

Martys czy martyr? O (ewentualnie) męczeńskim charakterze świadka w Opus Lucanum

ks. Piotr Wróbel

Kraków

priestforever@wp.pl  <https://orcid.org/0009-0005-3074-3029>

Pół wieku temu Allison Albert Trites (1973, s. 72–73) zaprezentował swoje semantyczne studium nad słowem *martys* i nad męczeństwem w Apokalipsie. Jego zdaniem, można wyróżnić pięć stadiów rozwoju znaczenia terminu „świadek”: (1) osoba zeznająca przed trybunałem bez groźby kary śmierci; (2) ktoś składający świadectwo wiary wobec sądu i skazywany za nie na karę śmierci; (3) śmierć jako część świadectwa; (4) „świadek” to synonim „męczennika” z ideą śmierci nadrzedną wobec obecnego jeszcze pojęcia świadectwa; (5) „świadek” oznacza już tylko „męczennika”. Zdaniem autora w ostatniej księdze Nowego Testamentu, czyli u końca I wieku po Chrystusie ani *martys*, ani pokrewne słowa nie osiągnęły jeszcze tego poziomu zmiany semantycznej, na którym *martys* oznacza jednoznacznie (w tym: słownikowo) męczennika, a już nie świadka. Owa para *martys* i *martyr* nadal ciekawi badaczy problematyki świadka i świadectwa w Ewangeliach (głównie Łukasza i Jana). Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie pola semantycznego słownictwa Trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich związanego z osobą świadka. Analiza koncentruje się przede wszystkim na terminologicznej warstwie zagadnienia, nie podejmując szerzej rozwiniętej problematyki teologii świadka i świadectwa. Podjęte analizy semantyczne pozwolą odpowiedzieć na pytanie, czy w *Opus Lucanum* na poziomie leksykalnym świadectwo Jezusowi Chrystusowi nosi znamiona także męczeństwa. Autor wyraża nadzieję, że wyniki badań znajdą swoje miejsce także we współczesnym dyskursie na temat świadectwa chrześcijańskiego.

1. Przegląd statusu bibliograficznego problemu

Kwestia treści kryjących się za słowami *martys* i *martyr*, a więc także wzajemnych relacji między chrześcijańskim świadectwem a męczeństwem, od dawna była dyskutowana przez dogmatyków i biblistów. Już ponad sto lat temu Ferdinand Kattenbusch w artykule *Der Martyrertitel* (1903) stawiał pytanie o specyfikę świadectwa składanego przez męczenników, czyli o zasadność nazywania ich świadkami. Wywołana dyskusja naukowa, głównie w kołach autorów niemieckojęzycznych, osiągnęła swój szczyt w latach 1914–1918, choć znaczące rozwiązania pojawiły się później (Delehay, 1927; Brox, 1961; Kraft, 1961). Lata 40. przyniosły klasyczny artykuł Hermanna Strathmanna o *martysie* w 4 tomie *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1942) oraz prace Ernsta Günthera (1941) i Luciena Cerfaux (1943). Kolejny etap debaty uczonych wyznaczony został przez szereg wartościowych prac, które opublikowali: Christoph Burchard (1970), K. Luke (1986), Otto Michel (1972), Ernst Nellesen (1976), Allison Trites (1977; szczegółowe studium na temat terminologii świadectwa), Richard Dillon (1978), Theofried Baumeister (1980), Jacob Kremer (1982). Z lat 70. XX wieku pochodzi definicja biblijnego świadka autorstwa Józefa Kudasiewicza przywoływana w późniejszych jego tekstach oraz badaniach innych rodzimych autorów: świadek to ten, kto „przez własne i bezpośrednie doświadczenie jest w stanie wydać jakiś sąd o wydarzeniach, w których uczestniczył lub na które osobiście patrzył, względnie o osobach lub okolicznościach, które zna z własnego osądu” (1974, s. 132). W polskojęzycznej literaturze przedmiotu (por. Mielcarek, 2015, s. 258–259) wyróżnić trzeba przede wszystkim pracę doktorską krakowskiego teologa Adama Kubisia pt. *La théologie du martyre au vingtième siècle* (1968) i jego późniejsze artykuły rozwijające tematykę męczeństwa, pracę Ewy Wipszyckiej i Marka Starowieyskiego (1991), studium Franciszka Mickiewicza (2003) i Grzegorza Dziewulskiego (2010), numery tematyczne „Tarnowskich Studiów Teologicznych” 1979 nr 7, „Communio” 1987 nr 5 i „Verbum Vitae” 2015 nr 27 poświęcone męczeństwu, artykuły Józefa Kudasiewicza (1974, 1997, 1998a, 2004), Zbigniewa Rostkowskiego (1998), Andrzeja Kiejzy (1999) oraz lubelskiego biblisty Adama Kubisia (2014).

2. Środowisko słowa *martys* w Nowym Testamencie

Już przegląd słownikowy odpowiednich terminów potwierdza szczególne – na tle pisarzy Nowego Testamentu – zainteresowanie Świętego Łukasza kwestią świadectwa i świadka (Popowski, 2006, s. 83, 129–130, 377–379):

	NT	Mt	Mk	Łk	Dz	J	1–3 J	Ap	Paweł	Inne
<i>autoptēs</i>	1			1						
<i>diamartyreō</i>	15			1	9				4	1
<i>martyreō</i>	76	1		1	11	33	10	4	8	8
<i>martyria</i>	37	3		1	1	14	7	9	2	
<i>martyrion</i>	19	3	3	3	2			1	5	2
<i>martyromai</i>	5				2				3	
<i>martys</i>	35	2	1	2	13			5	9	3

Wynika z niego, że zamieścił on w każdej z dwóch ksiąg swojego autorstwa wszystkie adekwatne słowa przynajmniej raz, z wyjątkiem *autoptēs* w Dz oraz *martyromai* w Łk. Ustępując miejsca świętemu Janowi (83 odpowiednich słów wobec 47), który specjalną uwagę poświęcił słowom *martyreō* i *martyria*, Antiocheńczyk wyróżnia się własnym zainteresowaniem tematyką świadectwa i świadka. Biorąc pod uwagę relację między liczbą ksiąg a częstotliwością występowania słownictwa, to wyróżnianie się widoczne jest przede wszystkim w odniesieniu do słów *diamartyreō* (Łk–Dz: 10 i 15 ogółem w Nowym Testamencie) oraz *martys* (Łk–Dz 15 i 35 ogółem w Nowym Testamencie), w mniejszym stopniu *martyromai*. Terminy z semantycznego pola „świadectwa” pojawiają się w *Opus Lucanum* zdecydowanie częściej w Dz (38) niż w Łk (9). Wziąwszy pod uwagę te okoliczności, zasadne wydaje się przeanalizowanie pisarstwa św. Łukasza jako istotnego środowiska, w którym na bazie terminu *martys* mogła rozwijać się nowotestamentowa problematyka męczeństwa.

Termin *martys* ma za sobą długą drogę rozwoju, wyrastając z indoeuropejskiego rdzenia *smēr-*, *mer-* („mieć w pamięci, mieć na uwadze”), przez grekę świecką i Septuagintę, aż po czasy pism Nowego

Testamentu – z odpowiednikami w Biblii Hebrajskiej oraz literaturze apokryficznej i rabinackiej (Strathmann, 1942, s. 478–500; Trites, 1977; Luke, 1986; Kudasiewicz, 1997, s. 92–95; Mickiewicz, 2003, s. 19–26; Zalewski, 2003, s. 41–44; Dziewulski, 2010, s. 33–54; Keener, 2012, s. 691–697). W *Odysei* Homera 11, 325 znajduje się słowo *mártyros* na oznaczenie potwierdzania albo stanu faktycznego, albo wydarzenia. Sam rzeczownik *martys* funkcjonuje w pisany języku od V wieku przed Chrystusem (Herodot, Platon), oznaczając osobę, która zna coś z własnej pamięci, zachowuje to i jest w stanie przekazać innym (Dziewulski, 2010, s. 34–35). W grece starożytnej podstawową cechą słów z rodziny *martyreō* jest charakter prawny składanego świadectwa w sądzie, ale gdzieśgdzie dochodzi do głosu walor subiektywnego przekonania o czymś, tj. o prawdzie religijnej, filozoficznej lub moralnej (Strathmann, 1942, s. 480–481). W Septuagincie *martys* pojawia się jako równoważnik hebrajskiego rzeczownika *‘ed* (54), nie wychodząc poza klasyczne znaczenie greckie. Jeśli chodzi o Nowy Testament, w opinii Kudasiewicza (1998b, s. 22) w pismach Nowego Przymierza dokonało się przejęcie z Septuaginty terminu *martys* i połączenie go z przedmiotem religijnym świadectwa.

3. Specyfika świadka w *Opus Lucanum*

Celem artykułu nie jest wchodzenie w polemikę z Tritesem co do etapów zmiany semantycznej słowa *martys*, lecz ukazanie charakterystyki wykorzystania tego terminu w pisarstwie świętego Łukasza. Rozkład występowania słowa *martys* w *Opus Lucanum*, z podziałem na pola znaczeniowe zaproponowane przez Popowskiego (2006, s. 378–379), wygląda następująco:

1. głoszący Ewangelię jako świadkowie Chrystusa i nauki Bożej: Łk 24, 48; Dz 1, 8. 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39. 41; 13, 31; 22, 15; 26, 16
2. ludzie jako męczennicy za wiarę w Chrystusa (świadkowie-męczennicy): Dz 22, 20
3. człowiek jako świadek czegoś podpadającego pod zmysły: Łk 11, 48
4. świadek w procesie sądowym: Dz 6, 13; 7, 58.

