę Jezusa na innym paralityku (Łk 5, 18-26) potwierdza identyczność ὄνομα i osoby Jezusa. O ile takie postępowanie redakcyjne służy ewangelicie do ukazania kontynuacji między Jezusem a Piotrem, to także służy ono do przekazania, że skuteczne działanie osoby Jezusa wypełnia się też poprzez uczniów, którzy działają w Jego imieniu¹.

Łk 5, 18-26

niosąc (φέροντες – w. 18)

człowieka, który był

sparaliżowany

powiedzieć (w. 23)

wstań (w. 23)

natychmiast (w. 25)

wstał (ἀναστάς – w. 25)

poszedł do (ἀπῆλθεν – w. 25)

wielbiąc Boga (w. 25)

zdumienie ogarnęło (w. 26)

wszystkich (w. 26)

pełni bojaźni (w. 26)

widzieliśmy (w. 26)

Dz 3, 1-10

człowieka chromego

od urodzenia (w. 2)

wnoszono właśnie

(ἐβασεάζετο – w. 2)

powiedział (w. 4)

chodź (w. 6)

natychmiast (w. 7)

stanął na nogach (ἔστη – w. 8)

wszedł do (εἰσῆλθεν – w. 8)

wielbiąc Boga (w. 8)

zobaczył (w. 9)

cały lud (w. 9)

ogarnął ich zachwyty (w. 10)

zdumienie (w. 10)

¹ Łukasz buduje taki sam paralelizm także w opowieści o uzdrowieniu paralityka dokonany przez Pawła w Dz 14, 8-11. Por. SCHNEIDER, *Apostelgeschichte*, 307-308.

W tekście Dz 3, 6, wyrażenie ἐν τῷ ὀνοματί określone jest dopełniaczem Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου. Chodzi tu o formułę, która wydaje się w szczególnie uroczysty sposób określać Jezusa i która pojawia się jeszcze jedynie w Dz 4, 10 w proklamacji Piotra o zaistniałym uzdrowieniu, skierowanej do całego ludu izraelskiego. Łukasz faktycznie na ogół łączy słowo ὄνομα ze zwyczajnym dopełniaczem Ἰησοῦ Χριστοῦ (Dz 2, 38; 10, 48; 16, 18) lub z *syntagmą* Κυρίου Ἰησοῦ (Dz 19, 13. 17; 21, 13; por. Dz 8, 16; 19, 5). Kiedy określa Jezusa jako ὁ Ναζωραῖος używa jedynie wyrażenia Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος (Dz 2, 22; 6, 14; 22, 8; 26, 9)¹.

W opowieści o pierwszym cudzie uczynionym przez Piotra i Jana, Łukasz używa więc pełnej formuły charakteryzującej Jezusa: oprócz tego, że podkreśla w niej tytuł Mesjasza (2, 36), podkreśla także konkretny historyczny (Łk 18, 37). Właśnie dlatego, że Jezus z Nazaretu w swym człowieczeństwie jest wslawionym Sługą (Dz 3, 13a), Jego imię ma władzę i skuteczność zbawczą i w takiej postaci może On być obecny nadal we wszystkich sytuacjach ludzkich.

3. UZDROWIENIE, WEJŚCIE DO ŚWIĄTYNI, CZEŚĆ BOGU

Po poleceniu, by chodził, które Piotr wydaje chromemu w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka, a które poprzedzone kontaktem wzrokowym (ἀτενίσας, βλέψον, ἐπέιχεν – w. 4-5) i równoczesne z gestem apostoła, który podnosi paralityka ująwszy go za prawą rękę (w. 7), następuje natychmiast² opis poszczególnych etapów procesu uzdrowienia: odzyskanie władzy w nogach i stopach, podskakiwanie chromego (ἐξἄλλόμενος), kiedy to przedrostek ἐκ imiesłowu określa zakończenie wcześniejszej sytuacji, podniesienie się paralityka i chodzenie. Powtórzony καί współrzędny nadaje wersom 7b-8a progresywnego i wzrastającego rytmu nie tylko przez powtórzenie czasownika περιπατεῖν w ww. 8a. 8b. 9a, ale także przez użycie

¹ Por. Łk 4, 34; 24, 19. Ten tytuł odnoszący się do Jezusa znajduje się jedynie w Mk 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6.

