

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

RBL 68 (2015) NR 3 · ISSN 0209-0872

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

ARTYKUŁY

STANISLAV VOJTKO

Interpretácia zjaveného Slova pomocou tradície Cirkvi – v otázke
podriadenosti ženy mužovi podľa Pavlovho Listu Efezanom (Ef 5, 21–33)..... 197

KS. ROMAN BOGACZ

O natchnieniu, Bożym objawieniu i prawdzie Biblii w duszpasterstwie..... 219

MARCIN MAJEWSKI

Prawda historyczna Pisma Świętego.
Refleksja na kanwie nowego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej..... 237

MATEUSZ KUSIO

Theological Implications of Markan Interpretative Intercalations 265

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

STANISLAV VOJTKO

Interpretation of the Revealed Word by the Tradition of the Church – the Issue of Subordination of Woman to Man in the Saint Paul’s Letter to the Ephesians (Eph 5:21–33)..... 197

ROMAN BOGACZ

The Pastoral aspects of the inspiration, the Divine revelation and the truth in the Bible 219

MARCIN MAJEWSKI

The historical truth of Sacred Scripture.
Reflection based on new document of Pontifical Biblical Commission 237

MATEUSZ KUSIO

Theological Implications of Markan Interpretative Intercalations 265

ARTYKUŁY · ARTICLES

STANISLAV VOJTKO

Trnavská univerzita v Trnave, Inštitút rodiny Jána Pavla II. v Bratislave
vojtko.s@gmail.com

Interpretácia zjaveného Slova pomocou tradície Cirkvi – v otázke podriadenosti ženy mužovi podľa Pavlovho Listu Efezanom (Ef 5, 21–33)

Pápežská biblická komisia vydala v roku 2014 dokument: „Inšpirácia a pravdivosť Svätého písma“. Počas jeho prípravy sa o činnosť komisie zaujímal pápež Benedikt XVI. a jej členom v apríli 2012 povedal: „Akt zjavenia sa uzavrel smrťou posledného apoštola. Ale zjavené Slovo bolo naďalej hlásané a interpretované živou tradíciou Cirkvi“¹. Pápežove slová poukazujú na skutočnosť, že po apoštoloch prichádzajú kresťanskí mučeníci, po nich vyznávači viery a prví cirkevní otcovia a ďalšie generácie teológov až po posledných pozoruhodných pápežov 20. a 21. storočia. Všetky tieto osobnosti zanietené a pravdivo ohlasovali a interpretovali Božie slovo a vytvárali tak živú tradíciu Cirkvi. Inšpirovanosť a pravdivosť sú konštitutívnym prvkom Biblie.

Živá tradícia Cirkvi v každom storočí mala tento text chrániť od pomýlených interpretácií, ktoré sa objavovali v každej dejinnej epoche kresťanstva. Vďaka nej sa rozličné náročné problémy – biblické, historické, teologické, ale aj etické a sociálne problémy interpretovali hermeneuticky

¹ Benedikt XVI., *Posolstvo Pápežskej biblickej komisii*, <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20120423030>.

správne, aby im Boží ľud mohol rozumieť a živiť sa tak autentickým Božím slovom.

Vďaka Pápežskej biblickej komisii sa aj my tu dnes stretávame, aby sme sa zamysleli nad určitými výzvami inšpirovaného textu Biblie a pokúsili sa interpretovať niektoré náročnejšie časti biblických textov v kontexte súčasného myslenia.

Hlavným cieľom môjho referátu je poskytnúť prostredníctvom tradície Cirkvi interpretáciu jedného vážneho sociálneho problému, ktorý apoštol Pavol predostrel vo svojich listoch, najmä v Liste Efezanom (Ef 5, 21–33) – a to podriadenosť ženy mužovi.

Referát rozdeľujem do troch častí:

1. Pavlov pohľad na podriadenosť ženy mužovi v historických okolnostiach 1. storočia kresťanstva.
2. Pohľad tradície Cirkvi na vzťah muža a ženy od poapoštolskej doby až po pápežov 21. storočia.
3. Záverečné zhrnutie v kontexte súčasných pohľadov na postavenie ženy v modernej spoločnosti.

1. Pavlov pohľad na podriadenosť ženy mužovi v historických okolnostiach

1.1. Storočia kresťanstva podľa Ef 5, 21–33

Pavol sa v Liste Efezanom primárne venuje teológii Kristovej Cirkvi. Rozvíja úvahy o vzťahu Krista a Cirkvi, a tým zároveň dáva hlbokú motiváciu manželským povinnostiam v rámci teológie kresťanského manželstva.

Text Ef 5, 21–33 vytvára vo vnútri tejto časti literárny celok, ktorým sa otvára tzv. *rodinný kódex* alebo *tabuľa domácich povinností*². Tento literárny žáner používali najmä grécki autori, ktorí sa obracali na rôzne kategórie ľudí vo vzťahu k ich spoločenskému postaveniu a vymenúvali zoznamy ich povinností.

² Porov. J. Heriban, *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992, s. 897–898.

Židovsko-helenistickí autori ako Filon z Alexandrie a Jozef Flavius vymenúvajú zoznamy povinností napr. v rodine a v domácnosti pomocou biblického modelu Božích prikázaní. Filon vyratúva v príkaze ctíť si rodičov povinnosti, ktoré majú mladí voči starým, sluhovia voči Pánom a naopak. Rozlišuje tak, podobne ako Pavol, tri kategórie subjektov povinností: muž – žena, otcovia – deti, páni – sluhovia³.

Kresťanská tradícia prevzala manuály povinností grécko-helénskeho prostredia vďaka židovskej diaspore, ale s vlastnou motiváciou inšpirovanou zo skúsenosti viery. A toto je zjavné najmä v Liste Efezanom, kde Pavol do vnútra rodinného kódexu vkladá katechézu, zameranú na vzťah medzi Kristom a Cirkvou (Ef 5, 26–32). Tento vzťah otvára Pavlovo chápanie kristológie a ekleziológie. Autor sa odvoláva na Krista ako na “hlavu Cirkvi”, “Spasiteľa svojho tela”.

Rané kresťanstvo teda akoby “uzákonilo” súveký manželský a rodinný kódex ako program pre pokojný a perspektívny chod kresťanskej rodiny – pravda, s vlastnou teologickou a morálnou náplňou.

*

Tento úvod sme si dovoľili urobiť preto, aby sme poukázali na to, že apoštol Pavol bol mužom, ktorý nežil odtrhnutý od kontextu svojej doby. Naopak, dokázal so živým záujmom sledovať široké súvislosti vtedajšieho života a využívať ich pre evanjelizáciu; stačí spomenúť aspoň jeho reč v aténskom areopágu (porov. Sk 17, 16–34). V tomto zmysle dokázal prakticky uvažovať aj o kresťanskom manželstve a rodinnom živote a zaoberal sa témami, ktoré boli v jeho dobe pálčivé.

V období začínajúceho kresťanstva sa napr. veľa diskutovalo o téme slobody a rovnosti, ako aj o tom, že muž má milovať svoju ženu. V helenisticko-rímskej diskusii o poriadku ľudského spolužitia nachádzame texty, ktoré korigujú vzťahy medzi extrémnymi stanoviskami, t.j. medzi absolútnou rovnosťou a medzi tradičným poňatím panovania v záujme domácej svornosti⁴.