3.1. *Martys* – świadek stwierdzający coś naocznie

Trzecia i czwarta z wymienionych powyżej kategorii nie dotyczą ściśle tematyki artykułu. Z najprostszym znaczeniem terminu *martys* jako świadka pewnego zdarzenia ujmowanego przez zmysły spotykamy się w pisarstwie świętego Łukasza tylko jeden raz w perykopie ewangelicznej *Napiętnowanie uczonych w Prawie* (Łk 11, 45–54; przy czym liczni autorzy łączą ją z poprzednim *Napiętnowaniem faryzeuszów* w Łk 11, 37–44). W jednym z zarzutów wobec uczonych w Prawie Jezus gani ich za budowanie grobowców prorokom, których zamordowali ojcowie (tzn. przodkowie: Fitzmyer, 1985, s. 950) tychże uczonych. Stwierdza też w wersecie 48: „A tak jesteście świadkami (*ara martyres este*) i przytakujecie uczynom waszych ojców, gdyż oni ich pomordowali, a wy im wznosicie grobowce”. Świadectwo, jakie stało się udziałem uczonych w Prawie, polega więc na współudziale w ostatecznym pozbyciu się proroków Pańskich przez zgodę na te czyny, jaką według Jezusa jest budowanie grobowców pomordowanym (niejako przysłowiowa kropka nad „i”). W poszukiwaniu właściwego znaczenia wypowiedzi Nauczyciela kierujemy się do jej drugiej części (Nellessen, 1976, s. 70): „i przytakujecie (*syneudokeite*) uczynom waszych ojców”. Użyty czasownik jest połączeniem *syn* + *eudokeō* („wyglądać, jawić się jako dobre”, „zgadzać się”, „pochwalać”). Na 6 miejsc w Nowym Testamencie trzykrotnie znajdujemy je u świętego Łukasza: oprócz omawianej perykopy jeszcze w *Dziejach*, w tematyce dotyczącej zabicia Szczepana. W Dz 8, 1 Szaweł zgadzał się na zabicie go, w Dz 22, 20 w Jerozolimie tłumaczy: „a kiedy przelewano krew Szczepana, Twego świadka, byłem przy tym i zgadzałem się”. Tu słowo to służy wyjaśnieniu trudnej i karcącej wypowiedzi Jezusa (Marshall, 1979, s. 500): budowanie grobowców dla uczczenia proroków męczenników zaskakująco oznacza przecież akceptację ich męczeńskiej śmierci, jest więc i oskarżeniem tych, którzy tę śmierć spowodowali. Kult proroków męczenników obraca się więc przeciwko czyniącym go, którzy świadczą przeciwko sobie samym, a równocześnie – przeciwko swym ojcom (por. Mickiewicz, 2011, s. 625). Taki sam wydzźwięk ma odpowiednie zdanie w Mateuszowej paraleli tego fragmentu: „Przez

to sami przyznajecie, że jesteście potomkami tych, którzy mordowali proroków!” (Mt 23, 31; werset zawiera słowo *martyreō*). Tak więc *martys* w Łk 11, 48 przyjmuje znaczenie „ten, kto poświadcza, zgadza się, przyznaje”. Trudno nie widzieć swoistego paradoksu w słowach Jezusowych, które stawiają uczonych w Prawie jako świadków morderstw dokonanych na prawdziwych świadkach Boga (por. Łk 11, 49: „proroków i apostołów”).

E. Nellessen (1976, s. 65–71), analizując w Trzeciej Ewangelii temat aprobaty („przyświadczenia”) jako typu świadectwa, zwraca uwagę na związek wersetów Łk 11, 48 oraz 4, 22. Warto o tym wspomnieć także ze względu na to, że właśnie w Łk 4, 22 znajduje się *martyreō* jedyny raz w Ewangelii Łukaszej. Innymi słowy mamy do czynienia z sytuacją, gdzie *martyreō*, obecne w Ewangeliach tylko raz u Mt i raz u Łk, współtworzy niejako paralelny komentarz do analizowanego miejsca Łk 11, 48 ze słowem *martys* i tematyką poświadczenia:

Mt 23, 31 („przyznajecie”; od: *martyreō*)

Łk 11, 48 („jesteście świadkami”; od: *martys*)

Łk 4, 22 („przyświadcza”; od: *martyreō*)

Chociaż niektórzy badacze chcieliby widzieć w Łk 4, 22 przykład przynajmniej dwuznaczności (Schürmann, 1969, s. 235; Schmid, 1960, s. 112), a nawet negatywnego świadectwa wobec Jezusa (Eltester, 1972, s. 138), najpewniej nie chodzi tu o świadectwo we właściwym sensie, lecz o „przyjęcie i aprobatę” (Nellessen, 1976, s. 69) tego, co Jezus powiedział wcześniej (w. 21) w atmosferze „wywołującej przyjemność i aprobujące zdumienie” (Nellessen, 1976, s. 69; Schmid, 1960, s. 112). Podobnie bycie świadkiem morderstw dokonanych na prorokach (Łk 11, 48) oznacza nie naoczne oglądanie zbrodni przodków, lecz raczej ich aprobatę, zgodnie z zasadą, że „widoczne działanie ujawnia ukryte powiązania” (Michel, 1972, s. 22) oraz z wyraźną niechęcią uczonych w Piśmie wobec słowa prorockiego (Nellessen, 1976, s. 70–71). W każdym razie rozumienie „świadka” w badanym wersecie nie może wykraczać poza ramy trzeciej kategorii zaproponowanej przez Popowskiego.

3.2. *Martys* – świadek sądowy

Czwarta kategoria rozumienia słowa świadek odnosi się do jego roli w procesie sądowym. Znaczenie jurydyczne słowa *martys* podawane jest jako podstawowe w klasycznych dla tej tematyki opracowaniach. Już tzw. Kodeks Deuteronomiczny określał szczegółowo rolę świadka (*ʿēd*) w społeczności wyzwolonego i wybranego narodu: „Nie przyjmie się zeznania jednego świadka przeciwko nikomu, w żadnym przestępstwie i w żadnej zbrodni. Lecz każda popełniona zbrodnia musi być potwierdzona zeznaniem dwu lub trzech świadków” (Pwt 19, 15nn). Pozytywny przykład świadczenia spotykamy np. w opisie przejęcia pola Elimeleka przez Booza (Rt 4, 1–11), negatywny – np. w opisie zagarnięcia winnicy Nabota (1 Krl 21, 1–16). Interesującym tekstem pod tym kątem jest Deutero-Izajasz (Iz 40–55), szczególnie Iz 43, 9–13 oraz 44, 6–8 (Trites, 1977, s. 35–47; Luke, 1986, s. 76–77). Co znamienne, Stary Testament świadkiem nazywa nawet samego Boga – przykładem brania Go na świadka jest wypowiedź Labana z Rdz 31, 50 albo takie późniejsze tradycje jak Mi 1, 2–7 lub So 3, 8 (por. Luke, 1986, s. 78–79; Mickiewicz, 2003, s. 31–37; Mielcarek, 2015, s. 264).

W Dwudziele Łukasowym z rolą świadka jako uczestnika procesu sądowego mamy do czynienia w dłuższym passusie dotyczącym Szczepana: jego procesie przed Sanhedrynem i męczeństwie (Dz 6, 8–8, 1a). Słowo *martys* pojawia się tam dwukrotnie: na początku oraz na końcu relacji, tworząc niejako pewną klamrę:

6, 13: „Tam postawili fałszywych świadków (*estēsan te martyras pseudeis*), którzy zeznali: «Ten człowiek nie przestaje mówić przeciwko temu świętemu miejscu i przeciwko Prawu»”.

7, 58: „Wyrzucili go poza miasto i kamienowali, a świadkowie złożyli swe szaty (*kai hoi martyres apethento ta himatia autōn*) u stóp młodzieńca, zwanego Szawłem”.

Zarzuty przedstawione Szczepanowi były trzy: wypowiadanie bluźnierstw przeciw Mojżeszowi i Bogu, mowy przeciw świątyni („świętemu miejscu”) i Prawu oraz utrzymywanie, że Jezus Nazarejczyk zburzy

świętynię i pozmienia zwyczaje Mojżeszowe. Zarzuty drugi i trzeci podniesione zostały przez świadków z 6, 13, zaś pierwsze oskarżenie było sformułowane przez ludzi podstawionych (6, 11) przez „niektórych z synagogi, zwanej [synagogą] Libertynów i Cyrenejczyków, i Aleksandryjczyków, i tych, którzy pochodzili z Cylicji i z Azji” (6, 9). Nawet jeśli byłyby to dwie różne podgrupy świadków zorganizowane przez Libertynów wraz ze współnikami, to w obu przypadkach chodzi o świadka sądowego. Mieli oni przedstawić zarzuty wobec Szczepana oparte na przepisach z Kpł 24, 11–16, za które groziła kara ukamienowania za grzech przeciw Bogu.

Do Dz 7, 58 należy porównać Dz 22, 20, gdzie Paweł odnosi się do tego szczegółu w jerozolimskim przemówieniu do Żydów, relacjonując swą rozmowę z Jezusem podczas widzenia: „a kiedy przelewano krew Szczepana, Twego świadka, byłem przy tym i zgadzałem się, i pilnowałem szat jego zabójców”. Rola świadków jako pierwszych uczestników kamienowania wynikała z przepisów Pwt 13, 10; 17, 7. Wśród badaczy nadal trwa spór, czy śmierć Szczepana nastąpiła wskutek wydania wyroku po oficjalnym procesie, czy raczej w wyniku samosądu. Fałszywi świadkowie z Dz 6, 13 złożyli przecież zeznanie przed Sanhedrynem; nie można jednak wykluczyć, że to konkluzja mowy Szczepana (7, 51–53: „Twardego karku i opornych serc i uszu”) tak wzburzyła słuchaczy, iż wyrzucili Szczepana poza miasto i zlinczowali. Nie jest całkowicie jasne, z którymi przeciwnikami męczennika Szczepana należy utożsamiać osoby składające swe szaty w Dz 7, 58: czy są to „fałszywi świadkowie” z Dz 6, 13, czy ludzie podstawieni przez członków synagogi Libertynów, Cyrenejczyków, Aleksandryjczyków oraz pochodzących z Cylicji i z Azji (Dz 6, 11), których zeznania wystarczyły do podburzenia ludu, starszych i uczonych w Piśmie. Ze względu na powagę czynności procesowych przed Sanhedrynem należy raczej opowiedzieć się za pierwszym rozwiązaniem, czyli przyjąć, że świadkowie z Dz 6, 13 i 7, 58 to te same osoby.