² Przysłówek παραχρῆμα (16 razy u Łukasza w stosunku do 18 razy w całym NT) używany jest niemalże jedynie w opowieściach o cudzie: Łk 4, 39; 5, 25; 8, 44. 47. 55; 13, 13; 18, 43; Dz 12, 33; por. Dz 16, 26.

w 8a czasu *imperfectum*, który w tym zdaniu różni się od pozostałych czasowników w *aoryście*.

Uzdrowienie jest także uwidocznione poprzez opis odwrócenia się sytuacji: chronicznej chorobie paralityka (chromego od urodzenia – w. 2), która powodowała stan bezruchu („wnoszono go [...], kładziono go codziennie przy bramie świątyni” – w. 2)¹ i pasywności („ten, który siadał przy Pięknej Bramie” – w. 10) przeciwstawiona jest nowa sytuacja, w której opisie liczne czasowniki dotyczące ruchu podkreślają odzyskane siły fizyczne (ἤγειρεν, ἐξᾠλλόμενος, ἔστη, περιεπάτει, εἰσῆλθεν, περιπατῶν, ἀλλόμενος, περιπατοῦντα – ww. 7-9)². Taka zmiana sytuacji wywołana mocą imienia Jezusa, pozwala paralitykowi wejść do świątyni (w. 8). Przedstawia ona *climax* opowieści, na co wskazuje też ścisły związek między czasownikami z ww. 7. 8 zbudowany za pośrednictwem łącznika καί. W ten sposób widać przejście paralityka z terenu poza świątynią, choć z nią połączonego (*brama* – ww. 2. 10) do jej wnętrza.

W ten sposób spełnia się wzrastające w opowieści dążenia ku świątyni. Początkowo mowa jest o wchodzeniu uczniów do świątyni (w. 1), potem wspomina się o tych, którzy wstępują do świątyni (w. 2), do których paralityk zwraca się z prośbą o jałmużnę, później o apostołach, którzy mieli wejść do świątyni (w. 3), by w końcu dokonało się wejście do świątyni przez uzdrowionego chromego i apostołów (w. 8).

Trzy *participia* o wartości modalnej opisują wejście paralityka do świątyni: περιπατῶν καί ἀλλόμενος καί αἰνῶν τὸν Θεόν (w. 8). Jednostka językowa αἰνῶν, po której następuje biernik τὸν Θεόν stanowi w zdaniu w. 8 najważniejsze *participium*. Pierwsze dwa nawiązując do tych samych czasowników pojawiających się w zdaniu wersu 8a nie wnoszą nic nowego do opowieści³; wyrażenie αἰνῶν τὸν Θεόν natomiast ukazuje wyraźnie aspekt jeszcze nie omawiany,

¹ Oba *imperfectum* mają prawdopodobnie *sens imperatywny* (wyrażający częstotliwość).

² Por. R. FILIPPINI, *Dzieje 3, 1-10. Propozycja analizy opowieści*, RbIBt 28 (1980) 305-317.

³ *Imiesłów ἀλλόμενος* ma prawdopodobnie odniesienie do tekstu Iz 35, 6 („wtedy chromy wyskoczy [ἀλείται] jak jeleń”), określając, że uzdrowienie jest spełnieniem przyrzeczenia mesjańskiego.

określając dokładnie, że wejście do świątyni odbywa się wraz z oddawaniem chwały Bogu. Nie jest ona związana jedynie z podziękowaniem Bogu za uzdrowienie przez uzdrowionego człowieka. Wydaje się, że autor nadaje temu jakiejś szczególnej głębi.

W opowieści tej widać przede wszystkim, że paralytyk uzdrowiony został w imię Jezusa Chrystusa Nazarejczyka. Nawet jeśli jest to wyraźnie powiedziane, to jednak staje się jasne, że ma ono skuteczną moc uzdrawiania i to ono uzdrowienia spowodowało. Połączenie jakie istnieje w w. 9a (por. 8b) między czasownikami $\pi\epsilon\rho\iota\text{-}\pi\alpha\tau\epsilon\iota\nu$ oraz $\alpha\lambda\upsilon\epsilon\iota\nu$ („cały lud zobaczył go chodzącego i chwającego Boga”) może wskazywać, że tak jak chodzenie jest możliwe dzięki mocy Jego imienia (w. 6), tak i chwalenie Boga nie może pomijać osoby Jezusa.