³ Porov. R. Fabris, *Il matrimonio cristiano*, [v:] A. Sacchi, *Lettere Paoline e altre Lettere*, vol. VI., Leumann-Torino 1996, s. 526.

⁴ Porov. R. Hoppe, *List Efezanům. List Kolosanům*, Kostelní Vydří 2000, s. 66.

Preto chceme správne pochopiť myslenie sv. Pavla načrtnuté v jeho listoch, najmä však v Ef 5, 21–33. Chceme objasniť delikátny problém podriadenosti ženy mužovi v manželstve. Pokúsime sa vysvetliť myslenie sv. Pavla načrtnuté v Liste Efezanom⁵.

Verš 21–22

Treba si vyjasniť, že Pavol najprv oslovuje miestnu cirkev ako celok: „podriadujte sa jedni druhým” (porov. tiež Rim 13, 1–5; Tit 3, 1; 1 Pt 2, 13). Toto podriaďovanie sa má diať v poddanosti každého kresťana Kristovi ako hlave. Čo znamená grécke sloveso „podriaďovať sa“? Toto sloveso je súčasťou helénskej tradície rodinných kódexov, kde sa hovorí: „Patrí sa, aby manželka bola podriadená mužovi”⁶. V takomto prostredí toto sloveso označuje podriadenosť toho, kto sa správa vhodným spôsobom, zodpovedajúco svojej úlohe a postaveniu.⁷ „Sloveso *podriaďovať sa* nachádzame u Pavla 23-krát. Vždycky vyjadruje podriadenosť tým, ktorí si ju zaslужujú, a to buď kvôli svojim vnútorným kvalitám, alebo častejšie kvôli postaveniu, ktoré zastávajú”⁸.

⁵ Znenie textu Ef 5, 21–33: „²¹ a podriadujte sa jedni druhým v bázni pred Kristom. ²² Ženy svojim mužom ako Pánovi, ²³ lebo muž je hlavou ženy, ako je aj Kristus hlavou Cirkvi, on, Spasiteľ tela. ²⁴ Ale ako je Cirkev podriadená Kristovi, tak aj ženy mužom vo všetkom. ²⁵ Muži, milujte manželky, ako aj Kristus miluje Cirkev a seba samého vydal za ňu, ²⁶ aby ju posvätil očistným kúpeľom vody a slovom, ²⁷ aby si sám pripravil Cirkev slávnou, na ktorej niet škvrny ani vrásky ani ničoho podobného, ale aby bola svätá a nepoškvrnená. ²⁸ Tak sú aj muži povinní milovať, svoje manželky ako vlastné telá. Kto miluje svoju manželku, miluje seba samého. ²⁹ Veď nik nikdy nemal v nenávisti svoje telo, ale živí si ho a opatruje, ako aj Kristus Cirkev, ³⁰ lebo sme údmi jeho tela. ³¹ Preto muž zanechá otca i matku a pripúta sa k svojej manželke a budú dvaja v jednom tele. ³² Toto tajomstvo je veľké; ja hovorím o Kristovi a Cirkvi. ³³ Ale aj vy, každý jeden nech miluje svoju manželku ako seba samého. A manželka nech si ctí muža“.

⁶ Porov. R. Fabris, *Il matrimonio cristiano*, s. 529.

⁷ Porov. tamtiež, s. 528–534.

⁸ A. S. Vood, *Ephesians*, Grand Rapids, Michigan 1976, s. 75 (The Expositor's Bible Commentary, 11).

V kresťanskom kontexte a v kristologických súvislostiach – termín „byť podriadený“ zodpovedá postoju vzájomnej služby, ktorý Pavol vyžaduje od kresťanov ako vyjadrenie lásky (porov. Gal 5, 13–14). Vzájomná podriadenosť, ktorú si majú kresťania v spoločenstve poskytnúť, sa zakladá na viere v Ježiša Krista, jediného Pána, a uskutočňuje sa vo vzájomnej službe, inšpirovanej láskou⁹.

Pavol vidí aj manželstvo vo vzťahu Cirkvi ku Kristovi. Teologicky tu teda ide v skutočnosti o Cirkev. Táto analógia poukazuje na veľkú vznešenosť manželstva a vzájomného vzťahu medzi mužom a ženou.

Verš 23

Predchádzajúci verš smeruje k tomuto: „lebo muž je hlavou ženy, ako je aj Kristus hlavou Cirkvi, on, Spasiteľ tela“ (porov. 1 Kor 11, 3 – bez ohľadu na Cirkev). Je tu niekoľko pozoruhodných aspektov: „Hlava“ tu nie je len označením *vládnutia*, ale podľa 4,15n je aj zárukou *funkčnosti* celého organizmu, pričom tento obraz má teologický význam, konštatuje vo svojom komentári Rudolf Hoppe¹⁰. Formulácia tohto verša prezrádza, že ide o tradičné konštatovanie, ako sa v tom čase chápal i prijímal vo vtedajšej spoločnosti aj v kresťanskej domácnosti vzájomný vzťah medzi mužom a ženou. Autor sa nezastaví pri porovnaní vzťahu muža a ženy, Krista a Cirkvi, ale ide ďalej. Prechádza ku Kristovmu vykupiteľskému dielu voči Cirkvi.

Verš 24

„Ale ako je Cirkev podriadená Kristovi, tak aj ženy mužom vo všetkom“. Verš 24 potvrdzuje verš 22, ktorý je prebratý z Kol 3, 18 a kristologicky zdôvodnený je aj rozšírený o výraz: „vo všetkom“. Podriadenosť Cirkvi k zachraňujúcemu Kristovi takto určuje aj pomer ženy voči mužovi. Isté je, že pre dnešnú dobu je toto vyhlásenie trochu poburujúce. „Predovšetkým treba mať na pamäti, že ide o dobový text. Pavol nežije v dvadsiatom (teraz už v dvadsiatom prvom – pozn. prekl.) storočí, v ktorom sú zaručené (aspoň teoreticky) civilné práva a právnická rovnosť

⁹ Porov. R. Fabris, *Il matrimonio cristiano*, s. 529.

¹⁰ R. Hoppe, *List Efezanům. List Kolosanům*, s. 67.

medzi mužom a ženou. Pavol žije v kultúre, ktorá nepozná toto právo na právnej úrovni a vo vzťahu k tomuto právu zavádza nemysliteľnú novosť, ktorá nepriamo, ako je to aj v prípade Listu Filemonovi vzhľadom na otrokov, zavádza rovnosť práv a povinností medzi mužom a ženou v manželstve (aj keď nie na právnej úrovni)¹¹.

Treba si však všimnúť, že Pavol hovorí o takejto podriadenosti len v kontexte kresťanského manželstva. Manželky majú byť podriadené len „svojim“ manželom (porov. Kol 3, 18). Nie je tu zahrnuté tvrdenie, že by bola žena menejcenná, alebo že by všetky ženy mali byť podriadené všetkým mužom. Tým, že žena poslúcha svojho muža, poslúcha samého Krista, ktorý posvätil manželský zväzok. Táto podriadenosť je teda výrazom slobodnej vôle, nie je nanútená. Je predpokladom uzavretia manželstva. Kresťanská žena, ktorá sa v rámci tohto zväzku zaväzuje k poslušnosti, tak robí preto, že jej slub je daný *Pánovi*¹².