3.3. *Martys* – świadek-męczennik za wiarę w Chrystusa

Analizując dwa przypadki słowa *martys* z sekcji dotyczącej Szczepana można odnieść następujące wrażenie: świadectwa leksykalne dotyczące

świadków procesu sądowego, realnie istniejące w Dz 6, 13 i 7, 58, przenoszą bieg myśli ku osobie centralnej w tej sekcji, czyli ku Szczepanowi, pomimo realnej nieobecności słów opisujących go jako świadka. Taka konkluzja jest tym bardziej zaskakująca, że – choć w opowiadaniu Dz 6, 8–8, 1 Szczepan „świadek” stał się Szczepanem „męczennikiem” (Fitzmyer, 1998, s. 389) – Łukaszone słownictwo nie wskazuje na to w żaden sposób. Wspomniany amerykański jezuita twierdzi, że w tym epizodzie są wykorzystane dwa znaczenia słowa *martys* („świadek” i „męczennik”), jednak dzieje się to bez ewidencji leksykalnej. Ten brak dowodów językowych u Łukasza w sekcji dotyczącej Szczepana należy zauważyć i podkreślić, im bardziej Szczepan jawi się jako klasyczny (i jedyny w całych Dziejach) przykład świadka-męczennika. Dopiero we wspomnianym miejscu 22, 20 Paweł nazywa Szczepana „świadkiem”: najpierw wobec Jezusa („Szczepana, Twego świadka”), później wobec Żydów, do których mówił w 22, 1–21. Dookreślenie „przelewano krew” wobec „Szczepana, świadka Jezusa” wyraźnie wskazuje, że autor Dziejów łączy świadectwo (świadczanie, bycie świadkiem) Szczepana o Jezusie z działaniem przelania za Niego własnej krwi. Na tym etapie analizy możemy powiedzieć, że wypowiedź Pawła z Dz 22, 20 to pierwsze miejsce, w którym łączą się oba znaczenia słowa *martys* – czyli że w Łukasowym rozumieniu świadectwo otrzymuje wymiar męczeństwa (Kubiś, 2014, s. 61–62).

Autorzy prezentują różne poglądy na temat przyczyn męczeństwa świadka Szczepana, to znaczy, czy było ono niezbywalną częścią jego świadczania, czy jednak dokonało się niejako „przy okazji”, w sposób nieprzewidywany wcześniej i niezamierzony (Nellessen, 1976, s. 246–248). To ważna kwestia, bezpośrednio łącząca się z głównym tematem artykułu: czy świadectwo dawane Jezusowi musi łączyć się z męczeństwem, wiążąc *martysa* z *martyrem*. Jeśli spojrzeć w szerszym kontekście, Szczepan jest ukazany przede wszystkim jako świadek wiary i świadek Słowa (Nellessen, 1976, s. 246). Jego śmierć jako męczennika jest oczywiście bezpośrednio związana z wyznaniem wiary w „Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7, 56). Taka wypowiedź przepełniła miarę gniewu słuchających go – którym wcześniej („tylko”) rozпалиły się serca z gniewu i zgrzytali zębami na niego (7, 54). Za

bluźnierstwo zgodnie z przepisem Prawa (Pwt 13, 9nn; 17, 7) groziła kara śmierci, na której wykonanie nie czekano ani chwili. Natomiast samo podjęcie własnej obrony w postaci mowy przed Sanhedrynem nie pociągało za sobą od początku wyraźnej groźby utraty życia przez Szczepana. Ostatecznie jednak w wersecie Dz 22, 20 współbrzmia ze sobą w stopniu nierozdzielalnym dwie płaszczyzny: Szczepanowe bycie świadkiem, świadkiem słowa i świadkiem wiary w Jezusa, co na tym etapie dziejów Kościoła nie pociągało za sobą automatycznie przesładowań grożących śmiercią, oraz to, co się jednak wydarzyło w życiu tego świadka, czyli oddanie życia podczas jego męki, opisanego celowo jako paralela do męki i śmierci Jezusa.

Wydaje się, że powyższe ustalenia dotyczące treści zawartej w wersecie Dz 22, 20 równocześnie wypełniły to, co konieczne dla analizy drugiej kategorii rozumienia słowa *martyś*, czyli ludzi jako męczenników za wiarę w Chrystusa (świadkowie-męczennicy). Werset, o którym mowa, jest jedynym przykładem dla tej kategorii¹. Dzieje się to – powtórzmy – pomimo braku jakichkolwiek określeń odnoszących się do jedynego właściwego przykładu dla tej kategorii, czyli Szczepana, w całym pasusie bezpośrednio mu poświęconym Dz 6, 8–8, 1. Stąd też kolejnym zadaniem jest rozważenie pierwszej kategorii słowa *martyś*: „głoszący Ewangelię jako świadkowie Chrystusa i nauki Bożej”.

¹ Słownik R. Popowskiego w całym Nowym Testamencie znajduje jeszcze tylko 2 miejsca dla tej kategorii *martyś*: Ap 2, 13 (w Liście do Pergamonu pada imię Antypasa, „wiernego świadka mego, który został zabity u was”) oraz 17, 6 („ujrzałem Niewiastę pijaną krwią świętych i krwią świadków Jezusa”); zob. tenże, 2006, s. 379. A. Trites w swoim studium twierdzi, że w przypadku Ap 2, 13 śmierć zawiera się w kontekście, a nie w znaczeniu słowa *martyś* (oznacza to, że świadek nie jest konieczne i równocześnie męczennikiem). Co do Ap 17, 6 Trites uznaje złożoność przypadku, radzi analizować to miejsce razem z Dz 22, 20, jednak ostatecznie twierdzi, że martyrologiczny kontekst jest sprawą otwartą, a *martyś* w tym wersecie osiąga co najwyżej trzecie stadium rozwoju w przejściu od świadka do męczennika, czyli „śmierć jako część świadectwa” (1973, s. 78–79). A. Kubiś (2014, s. 62) jest zdania, że w kontekście grożącego lub dokonanego cierpienia, jako świadka-męczennika w Dziejach należy traktować także Piotra i Jakuba (Dz 12, 2–3).

3.4. *Martys* – oddany Ewangelii świadek Chrystusa i nauki Bożej

3.4.1. Wskazania Jezusa wstępującego do nieba (Łk 24, 48; Dz 1, 8)

Przechodząc do kategorii podstawowej, należy najpierw rozważyć łącznie miejsca Łk 24, 48 i Dz 1, 8, a to z powodu wyjątkowego ich znaczenia dla badanej problematyki w całym *Opus Lucanum*, także teologicznego. Święty Antiocheńczyk zarówno u końca swojej pierwszej księgi (Ewangelii), jak i na początku drugiej (Dziejów Apostolskich) zawarł polecenie oraz zapowiedź Jezusa dla Jego najbliższych towarzyszy, że będą Jego świadkami. Okoliczność tę należy uważać za nieprzypadkową, a po dokonaniu analiz wydobyć jej znaczenie teologiczne. Kudasiewicz (1997, s. 187) wśród podobnych elementów obecnych w obu wersetach i ich kontekstach wylicza: wspólne terminy i frazy („jesteście świadkami”, *martys*, Jeruzalem), a także tematykę (świadectwo i misja apostolska dla wszystkich narodów, Jeruzalem jako punkt wyjścia misji, Duch Święty będący mocą świadectwa). Ten sam autor, podsumowując rozważania o tradycji i redakcji tych tekstów, stwierdził: „W nakazie misyjnym Łukasza stoimy wobec bardzo starożytnej tradycji, która zawsze starała się o wierność słowom Pana, oraz wobec refleksji teologicznej i pracy redakcyjnej Łukasza. Ta refleksja Łukasza dotyczy szczególnie jego pneumatologii, teologii świadectwa i misji” (Kudasiewicz, 1997, s. 191). W celu wydobycia niuansów tej Łukaszowej teologii świadectwa rozważmy oba teksty:

Łk 24, 48: [46] „i rzekł [Jezus] do nich: «Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstał, [47] w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, poczynwszy od Jeruzalem. [48] Wy jesteście świadkami tego (*hymeis este martyres toutōn*)”.

Dz 1, 8: „gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami” (*kai esesthe mou martyres*).

W pierwszym tekście Zmartwychwstały Pan kieruje swoje słowa do „Jedenastu i innych z nimi” (Łk 24, 33). Wyjaśniając Pisma, kładzie

nacisk na cztery elementy świadectwa: cierpienie Mesjasza, Jego zmartwychwstanie trzeciego dnia, głoszenie nawrócenia i odpuszczenia grzechów w Jego imię oraz skierowanie orędzia do wszystkich narodów poczynając od Jeruzalem. Apostołowie i inni uczniowie mają być świadkami „tego” (*toutōn*; dosł. „tych rzeczy”). Co należy rozumieć pod owym *toutōn*? Zdaniem Mielcarka (2015, s. 262, 285) „te [rzeczy]” oznaczają wydarzenia paschalne oraz Dobrą Nowinę o zbawieniu dla wszystkich, przy czym nominalny charakter zdania *hymeis martyres toutōn* rozciąga świadectwo na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, uprzywilejowując przede wszystkim teraźniejszość i przyszłość. Według Kubisia (2014, s. 42) zaimek *toutōn* „musi odnosić się do poprzedzającego kontekstu, gdzie czytamy o świadectwie Pisma [...]. Przedmiotem świadectwa jest zatem nie tyle życie Jezusa, co Jego zmartwychwstanie i owoce tegoż zmartwychwstania, a mianowicie odpuszczenie grzechów”. Autor ten dla kontrastu przywołuje opinię Fitzmyera (1985, s. 1584), wedle której przedmiotem tego świadectwa była działalność Jezusa, zmartwychwstanie oraz wszystko to, co odnosiło się do Jezusa. Amerykański jezuita zdaje się więc rozszerzać przedmiot świadectwa nie tylko na zmartwychwstanie, ale i na całą działalność (*ministry*) Jezusa, a nawet na wszystko, co dotyczyło Pana. Takie rozszerzenie, poparte dodatkowo enumeratywnym wyliczeniem, proponuje Nolland (1993, s. 1220). Apostołowie mają świadczyć o: (1) nauczaniu Jezusa przed męką z naciskiem na wypełnienie się Pism; (2) oświeceniu ich co do Pism przez zmartwychwstałego Pana; (3) samych wydarzeniach paschalnych; (4) realności statusu zmartwychwstałego Jezusa; (5) potrzebie powszechnego głoszenia o przebaczeniu w imię Pana; (6) potrzebie rozpoczęcia głoszenia od Jeruzalem. Kudasiwicz (1997, s. 192) za *toutōn* uważa „mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa”, podkreślając przy tym, że przyszli świadkowie osobiście i bezpośrednio musieli patrzeć na te wydarzenia i uczestniczyć w nich (por. Dz 1, 21) – stąd też podmiotem świadectwa mogą być tylko ci, którzy bezpośrednio i osobiście zetknęli się z Jezusem, z Jego życiem, męką i zmartwychwstaniem, będąc później, głównie w pierwszej części Dziejów, świadkami Jego zmartwychwstania (Dz 1, 22; 4, 33). Określenie *martyrs* w Łk 24, 48 jest więc ściśle związane ze słowem *toutōn*, a rozumienie, kim jest świadek,

jest wręcz splecione z rozumieniem przedmiotu świadectwa. Nie wszyscy bowiem przebywający w otoczeniu Jezusa, patrzący na Jego cuda lub słuchający nauki kwalifikują się do kategorii świadka. Zdaniem Ordon konieczne jest dodatkowo, aby dostrzec wewnętrzny związek między wersetami 45 i 48, czyli rolę otwarcia umysłów dla rozumienia Pism przez uczniów – kandydatów na świadków. Świadek bowiem musi także wypełnić warunek rozumienia treści rzeczywistości, którą zna z autopsji: „Zasadnicze znaczenie przypada właściwemu rozumieniu i interpretowaniu życia, czynów, a zwłaszcza śmierci i zmartwychwstania Jezusa” (Ordon, 1987, s. 92, 96).