W w. 8 także podkreśla się, że wejście paralytyka do świątyni odbywa się wraz z apostołami. Ten związek z nimi określony jest w części narracyjnej Dz 3, 1-4, 23; w Dz 3, 11 wyrażenie w *genitivum absolutum*: „gdy on trzymał się Piotra i Jana”, lokuje chromego w ścisłym towarzystwie apostołów i w taki sposób ukazuje się on też Radzie arcykapłanów (widząc, że stoi z nimi uzdrowiony człowiek, Dz 4, 14). Takie podkreślenie nowego związku, jaki zrodził się pomiędzy paralytykiem a Piotrem i Janem, o czym wspomina się też w Dz 4, 16 (dokonali jawnego znaku), określa także, że wszedł on i pozostaje w sferze wpływu Jezusa Chrystusa. Tekst Dz 4, 13, ściśle związany z Dz 4, 14 i Dz 4, 16, podkreśla jedność, jaka istnieje między apostołami a Jezusem (towarzysze Jezusa Dz 4, 13; por. Dz 4, 20). I w takiej sferze wpływów chromy wchodzi do świątyni chwając Boga.

Paralytyk wchodzi do świątyni jako fizycznie uzdrowiona istota ludzka: tekst wielokrotnie podkreśla, że jest on zdrowy (Dz 4, 10), uzdrowiony (Dz 4, 14; por. Dz 4, 22), że raduje się pełnią sił (Dz 3, 16) odzyskaną w wyniku działań apostołów. To zdrowie fizyczne opisane jest w Dz 4, 9 czasownikiem $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu$. Czasownik ten używany przez Łukasza w celu określenia uzdrowienia fizycznego (Łk 6, 9; 8, 36; por. Dz 27, 31), określa także zbawienie człowieka, które sprawia Jezus Chrystus, totalne odkupienie (Dz 2, 47; 4, 12; 5, 11;

11, 14)¹. Właśnie w tym sensie jest ten czasownik użyty w Dz 4, 12b, określając, wobec imiesłowu σέσωσται z w. 9, do którego się odnosi owa zmiana znaczenia: „i nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni”. W imię Jezusa, jak podkreśla się to w Dz 4, 12a jest możliwe zbawienie określone *antonomazją* (zastąpienie imienia własnego pospolitym i odwrotnie – ἡ σωτηρία).

Z tekstu Łukasza wynika więc, iż zdrowie fizyczne odzyskane przez paralityka jest oznaką jego zbawienia, ofiarowanego mu przez Jezusa Chrystusa. Cud, który jest centralnym momentem, w którym widoczne jest działanie Boga, staje się zmanifestowaniem wezwania człowieka do radykalnego zbawienia². Fakt, iż paralytyk zyskał uzdrowienie fizyczne, które poprzedza i oznacza uzdrowienie całkowite, które realizuje się w Jezusie, pozwala ponownie stwierdzić, że chwała, którą głosił wchodząc do świątyni jest wielbieniem Tego, dzięki któremu możliwe będzie zbawienie ostateczne.

Modlitwa, która ma miejsce w starotestamentowej instytucji religijnej, znajduje nowy wymiar w chwale, którą paralytyk ofiarowuje Bogu, a którą głosi dopiero po tym, jak uzdrowiony został w imię Jezusa. W tekście zostaje podkreślone, że προσευχή tradycyjna, która odbywa się w świątyni, mająca podstawy w kulturze żydowskiej, osiąga swą pełnię i otrzymuje nową formę uwielbienia Boga, właściwą tym, którzy weszli do niej w sferze zbawiennej działalności osoby Jezusa. Czasownik αἰνεῖν zresztą, używany w celu określenia chwały wygłaszanej przez uzdrowionego chorego w świątyni pojawia się w tekstach Łukaszkowych zawsze, gdy użyty jest do opisanego wychwalania Boga w związku z Chrystusem (Łk 2, 13. 20; 19, 37; Dz 2, 47).

¹ GEORGE, *Le miracle*, 146; W. C. VAN UNNIK, *L'emploi de σωζειν et des ses derives dans les evangiles synoptiques*, *RechBib* 2 (1957) 178-194.

² M. W. H. LAMPE, *Miracles in the Acts of the Apostles*, London 1965, 163-178.

Również w opowieści z Dz 3, 1-10 Łukasz określa ostateczne i definitywne znaczenie osoby Jezusa, którego moc obecna jest w konkretnych chwilach historii¹.