Verš 25

Týmto veršom autor prechádza k napomínaniu mužov. Podriadenosti ženy má zodpovedať láska mužov. Motivácia, ktorú používa autor v liste, keď ide o mužove povinnosti voči žene, gréčtina vyjadruje slovesom „milovať“ (agapao). Je to slovo, ktoré označuje najvyšší stupeň kresťanskej lásky¹³. Aj toto sloveso sa objavuje v rodinných kódexoch grécko-helénskeho prostredia, hoci menej, ako sloveso „mať rád“ (fileo)¹⁴.

V tomto verši sa tiež vzťah muža k žene chápe pomocou obrazu Kristus-Cirkev. Pavol taktó prináša do teológie manželstva a rodiny nový prvok: analogické prepojenie muž-žena a Kristus-Cirkev. Keď hovorí o mužovi, aby miloval ženu, nehovorí nič nové, lebo v grécko-rímskej antickej literatúre sa nachádza veľa etických napomenutí o povinnosti muža, aby miloval svoju ženu¹⁵. Ale niečím novým je Pavlovo poukázanie na mystický rozmer tejto lásky.

¹¹ G. Ravasi, *Lettere agli Efesini e ai Colossesi*, Bologna 1994, s. 79.

¹² Porov. A. S. Vood, *Ephesians*, s. 75.

¹³ Porov. tamtiež, s. 76.

¹⁴ Porov. R. Fabris, *Il matrimonio cristiano*, s. 530.

¹⁵ Porov. R. Hoppe, *List Efazanùm. List Kolosanùm*, s. 68.

Niektorí kresťania si mysleli, že Pavol mal k manželstvu negatívny vzťah (porov. 1 Kor 7, 32–38). No z verša 25 vyplýva, že Pavol mal k manželstvu veľmi pozitívny vzťah. Veď ho pôsobivým obrazom prirovnáva k vzťahu medzi Kristom a jeho Cirkvou. Tieto verše odrážajú Pavlovo jasné teologické chápanie manželstva, ktoré je pre neho svätá jednota, živý symbol a drahocenný vzťah, ktorý potrebuje obetavú starostlivosť.¹⁶

Keď Pavol radí, ako majú muži milovať svoje manželky (5, 25–30), používa pritom dvakrát toľko slov, ako keď manželkám hovorí, že sa majú podriaďovať svojim manželom. Preto žena nemusí mať strach podriaďiť sa mužovi, ktorý ju takto miluje.

*

Pavlova náuka o manželstve v Liste Efezanom (porov. 5, 21–33) je dôkladnejšie a pozitívnejšie vypracovaná, ako napr. v Prvom liste Korintanom, v kapitole 7. Vzťah Krista a Cirkvi je pre Pavla veľkým tajomstvom. Ale i vzťah muža a ženy v manželstve vidí ako „mysterium” (porov. 5, 32). Podľa neho manželstvo v tomto svete aktualizuje „mysterium salutis” („tajomstvo spásy“).

Pavol vidí ľudské manželstvo v súvislosti Krista a Cirkvi, čo znamená, že vzťah muža a ženy v manželstve je súčasťou tohto mystéria. A tak manželstvo poukazuje na zmluvu Boha a vyvoleného národa, zmluvu Ježiša Krista a jeho Cirkvi a na akúkoľvek činnosť Božiu, ktorú v dejinách spásy urobil, robí a bude robiť v prospech človeka. Keď teda manželstvo muža a ženy má účasť na eschatologickej zmluve, potom je, teologicky povedané, aj obrazom „zmluvy novej a večnej”, t.j. veľkonočnej.

Toto je stručné zhrnutie Pavlovej teologickej argumentácie v texte Ef 5, 21–33, ktorá poukazuje na mystickú vznešenosť manželstva.

*

Na doplnenie ešte môžeme spomenúť aj pastorálnu konštitúciu *Gaudium et spes*, ktorá túto Pavlovu argumentáciu vysvetľuje takto: „Lebo ako sa kedysi Boh ponáhľal v ústrety svojmu ľudu zmluvou lásky a vernosti, tak teraz Spasiteľ ľudí a Ženích Cirkvi ide naproti kresťanským

¹⁶ *Průvodce životem, Pavlův list do Efezu*, Praha 1995, s. 37.

manželom sviatosťou manželského stavu. A zostáva naďalej s nimi, aby manželia jeden druhého vo vzájomnej oddanosti navždy verne milovali, ako si on zamiloval Cirkev a seba samého obetoval za ňu. Pravá manželská láska sa pripája na lásku Božiu a vedie i obohacuje ju vykupiteľská moc Kristova a spasiteľná moc Cirkvi, aby sa manželia účinne priviedli k Bohu” (GS, bod48).

Pavlova náuka o manželstve vychádza teda zo snúbeneckej lásky Krista a Cirkvi (Ef 5, 33). Pre Pavla je to aj model pre manželstvo. Manželský vzťah sa buduje výlučne na láske muža a ženy. Muži dostávajú úlohu milovať svoje manželky “ako Kristus svoju Cirkev” (5, 25). Žena sa stáva telom manžela, ako Cirkev je telom Kristovým. “Muž je totiž hlavou ženy, podobne, ako je Kristus hlavou Cirkvi, sám Spasiteľ svojho tajomného tela” (5, 23). Podľa Pavla symbolický význam manželstva aktualizuje dielo spásy. Kresťanské manželstvo je obrazom a miestom jednoty Krista a Cirkvi. Uvedené texty v Novom zákone vysvetľujú starozákonné chápanie manželstva vo svetle Kristovej vykupiteľskej lásky k človeku. Manželstvo teologicky vnímané nás vedie k eschatologickej hostine (porov. Zjv 19, 6–9; 21, 2–9). Text Ef 5, 21–33 sa považuje za centrálny v katalogizácii manželských i rodinných pravidiel, pretože je v ňom výnimočným spôsobom vyjadrená snúbenecká láska Krista a Cirkvi¹⁷.

1.2. Krátke posolstvo pre manželov z Listu Efezanom

Poznajúc mentalitu súčasného sveta, môžeme konštatovať, že nie len neveriaci, ale ani kresťanskí manželia na rozhraní 20. a 21. storočia neprijímajú slová apoštola Pavla z Listu Efezanom. V dobe, v ktorej sa pokladá za nutný predpoklad správneho vzťahu medzi mužom a ženou len vzájomné partnerstvo, ťažko sa prijíma toto inšpirované Božie slovo – o podriadenosti ženy – alebo (ak vernejšie reprodukuje toto Božie slovo) – o vzájomnej podriadenosti muža a ženy. Mnohí exegéti odporúčajú chápať tento text z hľadiska časového horizontu 1. storočia po Kristovi, a tým sa tieto miesta v Liste Efezanom zrelativizujú.

¹⁷ Porov. J. R. V. Stott, *Výklad epístoly Efežanům*, Praha 1992, s. 201–203.

No predsa sa odvažujeme tvrdiť, že jediné správne chápanie týchto veršov je s vierou ich prijať ako inšpirované Božie slovo a pochopiť ho pomocou predchádzajúceho i následného vysvetlenia.