Na tym etapie analizy Łk 24, 48 nie sposób nie dostrzec innego tekstu Łukasza dotyczącego świadectwa i tworzącego z omawianym tematyczną klamrę, a mianowicie klarownego określenia z prologu do Łk (1, 2): „naoczni świadkowie” (*hoi ap' archēs autoptai*). Słowo *autoptēs* (Łukaszczy i jednocześnie nowotestamentowy *hapax*) oznaczające po prostu naocznego świadka nie wymaga większego komentarza. Próbę oceny statusu *martyś* z Łk 24, 48 niech zamknie wypowiedź Nollanda (1993, s. 1220): „Z bezpośredniego kontekstu możemy wnioskować, że uczniom zostało zlecone świadectwo (*witness*), ponieważ doświadczyli (*experience*), a zatem są w stanie zaświadczyć (*testify*)” o wyżej opisywanych sprawach. Nie ma mowy o kontekście martyrologicznym świadka.

Początek drugiej księgi Dwudzieła zawiera paralelną wypowiedź Jezusa na temat świadectwa, prawie bliźniaczą w stosunku do tej z Łk 24, 48, programową dla całej księgi Dziejów (Fitzmyer, 1998, s. 200; Kudasiewicz, 1997, s. 207). Podczas wspólnego zgromadzenia Zmartwychwstały rozkazał „Apostołom, których sobie wybrał” (*tois apostolois hous ekseleksato*), oczekiwać obietnicy Ojca, czyli Ducha Świętego. Na pytanie o przywrócenie królestwa Izraela odpowiedział: po zstąpieniu Ducha Świętego Apostołowie otrzymają Jego moc i będą świadkami Jezusa w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi (Dz 1, 8). Werset Dz 1, 8, najprawdopodobniej pochodzenia redakcyjnego (Kudasiewicz, 1997, s. 191), odnosi czytelnika wprost do zamysłu teologicznego św. Łukasza. W wypowiedzi tej zwraca uwagę paralelna postać dwóch warunków połączonych spójnikiem *kai*: „otrzymacie Jego moc” (*alla lēmpsesthe dynamin*) oraz „będziecie Moimi

świadkami” (*kai esesthe mou martyres*). W istocie cała treść wersetu Dz 1, 8, jako wersetu programowego i pomostu łączącego obie księgi Dwudziela, wymagałaby zawsze analizy wszystkich istotnych jego elementów (tj. osoba Ducha Świętego, Jego moc, adresaci Jezusowego orędzia ukryci za zaimkiem *hymas*, określenia o charakterze geograficznym; Mielcarek, 2015, s. 259–260). Istotna wydaje się też rola tłumaczenia formy czasownika *esesthe*, którą można oddać jako *indicativus futuri activi* dla 2 os. l. mn. („będziecie”).

Chociaż w wypowiedzi zmartwychwstałego Jezusa w pierwszym akapicie Dz pobrzmiewa zwykle *hymas*, czyli 2 os. l. mn. („wy”; dokł. *epelthontos tou Hagiou Pneumatos ef’ hymas*), to jego znaczenie można rozwikłać przez wskazówki Łukasza umieszczone w najbliższym kontekście. Łukasz pisze więc o „Apostołach, których [Jezus] sobie wybrał” (w. 2), następnie wylicza imiona Jedenastu tych, którzy „wrócili do Jerozolimy z góry, zwanej Oliwną” (w. 12–13), precyzując, że byli oni zebrani „razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego” (w. 14; pomijamy określenie „Mężowie z Galilei” z w. 11). W kolejnym wersecie mamy wzmiankę o tym, że wokół Piotra zgromadziło się około stu dwudziestu braci, i można mieć wrażenie, że krąg osób mogących być świadkami Jezusa stale się powiększa. Jednak warunki do spełnienia dla następcy Judasza, aby mógł się stać z Jedenastoma „świadkiem zmartwychwstania Jezusa” (w. 22), ograniczają to grono tylko do tych, którzy byli wraz z Apostołami przez cały czas ziemskiej działalności Jezusa od chrztu Jana do wniebowstąpienia oraz byli świadkami Jego zmartwychwstania (Mielcarek, 2015, s. 270). Trzeba przyjąć, że chodzi o najbliższe otoczenie uczniów Jezusa, nieograniczone do samego grona Dwunastu (Mielcarek, 2015, s. 277) – oczywiście, kluczowe znaczenie ma świadectwo apostołskie (Kubiś, 2014, s. 57). Patrząc od strony przedmiotu świadectwa, świadkowie mają być świadkami Jezusa (Dz 1, 8), co dokładniej opisane jest w scenie wyboru Macieja (Dz 1, 21–22): świadkami wszystkich wydarzeń z życia Jezusa od Jego chrztu do odejścia. Największy nacisk spoczywa jednak na byciu świadkiem zmartwychwstania – ono właśnie jest główną treścią świadectwa opisywanego w pierwszej części Dziejów Apostolskich (tj. wersety 2, 32; 3, 15; 4, 33; 5, 32; 10, 39–43, do których jeszcze wrócimy). Aletti

(2002, s. 131) podkreśla w swojej analizie przejście od świadectwa pojedynczej osoby do kolegium świadczących: „Tym, co najbardziej istotne także w samym warunku, jest konieczność istnienia określonej grupy świadków zmartwychwstania Jezusa do tego, aby je głosić. W ten sposób zostaje wymieniona inna niezbędna charakterystyka świadectwa dotyczącego Jezusa: jego pluralizm, albo precyzyjniej, jego kolegialny charakter. Od przebywania czy chodzenia razem przechodzi się do wspólnego świadectwa”.

Tenże egzegeta precyzuje, że można doszukiwać się potrójnego rozumienia wyrażenia *mou martyres*: pierwszym byłby tzw. *genetivus originis* (dopełniacz pochodzenia), czyli Apostołowie świadczący o Jezusie zostali ustanowieni i ogłoszeni przez Jezusa i pochodzą od Niego (ewentualnie: od Boga); drugim byłby tzw. *genetivus subiectivus* (dopełniacz podmiotowy, jak np. „miłość matki [do dzieci]”), czyli Apostołowie należą do Jezusa, ich Pana, który jest wykonawcą czynności i sam działa, a oni są „Jego”; trzecim wreszcie byłby tzw. *genetivus obiectivus* (dopełniacz przedmiotowy), czyli Apostołowie świadczą na rzecz Jezusa, Jezus jest przedmiotem ich świadectwa (Aletti, 2002, s. 129; Kubiś, 2014, s. 44). Zdaniem Kubisia kluczowe są interpretacje druga i trzecia, jednak za świadków uważa on tu (tylko) Apostołów, nie rozwijając bardziej szczegółowej identyfikacji grupy świadków Jezusa. Kwestię treści świadectwa Apostołów ujmuje ten autor następująco: „Podstawowym przedmiotem głoszenia apostołów był Jezus, Jego odrzucenie, śmierć i zmartwychwstanie, ale także Jego ziemская działalność, wraz z całym nauczaniem i cudami” (Kubiś, 2014, s. 45). Tak ujmowane świadectwo pełni ważną rolę soteriologiczną – ma doprowadzić adresata świadectwa do zbawienia: do wiary, chrztu i przyjęcia Ducha Świętego. Widać więc wyraźnie, że sformułowanie *martyrs* (*martyres*) zarówno w Łk 24, 48, jak i w Dz 1, 8 nie jest łączone przez autora Ksiąg z wymiarem męczeńskim.

3.4.2. Świadek w mowie Piotra u Korneliusza (Dz 10, 39. 41)

W dalszej kolejności zasadne wydaje się skupienie na perykopie powołania Korneliusza (Dz 10, 1–48). Chodzi o jej pewną część, szczególnie wykazującą znaczącą intensywność słownictwa dotyczącego tematyki

świadcstwa – to fragment dłuższego wywodu Piotra z Dz 10, 39–43, gdzie mamy:

- w. 39: „my jesteście świadkami (*martyres*) wszystkiego, co działał w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie”
- w. 41: „[Jezus ukazał się] nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio przez Boga na świadków (*martysin*)”
- w. 42: „On nam rozkazał ogłosić ludowi i dać świadectwo (*diarmartyrasthai*), że Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych”
- w. 43: „wszyscy prorocy świadczą (*martyrousin*) o tym, że każdy, kto w Niego wierzy, przez Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów”.

Na centralne miejsce zapisów o świadkach (*martyres*) w tej perykopie (terminologia, figury stylistyczne) wskazuje w swoich badaniach Rostkowski (1998, s. 46–50). W warstwie leksykalnej słowo *martys* pojawia się dwa razy (w obu przypadkach w liczbie mnogiej). Tekst wypowiedzi Piotra oznajmia dosłownie, że świadectwo świadków dotyczy „wszystkiego (*pantōn*), co Jezus działał w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie” (treść przedpaschalna), im zaś – uprzednio przez Boga wybranym do swej roli (*prokecheirotōnēmenoīs*; por. Iz 43, 10) – Jezus ukazał się po zmartwychwstaniu, a oni wraz z Nim jedli i pili (treść popaschalna). Na pytanie o skład osobowy świadków z Dz 10, 39. 41 – wszak Piotr w domu Korneliusza był tylko z sześcioma braćmi z Jafy, pochodzenia żydowskiego (por. Dz 11, 12; 10, 23. 45) – odpowiedź z tekstu wprost nie wynika; Piotr, mówiąc „my”, ma na myśli każdego ze wspólnoty wierzących, kto po pierwsze jest świadkiem całego posługiwania Jezusa, a po drugie doświadczył Jego objawienia po zmartwychwstaniu. W szczególności „my” odnosiłoby się do Dwunastu, których Piotr jest przedstawicielem (Rostkowski, 1998, s. 52). O ile wielu chodziło za Mistrzem przed Jego zmartwychwstaniem i także byłoby w stanie opowiadać o wydarzeniach przedpaschalnych, o tyle świadectwo apostołskie po zmartwychwstaniu jest wyłączne, a świadków można nazwać „akredytowanymi” (Aletti, 2002, s. 143). Zatem w warstwie leksykalnej dotyczącej słowa *martys* we fragmencie Dz 10, 39–43 treść świadectwa świadków ogarnia działanie Jezusa przed i po zmartwychwstaniu. Jest to świadectwo i samego Pana (każącego ogłosić, że Bóg ustanowił sędzią

żywych i umarłych), i wszystkich proroków (potwierdzających, że w imię Jezusa możliwe jest odpuszczenie grzechów)². Widać tu wyraźnie łączność świadectwa apostołskiego i świadectwa Pisma; przy czym trzeba zauważyć nieprzypadkową kolejność: najpierw Apostołowie, potem Pismo. Świadectwo Apostołów jest istotne i uprzedza inne formy świadectwa. Właściwe wypełnienie zadania przez Apostoła pociąga za sobą zstąpienie Ducha Jezusa na Korneliusza i osoby tworzące jego dom, w czym można dostrzec soteriologiczną funkcję świadectwa (Aletti, 2002, s. 144–145).