4. WEZWANIE DO NAWRÓCENIA

O ile w opisie uzdrowienia paralityka autor daje do zrozumienia, że starotestamentowy kult świątyni stracił swą rację bytu, gdyż możliwa jest nowa forma wychwalania Boga w Jezusie Chrystusie, a to pociąga za sobą upadek samej instytucji sanktuarium, podkreśla on jednak równocześnie w tekście Dz 3, 11-26, że możliwe jest nawrócenie Żydów. W tym momencie opowieści Łukaszczej lud żydowski może jeszcze uznać tymczasowość tych instytucji religijnych, które rządziły jego życiem i dojrzeć do przyjęcia nowej rzeczywistości zbawienia.

Przy pomocy serii przeciwstawień w ww. 13-15, ukazuje on niedorzeczność zachowania Żydów (ὁμεις) skazujących, odrzucających i zabijających Jezusa, Sługę Bożego i Pana, który wskrzesza zmarłych, którzy przeciwstawili się Bożemu projektowi zbawienia i jego ostatecznemu spełnieniu się². To zbrodnicze postępowanie Żydów (ἐπράξατε – w. 17) jest interpretowane [przez Łukasza] z subiektywnego punktu widzenia (οἶδα), jako działanie popełnione w wyniku ignorancji (κατὰ ἄγνοιαν) zarówno ze strony ludu, jak i jego władz (por. Łk 23, 34). I tak w w. 18 oświadcza, że właśnie to działanie umożliwiło wypełnienie się Bożego planu zbawienia: „W ten sposób spełnił to, co zapowiedział”. Przysłówek οὕτως na końcu wersetu w pozycji emfaticznej odnosi się do wyrażenia κατὰ ἄγνοιαν i wydaje się wyrażać podziw dla takiego obrotu sprawy³.

Jednak po czasie Paschy ignorancja ta powinna się zakończyć, co podkreśla podwójny tryb rozkazujący w w. 19: „Pokutujcie więc i na-

¹ Zaimek wskazujący podkreśla konkretność indywidualum, któremu winna jest chwała za cud: „temu [τοῦτον], którego widzicie i znacie (Dz 3,16), ten [οὗτος] został uzdrowiony (Dz 4,9), ten [οὗτος] stanął przed wami zdrowy” (4,10).

² A. BARBI, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa. Tradizione e Redazione in Atti 3, 19-21, An Bib 64* (1979) 108-109.

³ Tamże, 112-113.

wróćcie się”¹. Jest to więc nakaz wyjścia ze stanu *ignorancji* (w. 17), *grzechu* (w. 19), *niegodziwości* (w. 26), które charakteryzują Żydów, w tekście nazywanych *braćmi* (w. 17) oraz *synami proroków i przymierza* (w. 25). W ten sposób autor daje wyraz przekonaniu, „że są oni przeznaczeni (ὁμίην πρῶτον – w. 26) do spełnienia się przyrzeczenia Abrahama, które wypełni się w Jezusie” (ww. 18. 24).

W tym punkcie historii zbawienia Łukasz ukazuje jeszcze możliwość idealnego przejścia z ekonomii starotestamentowej do ekonomii NT, jeśli tylko przyjmie się wiarę w Chrystusa, w którym spełnienie znajdzie stary religijny świat.

Zielona Góra

KS. MIECZYSLAW MIKOŁAJCZAK

ks. Jan Józef Janicki

WYKŁADY HISTORII LITURGII W SEMINARIACH DUCHOWNYCH WEDŁUG ODNOWIONEGO RATIO STUDIORUM

Konferencja Episkopatu Polski u progu trzeciego tysiąclecia, uwzględniając aktualne warunki kulturalne oraz społeczne, poddała gruntownej rewizji cały system formacji kapłanów i wydała odnowione *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*². „Dokument ten określa zasady formacji kapłańskiej od momentu rozeznania powołania, przez pełen odpowiedzialności i wysiłku czas pobytu w seminarium duchownym, aż po stałą formację kapłana, obejmującą całe jego życie”³. Ponieważ pierwszym etapem w kształtowaniu kapłaństwa jest seminarium duchowne, dlatego dokument Episkopatu określa sposób, „w jaki u progu trzeciego tysiąclecia kolejne pokolenia powołanych do kapłaństwa będą doświadczać tej formacji, jaką Chrystus dał Dwunastu”⁴.

¹ Motyw nawrócenia znajduje się też w ww. 17-26: czasownik ἐπιστρέφειν z w. 19 nawiązuje do ἀποστρέφειν w w. 26.

² Zob. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, 7-19.

³ J. GLEMP, *Słowo wstępne*, w: *Zasady formacji...*, jw., 7.

⁴ Tamże, 8.