Konštatovali sme teda, že *vzájomná podriadenosť tých, čo veria v Krista*, sa priamo odráža v manželskom vzťahu (v. 22). Pre manželky „podriadenosť” manželovi je teda konkrétne a existenciálne vyjadrenie spôsobu, ktorým ony realizujú záväzok prevzatý v krste – „kráčať v láske” (agapao – porov. Ef 5, 2). Manželská podriadenosť kresťanských žien má základ vo vzťahu s Pánom (Kyrios) a je zdôvodnená: „lebo muž je hlavou ženy, ako je aj Kristus hlavou Cirkvi, on, Spasiteľ tela” (verš 23). V týchto veršoch, tak ako v 1 Kor 11, 3 nájdeme spojené argumenty kultúrálnej antropológie s argumentami kristológie a ekleziológie.¹⁸

Tvrdenie, podľa ktorého je muž hlavou ženy, pochádza z antického prostredia tak grécko-helenistického, ako aj židovského; zatiaľ čo vyhlásenie, že Kristus je „hlavou Cirkvi”, je charakteristika kristologického a ekleziologického videnia listu Kolosanom a Efezanom (Kol 1, 18; 2, 19; Ef 1, 22; 4, 15; porov. aj 1 Kor 11, 3). Ale tu sa upresňuje: Kristus je „hlavou” Cirkvi – tela, nakoľko je jej „Spasiteľom.”¹⁹ Spôsob, akým Kristus vykúpil Cirkev, je ilustrovaný hneď ďalej vo výzve mužom, aby milovali svoje ženy ako Kristus – až po sebaobetovanie (verš 25).

Na základe kristológie a soteriológie listu nadobúda teda podriadenosť žien mužom a aj láska mužov voči ženám *novú platnosť* – ide o *vzájomnú podriadenosť*.

Ak chceme uzavrieť Pavlovu ideu vyjadrenú v Ef 5, 22–24, môžeme konštatovať, že apoštol sa tu obracia najprv na tú stránku, ktorej v manželstve, podľa prirodzenosti prináleží poslúchať – teda na ženu. Ženy majú vidieť vo svojom mužovi ako v hlave rodiny analógiu s Kristom, hlavou a Spasiteľom Cirkvi (tela) a napodobňovať svojou poslušnosťou voči mužovi poslušnosť Cirkvi voči Kristovi; a majú poslúchať svojho manžela vo všetkom, čo sa neprotiví Božiemu zákonu. Je to zaiste pre ženu ťažká požiadavka.

¹⁸ Porov. J. Dolista, *Naděje vložená do manželství*, Olomouc 1994, s. 40–42.

¹⁹ Porov. tamtiež.

Ale či nie je rovnako ťažká úloha muža, ktorý má robiť kvôli nej to, čo urobil kvôli svojej Cirkvi Kristus, ktorý i samého seba vydal za ňu, aby ju silou tejto svojej obety posvätil, očistil v krstnom kúpeli, v zdroji jej duchovnej krásy?²⁰ A teda aj mužova láska sa podriaďuje v službe svojej manželke. *Podriadenosť manželov je vzájomná.*

V tomto vidíme geniálnosť vysvetlenia vzájomných vzťahov medzi manželmi, ktoré nie sú rovnostárske, ale komplementárne. A preto neodporujú faktickej rovnoprávnosti a rovnakej dôstojnosti muža a ženy. Naopak, aj mužovi, aj žene pripisujú vlastnú špecifickú a nenahraditeľnú úlohu, ktorú im daroval Boh.

2. Pohľad tradície Cirkvi na vzťah muža a ženy od poapoštolskej doby až po pápežov 21. storočia

2.1. Žena v izraelskej kultúre²¹

Biblické posolstvo o žene bolo u Izraelitov chápané v kontrastoch. Na jednej strane je žena postavená na úroveň muža v zmysle biblického rozprávania o stvorení: „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ (Gn 1, 27). Aj mnohé ďalšie biblické texty hovoria o dôležitosti ženy v judaizme (napr. Miriam, Rebeka, Ester, Judita, Debora, Anna, Sára, Rút...).

Avšak na strane druhej – z biblických textov sa odvodzovala nadvláda muža nad ženou (stvorenie Evy z Adamovho rebra, Eva sa nechala prvá zviesť diablovej, muž bude vládnuť nad ženou...). V právnickej rovine žena nemá v izraelskej komunite takmer žiadnu dôležitosť. Podľa zákonodarstva žena nebola rovnoprávna s mužom²². Ako manželka je úplne podriadená manželovi. V Starom zákone ju otec mohol dať za snúbenicu alebo

²⁰ Porov. J. R. V. Stott, *Výklad epištoly Efežanom*, s. 205–210.

²¹ Porov. M. Fulla, *Antropológia ženy*, Bratislava 2004, s. 22–26.

²² X. Léon-Dufour, *Slovník biblickej teológie*, Zagreb 1990, s. 1606.

dokonca konkubínu, komu chcel (porov. Gn 29). Podľa Tóry žena patrí mužovi, ktorý je jej absolútnym pánom a ktorého je povinná poslúchať; ba dokonca podľa Desatora sa žena javí ako vlastníctvo manžela, o ktoré ho nikto nesmie obrať („Nepožiadaš dom svojho blížneho, ani nepožiadaš manželku svojho blížneho, ani jeho sluhu, ani jeho slúžku, ani vola, ani osla, ani nič, čo je tvojho blížneho!“ Ex 20, 17).

Manželský a rodinný život v Izraeli bol teda postavený na čisto patriarchálnych základoch. Muž bol protagonistom rodinného aj spoločenského života. Mal dokonca právo na polygamiu.

V porovnaní s okolitými pohanskými národmi však žena v izraelskej spoločnosti predsa požívala oveľa väčšiu mieru úcty, ale aj ochrany, ktorá jej patrila ako príslušníčke slabšieho ženského pokolenia. Tóra pripisuje veľkú dôležitosť úlohe ženy v domácnosti, lebo rodí deti a vychováva ich. Kniha prísloví a Kniha Sirachovho syna oslavuje hebrejskú ženu, lebo zaručuje kontinuitu potomstva a poskytuje pomoc manželovi (Prís 18, 22; Sir 36, 20–28). Vyzdvihovanie materstva, plodnosti a materinskej lásky (2 Sam, 21, 8–10) je motivované vernosťou manželovi, otcovi detí; ak to však žena nespĺňa, patrí jej pohrdanie až zavrhnutie. Zákon dokonca požadoval smrť za cudzoložstvo.

Jednoznačne možno konštatovať, že starozákonná izraelská spoločnosť je výrazne maskulinistická. Toto silne vplývalo aj na náboženský život. Biblickú rovnosť medzi pohlaviami zatienila staroveká orientálna mentalita. Aj keď postavenie hebrejskej ženy by sa mohlo javiť výhodnejšie ako situácia žien okolitých pohanských národov, predsudky a kultúrne podmienenosti v izraelskom vedomí zabránili tomu, aby sa v judaizme začala vyvíjať teológia ženy podľa knihy Genezis a aby sa na ženu pozeralo personalisticky.

2.2. Žena v antickom Grécku a Ríme

Napriek vyspelej antickej gréckej kultúre postavenie ženy bolo v tejto spoločnosti menejcenné. Dominantné postavenie mali muži, ženu považovali podľa mytológie za pôvodkyňu zla. Jej úloha spočívala v starostlivosti o domácnosť a v rodení detí.