Analiza cezarejskiej mowy Piotra pozwala więc wydobyć znaczące rysy Łukaszej teologii świadectwa, w której świadectwo apostołskie posiada wyjątkową pozycję dla przepowiadania misyjnego. Tylko Apostołowie mogli potwierdzić realność i tożsamość Zmartwychwstałego Chrystusa z Jezusem z Nazaretu, a ich świadectwo było kryterium i gwarancją autentyczności głoszonej ewangelii. Z tych samych powodów ewidencja słownictwa związanego ze świadectwem w perykopie Dz 10, 39–43 nie dotyczy (na tym etapie Księgi) tematyki męczeństwa.

3.4.3. Świadek potwierdzający zmartwychwstanie Jezusa (Dz 1, 22; 2, 32; 3, 15; 5, 32)

Wspomniano powyżej, że jednym z etapów przedmiotu świadectwa apostołskiego jest treść popaschalna. Innymi słowy, świadek (*martyś*) miał być gotowy przede wszystkim do potwierdzenia zmartwychwstania Jezusa (np. Aletti, 2002, s. 132; Rostkowski, 1998, s. 51–52). Bez trudu można to dostrzec, badając miejsca z interesującym nas słowem w pierwszych rozdziałach Dz:

1, 22: „²¹ Trzeba więc, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami), ²² począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty od nas do nieba, stał się razem z nami świadkiem Jego zmartwychwstania (*martyra tēs anastaseōs autou*)”

2 Łukasz korzysta z innych słów z omawianej rodziny, mianowicie *diamartyrasthai*, *diamartyromai* (w. 42; ta sama forma jeszcze w Dz 20, 24) oraz *martyreō* (w. 43).

Dz 2, 32: „Tego właśnie Jezusa wskrzesił Bóg, a my wszyscy jesteśmy tego świadkami (*hēmeis esmen martyres*)”

Dz 3, 15 – „Zabiliście Dawcę życia, ale Bóg wskrzesił Go z martwych, czego my jesteśmy świadkami (*hēmeis martyres esmen*)”

Dz 4, 33: „Apostołowie z wielką mocą świadczyli (*apedidoun to martyrion*) o zmartwychwstaniu Pana Jezusa, a wszyscy oni mieli wielką łaskę”

Dz 5, 32: „³⁰ Bóg naszych ojców wskrzesił Jezusa, którego straciliście, zawiesiwszy na drzewie. ³¹ Bóg wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela, aby dać Izraelowi nawrócenie i odpuszczenie grzechów. ³² Dajemy temu świadectwo my właśnie (*hēmeis esmen martyres*) oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, którzy Mu są posłuszni”.

Jak pisze Aletti (2009, s. 22): „W pierwszej części Dziejów Apostolskich apostołowie ograniczają swoje świadectwo niemal wyłącznie do zmartwychwstania Jezusa, ponieważ za pośrednictwem Piotra, swojego rzecznika, zwracają się do Żydów, którzy znali i spotkali Jezusa, a zatem nie potrzebowali świadków tego, co mówił i czynił. Później jednak coraz częściej zwracają się do ludzi, którzy Go nie widzieli ani nie znali, dlatego muszą rozszerzyć swoje świadectwo na całe Jego życie”. Zdaniem tego autora, ten pierwszy etap rozwoju przedmiotu świadectwa – „pierwsza część Dz”, o której sam pisze – lokuje się aż do rozdziału 13 i wypowiedzi Pawła w Dz 13, 31, a jedynym wyjątkiem jest wypowiedź Piotra w domu Korneliusza, wśród tych, którzy może nawet słysząc wcześniej o Jezusie, z pewnością nie byli świadkami Jego uzdrowień (Aletti, 2009, s. 21).

Należy zauważyć i podkreślić rozwój świadectwa w czasie – zarówno względem podmiotu świadectwa (Piotr w Dz 1, 22, 2, 32 oraz 3, 15; Apostołowie w 4, 33; Piotr i Apostołowie w 5, 32), jak i jego adresatów (na linii continuum „najbliżsi–najbardziej oddaleni” mamy w 1, 22 wierzących braci, następnie lud, aby w 5, 32 dojść do wrogo już nastawionych arcykapłana i Sanhedrynu). Przedmiotem świadectwa jest zmartwychwstanie (wskrzeszenie) Jezusa; w Dz 5, 32 znajduje się jego

poszerzenie o „wywyższenie dla nawrócenia i odpuszczenia grzechów”. Świadkowie w rozważanych czterech miejscach zawierających *martys* (oraz – dla spójności tematycznej – w Dz 4, 33) nie znajdują się w sytuacji martyrologicznej: ani w kontekście bezpośrednim, ani w pośrednim.

3.4.4. Paweł świadkiem (Dz 13, 31; 22, 15; 26, 16)

Pozostałe trzy miejsca ze słowem *martys* (Dz 13, 31; 22, 15; 26, 16) dotyczą już Pawła, Apostoła powołanego nie przez Jezusa ziemskiego, lecz później przez Pana zmartwychwstałego. Paweł jest tym świadkiem, który nie spełnia warunku towarzyszenia Jezusowi przez cały czas wraz z innymi (Dz 1, 21) – ale z całym przekonaniem można nazwać go świadkiem uwierzytelnionym (Mielcarek, 2015, s. 280) lub akredytowanym (Aletti, 2002, s. 136). W interesującym nas aspekcie jego mowa w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 16–41) przynosi nowość: w wersetych 31–33 tematyce bycia świadkiem ziemskiej drogi Jezusa i Jego wskrzeszenia (czyli znanych już i omówionych komponentów przedmiotu świadectwa) towarzyszy czynność głoszenia Dobrej Nowiny oraz „my”, za którymi stoją nowe postaci – Paweł i Barnaba:

w. 31: „a On ukazywał się przez wiele dni tym, którzy z Nim razem poszli z Galilei do Jerozolimy, a teraz dają świadectwo (*hoitines nyn eisin martyres*) o Nim przed ludem”

w. 32–33a: „My właśnie głosimy wam Dobrą Nowinę o obietnicy danej ojcom, że Bóg spełnił ją wobec nas jako ich dzieci, wskrzesiwszy Jezusa”.

Paweł jednak nie wspomina swojego imienia pośród tych, którzy spotkali Zmartwychwstałego. Dzieje się tak mimo jego kompetencji, „tej samej mocy kerygmatycznej co Piotr” (Aletti, 2002, s. 138). Aletti (2002, s. 140) ten brak autookreślenia Pawła jako świadka tłumaczy tym, że Apostoł Narodów odsyła do zaufania słowu, które dało mu kompetencję, a więc i obowiązek przemawiania. Paweł opowiada raczej o spotkaniu ze Zmartwychwstałym, które zasadniczo przemienia życie głosiciela i innych. Pozycja Pawła jako świadka nie jest w Dziejach zagrożona czy osłabiona – w końcu to jemu poświęcona jest ponad połowa treści

drugiej księgi Dwudziela. Zdaniem Mielcarka (2015, s. 281–282) wiarygodność Pawła jako jednego z najważniejszych świadków potwierdza szereg scen: Apostoł ma widzenia i jest bezpośrednio prowadzony przez Ducha Świętego; przeznaczył Go do misji sam Zmartwychwstały Jezus; swoje świadectwo rozpoczyna bez zwłoki po nawróceniu; wyprawa jego i Barnaby (nazwani Apostołami w Dz 14, 4. 14) pochodzi nie z jego inicjatywy, lecz z inicjatywy Ducha Świętego i Kościoła, a ewangelizacja skutkuje wieloma znakami i cudami. Wiarygodność Pawła jako świadka potwierdzają narrator Dz (18, 5; 28, 23), Bóg (23, 11), cytowani przez Pawła Zmartwychwstały (22, 18 i 26, 16) i Ananiasz (22, 15). Sam Paweł publicznie stwierdza wybranie go na świadka przez Boga i swoje bycie świadkiem w Dz 20, 21. 24; 26, 22 (Aletti, 2009, s. 23). Łukasz stale wykorzystuje odpowiednie słownictwo, aby w Dz przedstawiać Pawła jako świadka – por. np. znaczna część użycia słowa *diamartyromai* (Popowski, 2006, s. 129–130), oznaczającego zarówno uroczyste oficjalne potwierdzenie, jak i rodzaj podniosłego napomnienia (Mielcarek, 2015, s. 283), dokonuje się na rzecz Apostoła Narodów: Dz 18, 5; 20, 21. 24; 23, 11; 28, 33; także – *martyromai* (Dz 26, 22), *martyreō* (Dz 23, 11), *martyria* (Dz 22, 18).

Powyżej zarysowana tematyka świadectwa Pawła jest interesująca, jednak by dopełnić studium słowa *martys* w *Opus Lucanum* należy ją ograniczyć i przyrzeć się jedynie nielicznym pozostałym miejscom pod koniec Dziejów Apostolskich: 22, 15 i 26, 16. Dla zarysowania tła wywodu należy powiedzieć, że w Dziejach Apostolskich od rozdziału 22 Paweł przedstawiony jest już nie jako ewangelizator, ale więzień. Za pomocą różnych mów (szczególnie w Dz 22, 1–21 i 26, 2–23) broni się przed władzą żydowską i rzymską. W narracji Dz między 21, 11 i 28, 25 „znika” Duch Święty, uprzedziwszy wcześniej Pawła o czekającej go męce (20, 23; 21, 11). Technika *synkrisis* zastosowana przez Łukasza zaznacza tu swoją obecność: Paweł zostaje niejako osamotniony, będzie przeżywał osaczenie i więzy jak Jezus. Dostrzec tu można wyraźnie, że Apostoł, który ongiś prześladował wyznawców Jezusa, dla tego samego Jezusa sam będzie prześladowany; jego świadectwo jest świadectwem przez cierpienie, a nawet samym cierpieniem, osiągając przez to swój szczyt (Aletti, 2002, s. 147).

Tekstem szczególnie nasyconym w tematyce Pawła jako świadka jest jego mowa w Dz 22, 1–21 w świątyni do Żydów, zwłaszcza passus Dz 22, 12–21, gdzie znajduje się kilka ważnych miejsc ze słowami z rodziny *martyrēō*: „Ananiasz, [...] o którym wszyscy tamtejsi Żydzi wydawali dobre świadectwo” (*martyroumenos*; w. 12); „będziesz świadczył (*hoti esē martys*; dosł. „gdyż będziesz świadkiem”) o tym, co widziałeś i słyszałeś” (w. 15; tu Paweł nazwany jest u Łukasza wprost świadkiem po raz pierwszy); „nie przyjmą twego świadectwa” (*martyrian*; w. 18); „kiedy przelewano krew Szczepana, Twego świadka” (*tou martyros sou*; w. 20). *Sensu stricto* jedynie w wersecie 20 Szczepan, Jezusowy świadek (*martys*), to zarazem męczennik – choć, jak zauważyliśmy wcześniej, stał się takim w następstwie swojej mowy i swojego świadectwa aż do końca. Wypowiedź Ananiasza do Pawła zawarta w wersecie Dz 22, 15: „Bo wobec wszystkich ludzi będziesz świadczył (*hoti esē martys*) o tym, co widziałeś i słyszałeś” jest uzupełnieniem jego słów z poprzedzającego wersetu: „Bóg naszych ojców wybrał cię, abyś poznał Jego wolę i ujrzał Sprawiedliwego i Jego własny głos usłyszał”. Paweł jako świadek ma więc zdawać relację z poznania woli Boga, ujrzania Jezusa i usłyszenia Jego głosu. Treść przekazu Zmartwychwstałego odnosi się do misji głoszenia Dobrej Nowiny do pogan (por. w. 21). Nic tu, nawet zapowiedź Pana o nieprzyjęciu świadectwa Pawła w Jerozolimie (w. 18), nie wprowadza nas w kontekst męczeński; Paweł bowiem nie czekał biernie na dalsze nieprzyjemne działania tych, którzy go odrzucili w Jerozolimie, ale udał się „daleko, do pogan” (w. 21).

Tłem ostatniej wypowiedzi w Dziejach, która zawiera wprost słowo *martys* (odnoszące się znów do Pawła jako świadka) jest jego kolejna mowa obronna, tym razem przed królem Agryppą i namiestnikiem Festusem (Dz 26, 2–23). Odnosi się wyraźne wrażenie, że konstrukcja literacka tej mowy jest podobna – a dla tematyki świadectwa: bardzo podobna – do tej z rozdziału 22. Paweł broni się sam – tym razem przed władzą żydowską i rzymską, ponownie zdając relację ze swojego nawrócenia wskutek spotkania ze Zmartwychwstałym. To sam Jezus wezwał go, mówiąc: „Ukazałem się tobie po to, aby ustanowić służą i świadkiem tego, co zobaczyłeś, i tego, co ci objawię” (26, 16). Paweł tu – jak zresztą nigdy, nawet w swoich listach – nie nazywa

siebie świadkiem (w odróżnieniu od Piotra), pokornie przytacza to, co mu zostało objawione przez Jezusa (samego lub za pośrednictwem Ananiasza):

26, 16 [mówi Jezus:] „aby ustanowić³ cię sługą i świadkiem (*hypēretēn kai martyra*)”

22, 15 [mówi Ananiasz w imieniu Boga:] „będziesz świadkiem”.

Rozszerzenie i wyjaśnienie dalszej misji Pawła jako świadka i sługi (*hypēretēs*) znajduje się w dalszych słowach wypowiedzianych przez Jezusa i zrelacjonowanych przez Apostoła: „Obronę cię przed ludem i przed poganami, do których cię posyłam, abyś otworzył im oczy i odwrócił od ciemności do światła, od władzy szatana do Boga. Aby przez wiarę we Mnie otrzymali odpuszczenie grzechów i dziedzictwo ze świętymi” (Dz 26, 17–18). Paweł zostaje posłany do pogan, aby oświecić ich oczy prawdziwą wiarą, umożliwić im otrzymanie odpuszczenia grzechów i doprowadzić ich do zbawienia. Pierwszorzędną rolę Pawła jest więc danie świadectwa o Jezusie, który przynosi – najpierw Żydom, potem poganom i całemu światu – największy i najbardziej potrzebny dar: zbawienie. Łukasz jako autor Dwudziela jest tutaj doskonale spójny: zarówno w swoim zamyśle teologicznym (przez co współcześnie określamy go jako teologa zbawienia lub teologa historii zbawienia), jak i w pracy kompozycyjnej swojego dzieła – porównajmy początek i niemal koniec *Opus Lucanum*:

Łk 1, 2: „ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami (*autoptai kai hypēretai*) słowa”,

Dz 26, 16: „ustanowić cię sługą i świadkiem (*hypēretēn kai martyra*) tego, co zobaczyłeś, i tego, co ci objawię”.

3 Na uwagę zasługuje obecność słowa *procheiridzomai* – „wybierać dla siebie, ustanawiać kogoś kimś” (Popowski, 2006, s. 537), obecnego w Dziejach Apostolskich trzykrotnie i zawsze w bliskości słowa *martyr* (Dz 3, 20 wobec 3, 15; Dz 22, 14 wobec 22, 15; Dz 26, 16 w tym samym wersecie). Czynność określana przez *procheiridzomai* ma za swój podmiot wyłącznie Boga lub Jezusa.

W świetle powyższych wypowiedzi rozpatrywanych wyłącznie na płaszczyźnie leksykalnej można ostrożnie stwierdzić, że w Dz 26, 16 termin *martys* nie oznacza jeszcze męczennika. Świadom ograniczeń takiej perspektywy badawczej oraz faktu, że analiza narracyjna czy teologiczna mogłaby znacząco wzbogacić uzyskane wyniki, autor celowo pozostaje w granicach analizy terminologicznej. Wnioski te należy zatem odczytywać w świetle przyjętych założeń metodologicznych i zakresu niniejszego opracowania.

3.5. Podsumowanie

W przytoczonych 15 miejscach *Opus Lucanum*, gdzie znajduje się słowo *martys*, tylko w trzech miejscach odnosi się ono do kogoś spoza grona najbliższych uczniów Jezusa: w Trzeciej Ewangelii uczeni w Prawie nazywani są świadkami zamordowania proroków przez przodków tychże uczonych (11, 48), a w Dziejach Apostolskich dwukrotnie (6, 13; 7, 58) wspomina się o fałszywych świadkach oskarżających Szczepana. W pozostałych miejscach analizowane słowo dotyczy blisko związanych z Jezusem, dookreślanych na różne sposoby „Jedenastu i innych z nimi”, „Apostołów zebranych podczas wspólnego posiłku”, „tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas od początku” itp. Spośród tych 12 przypadków trzy razy wypowiada je Jezus (dwukrotnie relacjonuje te słowa Łukasz narrator, raz Paweł), sześć razy Piotr (sam lub łącznie z kimś), dwa razy Paweł i raz Ananiasz (relacjonowany przez Pawła). Zdecydowana większość tych 12 „pozytywnych” przypadków *martys* w Dwudziele Łukaszowym dotyczy liczby mnogiej (9), a trzy – liczby pojedynczej, dotyczące Pawła i Szczepana (22, 15. 20; 26, 16). Można więc przyjąć określenie Zumsteina (1980, s. 371), że „świadek (*martys*) jest to tytuł wspólny dla Dwunastu, Szczepana i Pawła”.

Świadek i świadectwo w Dwudziele Łukaszowym (a szczególnie w Dziejach Apostolskich) to oczywiście nie tylko kwestie leksykalne. W treści artykułu wspomniano tzw. Łukaszową teologię świadectwa (Kudasiewicz, 1997, s. 197; 2004), która wychodząc od bogatego słownictwa, szczegółowo nakreśla tożsamość świadków, treść i charakter samego świadectwa oraz tych, do których jest ono skierowane, czyli

odbiorców (Mielcarek, 2015, s. 262). W takiej teologii centralną osobą i kategorią analizy jest Jezus jako świadek („świadectwo Jezusa”; por. Podeszwa, 2011; Bednarz, 1979). W ujęciu autorów *Słownika teologii biblijnej* przez swoją ofiarę złożył On świadectwo wierności posłannictwu zleconemu przez Ojca: „Święty Łukasz, przedstawiając historię męki Jezusa, uwydatnia w niej te momenty, które pozwolą już określić dokładnie osobę świadka: umocnienie łaską Bożą w momencie udręczenia (Łk 22, 43); milczenie i cierpliwość jako jedyna odpowiedź na oskarżenia i zniewagi (23, 9); niewinność stwierdzona nawet przez Piłata i Heroda (23, 4. 14–15. 22); niezważanie na własne cierpienia (23, 28); przyjęcie do Królestwa pokutującego łotra (23, 43); przebaczenie udzielone Piotrowi (22, 61), a nawet samym prześladowcom (22, 51; 23, 34)” (Augrain, 1994, s. 472). Na tym tle jeszcze bardziej uwidacznia się szczególna cecha niniejszego studium – stanowiąca wprowadzie jego ograniczenie, ale zarazem wzmacniająca jego spójność metodologiczną – opracowanie to koncentruje się wyłącznie na kwestiach terminologicznych *Opus Lucanum* dotyczących problematyki świadka.

4. Rozwój koncepcji świadka-męczennika w tradycji i teologii Kościoła (ekskurs recepcyjny)

W często przyjmowanym rozumieniu Nowy Testament wiele mówi o konieczności znoszenia prześladowań przez świadków Jezusa i wiary w Niego. Uzasadniają je dość liczne zapowiedzi samego Mistrza z Nazaretu o konieczności brania swojego krzyża, o sytuacji ucznia wobec mistrza, o rozłamie w rodzinach i prześladowaniach przed władzami publicznymi (np. Mk 13, 9; Mt 10, 17–33; Łk 21, 12–19). Przekonania te są wsparte także licznymi przykładami osób, które dla imienia Boga i Jezusa poniosły liczne ofiary – symbolicznie opisuje ich los autor Listu do Hebrajczyków w rozdziale 11. Jednak uważna lektura odpowiednich miejsc w pismach Nowego Testamentu każe powstrzymać się od pochopnych wniosków dotyczących tego, czy rzeczownik *martyś* faktycznie odnosi się wyłącznie do tego, który daje świadectwo krwi. Jako przykłady *Słownik teologii biblijnej* przytacza następujące miejsca:

Dz 22, 20; Ap 2, 13; 6, 9; 17, 6 (Augrain, 1994, s. 472). W odniesieniu do Dziejów Apostolskich przeprowadzona analiza wykazała, że zdania autorów są podzielone w tej kwestii, czy świadectwo Szczepana należy utożsamiać z jego śmiercią (innymi słowy, czy *martys* = *martyr*; a jest to jedyne możliwe miejsce takiej równości w Dz). Podobnie jest z treściami wskazanymi w Apokalipsie – już analizy poczynione przez wspomnianego na początku artykułu Tritesa (1973) nie pozwalają na tak daleko idące utożsamienie. Spośród pięciu wystąpień słowa *martys* w dwóch (11, 3; 2, 13) śmierć jest wspomniana w kontekście, a nie w znaczeniu słowa, a tylko w 1, 5; 3, 14 i 17, 6 (pierwsze dwa odnoszą się do Chrystusa) śmierć jawi się jako część świadectwa (Trites, 1973, s. 77–80). Jak więc i „kiedy” następowało to utożsamienie znaczeń?