Rímska žena sa v porovnaní s izraelskou či gréckou ženou teší odlišnému postaveniu. Od najstarších čias si Rimania uvedomovali kúzlo

domáceho života, ktorý prežívali s vlastnou manželkou – milou spoločníčkou a spolupracovníčkou²³. Niektoré ženy boli dokonca rešpektované aj na verejnosti. Napriek tomu nemožno povedať, že vo všeobecnosti by mala rímska žena podstatne väčšiu úctu v porovnaní s gréckou. Z právneho hľadiska môžeme povedať, že prax monogamného manželstva v rímskej spoločnosti bola založená na prísnej patriarchálnosti. Aj rímska spoločnosť bola jasne maskulinistická. Hlava rodiny má moc nad životom a smrťou ženy. Nevera ženy bola trestaná smrťou. Všetky ženy patrili pod tútorstvo mužov kvôli tzv. duševnej slabosti a nestálosti ženského pohľavia. Pravý Riman sa ženil bez lásky a miloval bez jemnosti a rešpektu.

Prevládajúci antifeministický postoj výstižným spôsobom dokumentuje latinská literatúra. Rímski spisovatelia opisujú mnohé ženy ako bytosti bez spirituálnych impulzov, poznačené erotizmom a inštinktívnosťou. Vo všeobecnosti môžeme povedať, že hoci v Ríme nastal určitý posun v postoji k žene v porovnaní s gréckym a hebrejským svetom, jej postavenie sa podstatne nemení ani v rímskom svete.

2.3. Žena v kresťanskom staroveku – v prvotnej Cirkvi²⁴

Ježiš Kristus prináša priam revolučný oslobodzujúci postoj k žene, ktorý predstavoval dramatický obrat v hebrejskom svete. Ježiš sa správal k ženám s úctou, ženy patrili do jeho sprievodu, sprevádzali ho na krížovej ceste, boli prvými zvestovateľkami jeho zmŕtvychvstania. V prvotnej Cirkvi viedol Ježišov postoj k ženám k prechodu od hierarchického spoločenstva moci k bratskému spoločenstvu recipročnej služby na základe sviatosti krstu – a ten prijímali rovnako muži aj ženy. Preto sa uzavreté liturgické zhromaždenie otvorilo aj voči ženám. Ženy mohli vykonávať úlohy primárnej dôležitosti na základe živej viery a odvážneho svedectva (mučenicice, prorokyne, misionárky, diakonky, charizmatičky). Z množstva novozákonných žien vieme o krásnych osobnostiach, ako boli Féba, Priska, Evódia, Synticha, Mária, Júlia, Trifena, Trifoza, Persida, Lýdia (porov. List Rimanom...) Boli to ženy – sestry pochádzajúce z komunit

²³ Porov. U. E. Paoli, *Vita romana*, Milano 1982, s. 85–92.

²⁴ Porov. M. Fulla, *Antropológia ženy*, s. 38–40.

založených apoštolom Pavlom. O úprimnej apoštolskej spolupráci mužov a žien svedčia aj Skutky apoštolov (Pavol a Akvilas s Priskou; Lýdia; Nymfa; Klaudia...). A tak na základe novozákonných svedectiev môžeme tvrdiť, že v prvotnej Cirkvi sa začal realizovať rovnocenný vzťah muž–žena²⁵.

Avšak napriek novému chápaniu dôstojnosti ženy prvotná Cirkev sa nedokázala celkom odpútať od patriarchálnej kultúry. Tento problém je evidentný u samotného apoštola Pavla, ktorý na jednej strane prehlasuje prekonanie každej diskriminácie, vrátane pohlavia: „Už niet Žida, ani Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža a ženy, lebo vy všetci ste jeden v Kristovi Ježišovi“ (Gal 3, 28); dokonca sám spolupracuje so ženami. Na druhej strane odsúva ženy do pozície mlčiacich (1 Kor 14, 34–35) a poukazuje na to, že nie muž bol stvorený kvôli žene, ale žena kvôli mužovi (1 Kor 11, 10).

Prenikanie kresťanstva do grécko-rímskeho sveta bolo poznačené pohanskou kultúrou, v ktorej prevažovala pesimistická idea ženy. Tá redukovala ženy poväčšine na ich sexuálnu funkciu, a preto sa ženy stávali predmetom opovrhovania novopytagorovských a stoických filozofov.

Je dôležité uvedomiť si, že v takomto kultúrnom kontexte pôsobili cirkevní otcovia. Nemali to ľahké, hoci si uvedomovali novosť kresťanskej koncepcie ženy vyjadrenej Ježišom Kristom a evanjelistami. A zastávali – ako celá kresťanská tradícia – náuku, podľa ktorej žena ako človek Bohom stvorený a Kristom vykúpený je rovná mužovi a povolaná k tej istej dokonalosti.

Profesor Mattioli pri komentovaní dokumentu *Mulieris dignitatem* hovorí, že sa postupne vytvorila séria tradičných sloganov, ktoré vplývali na život ženy: má menšiu dôstojnosť, nie je schopná učiť, vykonávať moc, je podriadená mužovi vo všeobecnosti aj v manželstve²⁶.

Napriek tejto nedôvere voči žene, ktoré nájdeme aj vo vyjadreniach niektorých cirkevných otcov, predsa sa viacerí pokúšali presadiť v pohanskej kultúre kresťanské poslanstvo dôstojnosti ženy.

²⁵ A. Weiser, *Die Frau im Umkreis Jesu und in den urchristlichen Gemeinden*, [v:] H. Pissarek-Hudelist (Hrsg.), *Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie*, Düsseldorf 1989, Düsseldorf 1989, s. 127–137.

²⁶ U. Mattioli, *La tradizione nella „Mulieris dignitatem“*, Genova 1991, s. 15–19.

Klement Alexandrijský tvrdí, že Logos je pedagógom aj mužom, aj žien, a preto sú obidve pohlavia povolané k rovnakým cnostiam.²⁷

Sv. Bazil vkladá do úst žene – mučenickej slová: „Sme z rovnakého cesta ako muži. Boli sme stvorené na Boží obraz a podobu tak ako oni... Nemáme rovnakú prirodzenosť ako muž?“²⁸

Sv. Ján Zlatoústý hovorí o postavení muža a ženy v manželstve a rodine: „Žena má v mnohom prevyšovať ostatné údy tele, nielen pre jej pozíciu, ale pre schopnosť predvídať a riadiť ostatné údy, ako to robí kormidelník na lodi, lebo počúva svojho kapitána ako žena svojho manžela v rodine. Muž teda podobne ako hlava nevyniká natoľko pre úctu, ktorá sa mu dostáva, ako skôr pre jeho konanie a starostlivé spravovanie rodiny. Iba v takomto zmysle riadime ženy – prevyšujeme ich nie tým, že si od nich nárokuje väčšiu úctu, ale tým, že im preukazujeme dobro.“ (Homília k 2 Sol 5, 5)

Sv. Hieronym hovorí: „Pokiaľ ide o svätosť a bezúhonnosť manželstva, pridržaj sa pravidla, ktoré nám zanechal svätý apoštol: [...] nech sa celá rodina z tvojho príkladu naučí, ako si ho treba ctiť. Poslušnosťou ukáž, že on je hlavou rodiny a svojou skromnosťou vyzdvihni jeho dôležitosť. Ty sama budeš tým váženejšia, čím viac si ho budeš uctievať, pretože hlavou ženy je muž (Ef 5, 23)“²⁹.

Sv. Ambróz reaguje na mentalitu vtedajšej spoločnosti a mužom odkazuje: „Nie si pánom, ale manželom; nedostal si otrokyňu, ale manželku. [...] Odplácaj sa jej pozornosťou a buď jej vďačný za lásku“³⁰.