W Nowym Testamencie nie ma jednoznacznych przykładów, które bezpośrednio świadczyłyby o użyciu słowa *martys* w znaczeniu „męczennik”. Wyrażenie to nie zawierało jeszcze samo w sobie oczywistej idei cierpienia czy śmierci (Zalewski, 2003, s. 43). Jeśli zatem decydujący jest nie czas powstania pism tworzących kanon biblijny, lecz okres późniejszy, należy prześledzić spuściznę ojców apostołskich i ojców Kościoła. Można wskazać następujące przykłady (Arens, 1989, s. 102–114; por. Biniek, 2022, s. 62–64):

- Klemens Rzymski (zm. 97/99/101) w *Liście do Koryntian* 5, 4–7, pisząc o śmierci Piotra i Pawła, używa słowa *martyreō*, które oznaczało świadectwo słowne złożone prześladowcom, którego konsekwencją było męczeństwo,
- Ignacy Antiocheński (zm. 107) używa terminu *martys* w odniesieniu do naśladowcy cierpienia i śmierci Chrystusa rozumianego jako Jego uczeń (*List do Filipian* 7, 2; *List do Rzymian* 6, 3; *List do Smyrnian* 5, 1–2),
- *Pasterz Hermasa* (traktat z około 140 roku) – rozróżnia między tymi, którzy oddali życie za wiarę (*pathontes* – „cierpiący”), a tymi, którzy dali świadectwo wiary, nie ponosząc męczeństwa (*thlibentes* – „uciskani, cierpiący”),
- *Męczeństwo św. Polikarpa* (powstałe tuż po opisywanym wydarzeniu z roku 156) – zawiera już słowa *martyrein*, *martyria* i *martyr* jako terminy „techniczne” określające męczeństwo, osobę

męczennika i jego świadectwo cierpienia; według autora *Męczeństwa św. Polikarpa* oddanie życia za wiarę jest ściśle związane ze świadectwem Słowa,

- Tertulian (zm. 230–240) jest pierwszym pisarzem używającym łacińskiego określenia *martyr* jako bezpośredniego tłumaczenia greckiego *martyr*; męczeństwo w opinii Tertuliana to zwycięstwo odniesione z pomocą łaski Bożej w walce z szatanem, szczególny sposób uzyskania odpuszczenia grzechów po chrzcie i jednocześnie gwarancja natychmiastowego wejścia do Raju.

Z biegiem więc lat, szczególnie w II wieku po Chrystusie (Kubiś, 1970, s. 322), w piśmiennictwie wczesnochrześcijańskim zrodziła się koncepcja „świadka-męczennika”, który „widzi” przedmiot swojego świadectwa, składa uroczyste wyznanie i ostatecznie czynem potwierdza jego prawdziwość. Krzysztof Mielcarek (2015, s. 278) ocenia: „Literatura wczesnochrześcijańska uczyni z terminu *martyr* synonim osoby uczestniczącej w cierpieniu i śmierci Chrystusa”. Nie powinno więc dziwić dokonanie ostatecznego utożsamienia *martyra* z *martyrem*. Jak podsumowuje bowiem Karłowicz (2007, s. 309): „Chodzi o to, że świadek za pośrednictwem słowa i czynu wydaje się nie tylko relacjonować to, co stanowi przedmiot jego wyznania, ale że w pewien sposób staje się tym, o czym świadczy”. „Czyn” oddania życia, czyli przyjęcie śmierci, najpełniej bowiem upodabnia świadka-męczennika do swego jedynego i największego wzoru – Chrystusa. Nie może dziwić, że starożytny Kościół obdarzał swoich męczenników zaszczytnym tytułem *Christoforo*i – nosiciele Chrystusa. To właśnie umacniająca i zwycięska obecność Chrystusa w nich czyniła ich męczennikami we właściwym sensie, czyli świadkami.

Po ustaniu prześladowań (pierwsza połowa IV wieku) następuje czas teologicznej refleksji nad męczeństwem (np. Afrahat, Jan Chryzostom, Augustyn), choć już w III wieku mamy takie pisma, jak *Do męczenników* Tertuliana, *O upadłych* i Listy Cypriana oraz *Zachęta do męczeństwa* Orygenesesa. Męczeństwo widziano przede wszystkim jako udział w męce Chrystusa, a także przejaw najdoskonalszego Jego naśladowania. Pojawiło się nawet zapisane u Orygenesesa wyrażenie „posługa męczenników”. Oznaczało ono dalsze oddziaływanie męczenników po ich śmierci na wierzących, a realizowano je przez symbolikę grobu (miejsce

spotkań i modlitwy oraz Eucharystii, zwłaszcza w rocznicę męczeństwa), ich pisma własne i pisma ich dotyczące, kultywowanie pamięci mające wydzźwięk katechetyczny i pedagogiczny (Starowieyski, 2008, s. 43–49).

Wnioski

Starożytność chrześcijańska położyła solidne fundamenty pod refleksję martyrologiczną oraz nakreśliła jej zasadnicze ramy. Następnie refleksję tę rozwijała teologia współczesna (Rahner, 1958; Arens, 1989; Scheele, 2008; Schockenhoff, 2015), systematyzując ją i wyrażając bardziej precyzyjnie. Katechizm Kościoła katolickiego (nr 2473) uczy, że „Męczeństwo jest najwyższym świadectwem złożonym prawdzie wiary; oznacza ono świadectwo aż do śmierci”. W tej definicji pobrzmiewa tożsamość świadectwa składanego aż do śmierci ze śmiercią, która jest jego wynikiem, czyli równorzędność dwóch rzeczywistości określanych greckim słowem *martys* i łacińskim *martyr*. Mimo że męczeństwo stanowi istotny element tożsamości Kościoła, w I wieku jego historii, a więc w okresie powstawania pism Nowego Testamentu, termin *martys* tylko wyjątkowo nabiera znaczenia martyrologicznego. Zasadniczo nie dochodzi jeszcze do utożsamienia pojęcia świadka z pojęciem męczennika. Stwierdzenie to pozostaje prawdziwe zarówno w odniesieniu do pism św. Łukasza, jak i do Apokalipsy.

Przeprowadzona w artykule analiza obecności terminu *martys* w Dwudziele Łukaszkowym dowodzi, że w żadnym miejscu termin *martys* jako „świadek” nie oznacza wprost „męczennika”⁴. Należy jednak zachować ostrożność i nie utożsamiać wyników badania leksykalnego z poglądem, jakoby Łukaszkowa teologia świadectwa nie miała charakteru martyrologicznego. Przeciwnie, zawiera ona szeroki potencjał teologicznego wyrażania męczeństwa. Sam opis męki i śmierci Jezusa w redakcji Łukasza jest przecież opisem najwyższego świadectwa złożonego Ojcu. Wydaje się jednak, że świadectwo u Łukasza ma tak wiele

⁴ Autor jest świadomy trwającej dyskusji uczonych co do interpretacji miejsca Dz 22, 20 („a kiedy przelewano krew Szczepana, Twego świadka”).

aspektów jako samo „świadectwo”, iż przestrzeń męczeństwa pozostaje tylko jednym z nich.

Wnioski dotyczące terminu *martys* w *Opus Lucanum* wpisują się niejako w ustalenia Tritesa, że w Apokalipsie żadne słowo z rodziny *martys* (a więc sam termin *martys* oraz *martyrion*, *martyria* i *martyreō*) nie osiągnęło jeszcze tego stadium rozwoju semantycznego, na którym „świadek” oznacza jednoznacznie „męczennika”. Gdyby zaś Apokalipsę traktować jako ostatnie w ujęciu kanonicznym pismo Nowego Testamentu, wnioski o takim statusie słowa *martys* można by rozciągnąć nie tylko na Dwudzieło Łukaszowe, ale i na wszystkie pisma Nowego Testamentu. Takie stwierdzenie wydaje się jednak dość odważne – tym bardziej, że Apokalipsa wcale nie musi być „najpóźniej powstałym” pismem Nowego Testamentu. Należałoby zatem wskazać dalsze obszary badań. Pierwszym byłoby zbadanie występowania słów *martyreō* i *martyria* w pozaapokaliptycznym pisarstwie św. Jana, czyli w Ewangelii (odpowiednio: 33 i 14) oraz Listach (10 i 7; poza Apokalipsą Jan nie używa *martys*). Drugim obszarem byłoby poszukiwanie i pogłębianie rozumienia stadium przejściowego między świadkiem a męczennikiem. Trzecim – znacznie bardziej pracochłonnym – byłoby opracowanie monografii poświęconej całościowemu ujęciu Łukaszowej teologii świadectwa, czego brakuje w rodzimej literaturze przedmiotu.

Abstrakt

Martys czy martyr? O (ewentualnie) męczeńskim charakterze świadka w Opus Lucanum

Celem artykułu jest prześledzenie obecności i znaczenia greckiego terminu *martys* („świadek”) w Dwudziele Łukaszowym (*Opus Lucanum*) w celu określenia ewentualnego martyrologicznego wymiaru Łukaszowej teologii świadectwa. W nawiązaniu do analiz Tritesa dotyczących Apokalipsy podjęto próbę możliwie precyzyjnego określenia znaczenia badanego terminu oraz innych wyrazów z rodziny *martyreō* w miejscach ich występowania w Trzeciej Ewangelii (2) i Dziejach Apostolskich (13), a także w ich kontekście literackim i teologicznym. Punktem wyjścia analiz prowadzonych metodą historyczno-krytyczną i porównawczą jest powszechna zgoda badaczy co do wagi problematyki świadectwa i świadka w pisarstwie św. Łukasza.

Wyniki badań wskazują na stopniową ewolucję podmiotu składania świadectwa w Dziejach Apostolskich. Ostatecznie termin *martys* w *Opus Lucanum* nie oznacza jeszcze męczennika.

Słowa kluczowe: *martys*, *martyr*, *Opus Lucanum*, Dwudzieło Łukasza, Ewangelia św. Łukasza, Dzieje Apostolskie, świadek, świadectwo

Abstract

Martys or martyr? On the (possible) martyrological dimension of witness in *Opus Lucanum*

The purpose of this study is to trace the occurrence and meaning of the Greek term *martys* ("witness") in *Opus Lucanum* in order to draw conclusions about a possible martyrological dimension of Luke's theology of witness. Against the background of Allison A. Trites's analyses of the Apocalypse, the article seeks to determine as precisely as possible the meaning of *martys* and other words from the *martyreō* family in their occurrences in the Third Gospel (2) and the Acts of the Apostles (13), as well as in their literary and theological contexts. The point of departure for the historical-critical and comparative analysis is the broad scholarly consensus regarding the significance of testimony and witness in Luke's writings. The findings indicate a gradual evolution of the subject of witness in Acts. In conclusion, the term *martys* in *Opus Lucanum* does not yet denote a martyr.

Keywords: *martys*, *martyr*, *Opus Lucanum*, Luke–Acts, The Gospel according to Luke, The Acts of the Apostles, witness, testimony

References

- Aletti, J.-N. (2002). Świadcowie Zmartwychwstałego: Duch Święty i świadectwo w Dziejach Apostolskich. *Verbum Vitae*, 2, 127–149. <https://doi.org/10.31743/vv.1333>
- Aletti, J.-N. (2009). *Il racconto come teologia: Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli*. Edizioni Dehoniane Bologna.
- Arens, E. (1989). *Bezeugen und Bekennen: Elementare Handlungen des Glaubens*. Patmos.
- Augrain, C. (1994). Męczennik. W X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej* (s. 472–473). Pallottinum.
- Baumeister, T. (1980). *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 45). Aschendorff.

- Bednarz, M. (1979). Jezus wzorem męczenników i prześladowanych w Ewangelii św. Łukasza. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 7, 39–48.
- Biniak, R. (2022). Der martyrologische Charakter der priesterlichen Existenz. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 42(1), 59–78. <https://doi.org/10.25167/sth.4630>
- Brox, N. (1961). *Zeuge und Märtyrer: Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (Studien zum Alten und Neuen Testament, 5). Kösel.
- Burchard, C. (1970). *Der dreizehnte Zeuge: Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 103). Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666532429>
- Cerfaux, L. (1943). Témoins du Christ (d'après le livre des Actes). *Angelicum*, 20(1), 166–183.
- Delehaye, H. (1927). *Sanctus: Essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Subsidia Hagiographica, 17). Société des Bollandistes.
- Dillon, R. J. (1978). *From eyewitnesses to ministers of the word: Tradition and composition in Luke 24* (Analecta Biblica, 82). Biblical Institute Press.
- Dziewulski, G. (2010). *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*. Wydawnictwo KUL.
- Eltester, W. (1972). Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope. W W. Eltester (red.), *Jesus in Nazareth* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 40; s. 115–131). De Gruyter.
- Fitzmyer, J. A. (1985). *The Gospel according to Luke X–XXIV: Introduction, translation, and notes* (The Anchor Bible, 28A). Doubleday.
- Fitzmyer, J. A. (1998). *The Acts of the Apostles: A new translation with introduction and commentary* (The Anchor Bible, 31). Doubleday.
- Günther, E. (1941). *Martys: Die Geschichte eines Wortes*. C. Bertelsmann.
- Karłowicz, D. (2007). Arcyparadoks śmierci: Męczeństwo jako kategoria filozoficzna: Pytanie o dowodową wartość męczeństwa. Fronda.
- Kattenbusch, F. (1903). Der Märtyrertitel. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 4, 111–127.
- Keener, C. S. (2012). *Acts: An exegetical commentary: Vol. 1. Introduction and 1:1–2:47*. Baker Academic.
- Kiejza, A. (1999). Μάρτυς, παρθένος i προφήτης jako trzy formy chrześcijańskiego świadectwa według Apokalipsy. *Studia Franciszkańskie*, 10, 77–94.
- Kraft, H. (1961). Zur Entstehung des altchristlichen Märtyrertitels. W G. Kretschmar i B. Lohse (red.), *Ecclesia und Res publica: Festschrift für Kurt Dietrich Schmidt zum 65. Geburtstag* (s. 64–75). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kremer, J. (1982). Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes: Zur lukanischen Sicht der Mission. W K. Kertelge (red.), *Mission im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae, 93; s. 145–163). Herder.

- Kubiś, A. (1968). *La théologie du martyre au vingtième siècle* (rozprawa doktorska na Pontificia Universitas Gregoriana).
- Kubiś, A. (1970). Chrześcijańska idea męczeństwa. *Analecta Cracoviensia*, 2, 303–328. <https://doi.org/10.15633/acr.2740>
- Kubiś, A. (2014). Czas Kościoła czasem świadectwa Ducha: Relacja pomiędzy Duchem Świętym a świadectwem w Dziale Łukasowym. W J. Wilk (red.), *Moc świadectwa: Symposium w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, Katowice, 8–9 XI 2013* (Dni Duchowości, 9; s. 32–68). Księgarnia św. Jacka.
- Kudasiewicz, J. (1972). Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostolskiej (Łk 24, 47n; Dz 1, 8). W S. Grzybek i J. Chmiel (red.), *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie, 6–8 czerwca 1972 r.* (s. 124–155). Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie.
- Kudasiewicz, J. (1976). Jeruzalem – miejscem zesłania Ducha Świętego (Łk 24, 49; Dz 1, 4). *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 23(1), 85–96.
- Kudasiewicz, J. (1997). „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8; Łk 24, 48n): Studium z teologii św. Łukasza. W M. Wojciechowski (red.), *„Miłość jest z Boga”: Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi* (s. 187–209). Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Kudasiewicz, J. (1998a). Duch Święty mocą świadectwa: Studium z pneumatologii św. Łukasza (Łk 24, 48–49; Dz 1, 8). W M. Marczewski (red.), *Duch, który jednoczy: Zarys pneumatologii* (s. 41–58). Polihymnia.
- Kudasiewicz, J. (1998b). *Odkrywanie Ducha Świętego: Medytacje biblijne. Jedność.*
- Kudasiewicz, J. (2004). „Wy jesteście świadkami tego” (Łk 24, 48): Przyczynek do Łukaszej teologii świadectwa. W Z. Kijas i in. (red.), *Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5, 1): Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Adamowi Kubisiowi* (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Wydział Teologiczny Studia, 10; s. 519–540). Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Luke, K. (1986). Biblijne pojęcie martyria (świadectwa). W M. Dhavamony (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój: Wybrane dokumenty Międzynarodowej Konferencji Teologicznej, Nagpur (Indie) 1971 r.* (s. 73–84). Instytut Wydawniczy PAX.
- Marshall, I. H. (1978). *The Gospel of Luke: A commentary on the Greek text* (The New International Greek Testament Commentary). Paternoster Press.
- Michel, O. (1972). Zeuge und Zeugniss: Zur neutestamentlichen Traditionsgeschichte. W H. Baltensweiler i B. Reicke (red.), *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament. Festschrift Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag* (s. 15–31). Theologischer Verlag Zürich.
- Mickiewicz, F. (2003). *Świadkowie zbawczego posłannictwa oraz mesjańskiej i boskiej godności Jezusa w pismach św. Łukasza i św. Jana*. Apostolicum.

- Mickiewicz, F. (2011). *Ewangelia według świętego Łukasza: Rozdziały 1–11* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 3, cz. 1). Edycja Świętego Pawła.
- Mielcarek, K. (2015). Będziecie moimi świadkami po krańce ziemi (Dz 1, 8): Łukaszowa wizja świadectwa z perspektywy Dziejów Apostolskich. *Verbum Vitae*, 28, 257–296. <https://doi.org/10.31743/vv.1648>
- Nellessen, E. (1976). *Zeugnis für Jesus und das Wort: Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff* (Bonner Biblische Beiträge, 43). Peter Hanstein.
- Nolland, J. (1993). *Luke 18:35–24:53* (Word Biblical Commentary, 35C). Word Books.
- Ordon, H. (1987). Ostatnie przemówienie zmartwychwstałego Chrystusa (Łk 24, 44–49). *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 34(1), 87–100.
- Podeszwa, P. (2011). *Paschalna pamięć o Jezusie: Studium egzegetyczno-teologiczne wyrażenia ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ w Apokalipsie św. Jana* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny Studia i Materiały, 142). Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Popowski, R. (2006). *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu: Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych* (wyd. 4 popr.; Prymasowska Seria Biblijna). Vocatio.
- Rahner, K. (1958). *Zur Theologie des Todes*. Herder.
- Rostkowski, Z. (1998). Znaczenie apostołskiego świadectwa w dziele ewangelizacji (na przykładzie Dz 10, 34–43). *Studia Teologiczne: Białystok, Drohiczyn, Łomża*, 16, 43–65.
- Scheele, P.-W. (2008). *Zum Zeugnis berufen: Theologie des Martyriums*. Echter.
- Schmid, J. (1960). *Das Evangelium nach Lukas* (Regensburger Neues Testament, 3). Verlag Friedrich Pustet.
- Schockenhoff, E. (2015). *Entschiedenheit und Widerstand: Das Lebenszeugnis der Märtyrer*. Herder.
- Schürmann, H. (1969). *Das Lukasevangelium: Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 3). Herder.
- Starowieyski, M. (2008). Męczennicy – uczniami Chrystusa. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 21, 43–52.
- Strathmann, H. (1942). μαρτυς, κτλ. W G. Kittel (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (t. 4, s. 477–520). W. Kohlhammer.
- Trites, A. A. (1973). Μάρτυς and martyrdom in the Apocalypse: A semantic study. *Novum Testamentum*, 15(1), 72–80. <https://doi.org/10.2307/1559928>
- Trites, A. A. (1977). *The New Testament concept of witness* (Society for New Testament Studies Monograph Series, 31). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511520471>
- Wipszycka, E., & Starowieyski, M. (red.). (1991). *Męczennicy* (Ojcowie Żywi, 9). Znak.
- Zalewski, S. (2003). Męczeństwo w Kościele katolickim. *Studia Płockie*, 31, 39–54.
- Zumstein, J. (1980). L'apôtre comme martyr dans les Actes de Luc. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 112(4), 371–390.