Velikánmi kresťanskej filozofie a teológie sú sv. Augustín a sv. Tomáš. Aj keď Augustín je starovekým autorom a od Tomáša ho historicky delí 8 storočí, ich vplyv na západné filozoficko-teologické myslenie je ďalekosiahly a má spoločné črty. Vo svojej antropológii analyzovali aj vzťah muža a ženy.

²⁷ Klement Alexandrijský, *Paedagogus* I., 4., s. 120–131 (Corpus Christianorum Series Latina, 70).

²⁸ Bazil Velký, *Homilia in martyrium Julittam* 2, [v:] *Patrologia Graeca*, vol. 31, s. 241.

²⁹ Hieronym, *Listy* IV, 148, 25–27 (Celanzii).

³⁰ Ambróz, *Hexameron* V, 7, 19 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 32, I, 154).

Viaceré kritické štúdie potvrdzujú, že ich antropológia je poznačená androcentrizmom vtedajšej spoločnosti a je vypracovaná jednostranne z pohľadu muža. Augustín aj Tomáš vychádzali z princípu podriadenosti ženy mužovi, ktorý je podľa nich v súlade s *poriadkom stvorenia* a v súvisi s *dôsledkami dedičného hriechu*. Avšak Kristom uskutočnené dielo vykúpenia obnovilo pôvodný poriadok stvorenia, keď bol človek stvorený na Boží obraz. Preto sa v dôsledku vykúpenia, teda v *poriadku spásy*, muž a žena dostávajú na rovnakú úroveň.

Učenie sv. Augustína aj sv. Tomáša hlboko a dlhodobo ovplyvňovalo názory na postavenie muža a ženy v Cirkvi a spoločnosti v tom zmysle, že muži majú dominantné postavenie a ženy sú ich podriadenými pomocníkmi. Avšak ich idea, že človek – muž a žena – sú priamo Bohom stvorení a zameraní na návrat k Bohu, otvorila perspektívu pre ďalšie reflexie o reciprocite muža a ženy, ako aj o dôstojnosti a nezastupiteľnej hodnote ženy³¹.

2.4. Vzťah muža a ženy v učení pápežov 20. a 21. storočia

Na vzťahujúci sa feminizmus a úpadok manželského a rodinného života reagoval Pius XII. okrem iného aj viacerými príhovormi mladomanželom v roku 1942³². V kontexte ťažkého vojnového obdobia nazval ich spolužitie „bojom dvoch odvážnych a navzájom zjednotených duší, ktoré idú v ústrety skúškam a náporom...“

Pápež vyzdvihuje *poslanie ženy* v tomto zápase o šťastnú kresťanskú rodinu: „žena viac ako muž môže prispievať k rodinnému šťastiu. Úlohou muža predovšetkým je zabezpečiť existenčné prostriedky pre rodinu... Žene zas patrí tisíc drobných starostí a pozorností každodenného života, ktoré vytvárajú rodinnú atmosféru... Činnosť manželky má byť činnosťou udatnej ženy, ktorú velebí Písmo (Prís 31, 11–12)... Muž ju v tejto úlohe nikdy nebude môcť zastúpiť. Toto poslanie jej bolo dané od prírody a zjednotením sa s mužom...“ (Audienčný príhovor 25. februára 1942).

³¹ Porov. M. Fulla, *Antropológia ženy*, s. 49–52.

³² Nasledujúce citované texty pochádzajú zo samizdatovej publikácie z archívu autora: Pius XII., *Príhovory mladomanželom*.

V ďalšom príhovore Pius XII. vyzdvihuje *spoluprácu* manželov s Bohom, ale aj medzi sebou navzájom pri plodení detí a ich výchove, ako aj pri celkovom chode rodiny. V ďalšom sa venuje *vzájomnému vychádzaniu si manželov v ústrety*, poukazuje na dôležitosť drobných *prejavov pozornosti*. . . Pius XII. prejavil nielen teologickú hĺbku pri charakterizovaní kresťanského manželstva, ale aj znalosť psychológie a praktických stránok rodinného života.

V audienčnom príhovore z 15. apríla 1942 sa zameriava na rozdielnosti medzi mužom a ženou a na *podriadenosť ženy mužovi*, o ktorej píše Pavol v 1 Kor 11, 3. Pozitívnym spôsobom vyjadruje obdiv nad odlišnosťami a komplementárnosťou muža a ženy. Povzbudzuje ich, aby využívali svoje dary pre vzájomné dobro. Postavenie muža ako hlavy nemá ženu ponižovať, ale má muža viesť k tomu, aby svoju silu a zdatnosť vložil do služby manželke a rodine.

Pius XII. v reakcii na otázku podriadenosti ženy mužovi v zmysle Pavlových listov zaznamenáva ďalší posun učenia Cirkvi smerom k spravodlivému vyváženému postoju, ktorý oceňuje dôstojnosť, hodnotu a rovnocenný prínos ženy aj muža do vzájomného vzťahu.

*

Pápež sv. Ján Pavol II. predstavuje vrchol reprezentatívneho učenia Cirkvi o manželstve a rodine na prelome 20. a 21. storočia. V otázke podriadenosti ženy mužovi vyzdvihuje teologický význam manželského spojenia ako symbolu a obrazu vzťahu medzi Kristom a Cirkvou. Jeho prevratná teológia tela poukazuje na mystickú hodnotu manželského *communio personarum*. Preto aj vzťah medzi mužom a ženou Ján Pavol II. chápe a prezentuje predovšetkým ako duchovnú hodnotu, a nie ako problém disciplíny či mentorského prístupu.

„Mocou sviatostnej povahy svojho manželstva sú manželia navzájom spojení nerozlučiteľným putom. Tým, že k sebe patria, vyjadrujú prostredníctvom sviatostného znaku samo spojenie Krista s Cirkvou. [...] Manželská láska predstavuje takú úplnosť, v ktorej dostávajú miesto všetky zložky osobnosti – požiadavky tela i pudu, sily zmyslov a citov, túžby ducha a vôle. Táto láska smeruje k čo najhlbšej osobnej jednote, ktorej nejde len o telesné spojenie, ale vytvára jedno srdce a jednu dušu“ (*Familiaris consortio*, bod 13).

Podriadenosť ženy mužovi, o ktorej na viacerých miestach píše sv. Pavol, nechápe Ján Pavol II. ako dominanciu muža nad ženou, ale ako reciprocitu a komplementárnosť.

Podľa Jána Pavla II. muž aj žena boli stvorení v spoločnom človečenstve, avšak s rozdielmi, ktoré determinujú ich mužskosť a ženskosť. A práve z tejto jednoty v rozdielnosti pramení reciprocita medzi mužom a ženou, ktorá vedie k medziosobnému spoločenstvu (*communio personarum*) (porov. *Mulieris dignitatem*, b. 7). V takomto koncepte mužskosti a ženskosti niet priestoru pre nadvládu jedného nad druhým.

3. Záverečné zhrnutie v kontexte súčasných pohľadov na postavenie ženy v modernej spoločnosti

Ak zhrnieme predchádzajúcu argumentáciu, prichádzame k záveru, že Pavlovo učenie o podriadenosti ženy mužovi spôsobovalo v tradícii Cirkvi nemalé problémy. Duch Svätý ju však v priebehu stáročí viedol a posúval chápanie vzťahu medzi mužom a ženou v manželstve:

- od neprijateľných pohanských a judaistických konceptov, ktoré diskriminovali ženu,
- cez postoje, ktoré žene priznávali rovnakú dôstojnosť ako mužovi vďaka vykupiteľskému dielu Božieho Syna (hoci postavenie ženy v Cirkvi a spoločnosti bolo nedostatočné),
- až po chápanie, ktoré geniálne vyjadril sv. Ján Pavol II. vo svojej teológii tela.

Vzťah medzi mužom a ženou je teda vzťahom vzájomnej podriadenosti v láske. Keď totiž manželia žijú sviatostné manželstvo, ktoré je odrazom Božej lásky a symbolom vzťahu medzi Kristom a Cirkvou, vytvárajú spoločenstvo osôb (*communio personarum*). V ňom sa ich rozdielnosť muža a ženy vzájomne dopĺňa a vytvára harmóniu.

Takéto chápanie je schopné priniesť oslobodenie do hodnotového chaosu súčasnej spoločnosti, ktorá (aj pod výrazným vplyvom gender

ideológie) znejasnila identitu muža a ženy a ich vzájomné spolužitie deformuje protichodnými tendenciami: buď diskrimináciou a ponížovaním žien alebo feministickým vyzdvihovaním ženy.

Návrat k inšpirovaným biblickým textom³³, vysvetľovaným pomocou Magistéria, je spoľahlivým prostriedkom na získanie pravdivého poznania (a následne aj konania); a to aj v páľčivých otázkach manželského a rodinného života.

Trnava

STANISLAV VOJTKO

Abstrakt

Hlavným cieľom predloženej prednášky je poskytnúť prostredníctvom tradície Cirkvi interpretáciu vážneho sociálneho problému, ktorý apoštol Pavol predstrel vo svojich listoch, najmä v Liste Efezanom (Ef 5, 21–33) – a to podriadenosť ženy mužovi.

Prednáška má tri časti:

Pavlov pohľad na podriadenosť ženy mužovi v historických okolnostiach 1. storočia kresťanstva.

Pohľad tradície Cirkvi na vzťah muža a ženy od poapoštolskej doby až po pápežov 21. storočia.

Záverečné zhrnutie v kontexte súčasných pohľadov na postavenie ženy v modernej spoločnosti.

V nosnej prvej časti prednášky poukazujeme na Pavlovo chápanie vzťahu Krista a Cirkvi, ktorý on sám označuje ako veľké tajomstvo. Rovnako aj vzťah muža a ženy v manželstve vidí ako „mysterium“, ktoré vo svete sprítomňuje „mysterium salutis“ (tajomstvo spásy). Pavol hodnotí ľudské manželstvo v kontexte Krista a Cirkvi, čo znamená, že manželstvo je obrazom zmluvy Boha a vyvoleného národa, ako aj zmluvy Ježiša Krista a jeho Cirkvi.

³³ Praktický dovetok k predloženej prednáške o tom, ako riešiť problémy rodinného života: „Domáce cirkvi môžu byť riešením... Domáce cirkvi sa delia o Bibliu. Z Božieho slova čerpajú svetlo a silu do každodenného života [...] rodiny ako domáce cirkvi sú povolané odovzdať vieru vo svojom okolí [...] Rodiny sú prví a najlepší poslovia evanjelia rodiny. Sú cestou Cirkvi“. Walter Kasper, *Prejav pred kardinálskym konzistóriom 24.02.2014*.

Je teda obrazom „zmluvy novej a večnej“, t.j. veľkonočnej. Touto argumentáciou (Ef 5, 21–33) Pavol poukazuje na mystickú vznešenosť manželstva.

Na základe kristologickej a soteriologickej argumentácie Listu Efezanom nadobúda teda problematika podriadenosti ženy mužovi novú dimenziu – nejde tu o prvoplánovú podriadenosť ženy, ale o vzájomnú podriadenosť medzi mužom a ženou.

V tomto vidíme geniálnosť vysvetlenia vzájomných vzťahov medzi manželmi, ktoré nie sú ani diskriminačné, ani rovnostárske, ale komplementárne. Mužovi aj žene prisudzujú rovnoprávnosť a rovnakú dôstojnosť; zároveň však mužovi a žene pripisujú vlastné, špecifické, rozdielne a nenahraditeľné úlohy, ktoré im daroval Boh.

Pavlovo učenie o podriadenosti ženy mužovi spôsobovalo v tradícii Cirkvi nemalé problémy. Duch Svätý ju však v priebehu stáročí viedol a posúval chápanie vzťahu medzi mužom a ženou v manželstve:

- od neprijateľných pohanských a judaistických konceptov, ktoré diskriminovali ženu;
- cez postoje cirkevných otcov, ktoré žene priznávali rovnakú dôstojnosť ako mužovi vďaka vykupiteľskému dielu Božieho Syna; avšak hodnota ženy v Cirkvi a spoločnosti bola nedostatočne oceňovaná;

- až po geniálnu náuku sv. Jána Pavla II. v teológii tela: vzťah medzi mužom a ženou v manželstve je vzťahom vzájomnej podriadenosti v láske, ktorá je odrazom Božej lásky a symbolom vzťahu medzi Kristom a Cirkvou. Tento vzťah je vo svojej podstate „communio personarum“ (spoločenstvo osôb), v ktorom sa rozdielnosť ženy a muža vzájomne dopĺňa a vytvára harmóniu.

Prednáškou sme chceli poukázať na fakt, že návrat k inšpirovaným biblickým textom vysvetľovaným pomocou Magistéria je spoľahlivým prostriedkom na získanie pravdivého poznania aj v pálčivých otázkach manželského a rodinného života.

Kľúčové slová

Inšpirácia, tradícia, muž, žena, manželstvo, podriadenosť, List Efezanom, Pavol

Abstract

Interpretation of the Revealed Word by the Tradition of the Church – the Issue of Subordination of Woman to Man in the Saint Paul’s Letter to the Ephesians (Eph 5:21–33)

The main objective of the present lecture is to provide, by the means of the Church tradition, the interpretation of a serious social problem which the Apostle Paul introduced in his letters, especially in the Letter to the Ephesians (Eph 5:21–33) – the issue of the subordination of woman to man.

The article has three parts:

1. Paul’s view on the subordination of female to male in the historical circumstances of the first century of Christianity.
2. The view of the Church tradition on the relation between men and women from the post-apostolic era to the 21st century popes.
3. Concluding summary in the context of current views on the status of women in modern society.

In the first and principal part of the article we point to Paul’s understanding of the relationship of Christ and the Church which he himself describes as a great secret. Also the relationship of man and woman in marriage he considers a “mystery” that represents “mysterium salutis” (mystery of salvation) in the world. Paul judges human marriage in the context of Christ and the Church which means that it is an image of the covenant between God and the chosen people as well as the covenant between Jesus Christ and his Church. It is thus the image of “the new and eternal covenant”, i.e. the paschal one. With this reasoning (Eph 5:21–33) Paul refers to the mystical grandeur of marriage.

The issues of the subordination of woman to man based on the Christological and soteriological argument of the Letter to the Ephesians gains a new dimension – it is not about a superficial subordination of women, but about mutual subordination between husband and wife. Here we can see a brilliant illustration of mutual relations between spouses which are neither discriminatory nor egalitarian but complementary. They attribute to man and woman equality and equal dignity. At the same time, they attribute to them their own, specific, distinct and irreplaceable roles given to them by God.

Paul’s teaching about the subordination of woman to man had caused considerable problems in the tradition of the Church. The Holy Spirit, however, led her over the centuries and shifted understanding of the relationship between man and woman in marriage:

- from the unacceptable pagan and Judaic concepts that discriminate women,

- through the attitudes of the Church Fathers, which declared the same dignity of man and woman through the redemptive work of the Son of God; however, the value of women in the Church and society was not appreciated sufficiently;

- to the ingenious doctrine of St. Pope John Paul II. in his theology of the body: the relationship between man and woman in marriage is a relationship of mutual subordination in love, reflecting God's love and symbolizing the relation between Christ and the Church. This relationship is inherently "communio personarum" (communion of persons) in which the dissimilarity of women and men is mutually complemented and creates harmony.

In this article we wanted to highlight the fact that a return to the inspired biblical texts explained by the Magisterium is a reliable means of obtaining true knowledge even of the thorny issue of conjugal and family life.

Keywords

Inspiration, tradition, man, woman, marriage, subordination, Letter to the Ephesians, Paul

References

- Ambróu, *Hexameron* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 32).
- Bazil Velký, *Homilia in martyrium Julittam*, [v:] *Patrologia Graeca*, vol. 31.
- Benedikt XVI., *Posolstvo Pápežskej biblickej komisii*, <http://www.tkkbs.sk/view.php?cislocianku=20120423030>.
- Dolista J., *Naděje vložená do manželství*, Olomouc 1994.
- Fabris R., *Il matrimonio cristiano*, [v:] A. Sacchi, *Lettere Paoline e altre Lettere*, vol. VI., Leumann-Torino 1996.
- Fulla M., *Antropológia ženy*, Bratislava 2004.
- Heriban J., *Príručný lexikón biblických vied*, Rím 1992.
- Hieronym, *Listy* IV, 148, 25–27 (Celanzii).
- Hoppe R., *List Efezanům. List Kolosanům*, Kostelní Vydří 2000.
- Kasper W., *Prejav pred kardinálskym konzistóriom 24.02.2014*.
- Klement Alexandrijský, *Paedagogus* (Corpus Christianorum Series Latina, 70).
- Léon-Dufour X., *Slovník biblickej teológie*, Zagreb 1990.
- Mattioli U., *La tradizione nella „Mulieris dignitatem“*, Genova 1991.

Paoli U. E., *Vita romana*, Milano 1982.

Pápežská biblická komisia, *Inšpirácia a pravdivosť Svätého písma*, 2014.

Pius XII., *Príhovory mladomanželom*.

Průvodce životem, Pavlův list do Efezu, Praha 1995.

Ravasi G., *Lettere agli Efesini e ai Colossesi*, Bologna 1994.

Stott J. R. V., *Výklad epištoly Efežanům*, Praha 1992.

Vood A. S., *Ephesians*, Grand Rapids, Michigan 1976 (The Expositor's Bible Commentary, 11).

Weiser A., *Die Frau im Umkreis Jesu und in den urchristlichen Gemeinden*, [v:] H. Pisarek-Hudelist (Hrsg.), *Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie*, Düsseldorf 1989.

KS. ROMAN BOGACZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

atbogacz@cyf-kr.edu.pl

O natchnieniu, Bożym objawieniu i prawdzie Biblii w duszpasterstwie

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej zatytułowany *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat* z roku 2014 jest wyjątkowy w porównaniu z innymi tego rodzaju dokumentami. Ta inność wyraża się przede wszystkim w tym, że jest on skierowany nie tylko do biblistów czy też duszpasterzy, ale przede wszystkim do wiernych. W dokumencie można wyraźnie oddzielić dwie warstwy. Pierwsza z nich jest bardziej naukowa. Systematyzuje pewne zagadnienia od strony biblistyki. Druga zaś wydaje się bardzo prosta, czasem wręcz oczywista, dla naukowców troszkę banalna, jednak dla wiernych bardzo istotna, gdyż skierowana do nich po to, aby zechcieli na nowo odkryć wartość Biblii jako słowa, które Bóg kieruje do człowieka XXI wieku.

Kard. Gerard Müller, przewodniczący Papieskiej Komisji Biblijnej, napisał we wstępie do dokumentu: „Prezentowany dokument [...] nie jest oficjalną deklaracją Magisterium Kościoła, ani nie przedstawia całej doktryny na temat natchnienia i prawdy Pisma świętego. Zawiera on jedynie wyniki wnikliwej analizy egzegetycznej tekstów biblijnych pod kątem ich pochodzenia od Boga i zawartej w nich prawdy. Wyprowadzone wnioski są teraz przedkładane specjalistom innych dyscyplin teologicznych, aby mogły być dopełnione i pogłębione z ich punktu widzenia” (s. 7). Słowa Przewodniczącego Papieskiej Komisji Biblijnej wskazują, że dokument

ma stanowić punkt wyjścia do dalszej pracy w zadanej materii. Zgodnie z tradycją Kościoła ta praca winna przebiegać dwutorowo. Jeden tor stanowi refleksja naukowa, a drugi duszpasterstwo oparte o modlitewne zgłębianie treści biblijnych.

Niniejszy artykuł nie stawia sobie za cel szczegółowej analizy prezentowanego dokumentu. Wymagałoby to znacznie szerszego opracowania. Jest to tylko próba syntetycznego ukazania wartości dokumentu dla celów duszpasterskich. Dla autora ważny jest też aspekt pokazania dokumentu, który wychodzi naprzeciw zainteresowaniom człowieka świeckiego wokół zagadnień związanych z Pismem Świętym i pragnie pomóc temuż człowiekowi we właściwym zrozumieniu tekstów biblijnych, a także w rozwiązaniu najczęściej napotykanych trudności.

1. Liturgia najbardziej znaczącym i uroczystym miejscem proklamacji Słowa Bożego

W nawiązaniu do Synodu Biskupów oraz do Konstytucji o liturgii (nr 56) autorzy dokumentu przypominają, że miejscem uroczystego głoszenia słowa Bożego jest liturgia. Kościół, głosząc słowo Boże podczas liturgii słowa, celebryje „misterium paschalne, czytając, co we wszystkich Pismach odnosiło się do Jezusa (por. Łk 24, 27). Zadaniem duszpasterzy jest takie przygotowanie wiernych, aby w pełni uświadamiali sobie, że podczas Eucharystii, gdy czyta się w liturgii słowa fragmenty Pisma Świętego, wówczas uobecnia się Jezus we wspólnocie wierzących i jest możliwe zjednoczenie z Nim i z Bogiem Ojcem w Duchu Świętym (por. nr 2)¹. Duch Święty, który natchnął swym światłem autorów do pisania ksiąg biblijnych i w ten sposób objawiał Boga ludziom, teraz napełnia swym światłem wszystkich słuchających i czytających Boże orędzie zawarte na kartach Pisma świętego. Pozwala im wnikać w nie i odczytać Boże przesłania aktualne na dzisiaj.

¹ Numery w nawiasach bez dodatkowych objaśnień są odwołaniem do dokumentu: Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienia i prawda Pisma świętego*, Kielce 2014.

2. Struktura dokumentu

Dokument składa się z trzech części. Pierwsza część ma na celu wzrost świadomości wśród wiernych, że słowo zawarte w Biblii pochodzi od Boga. Wiele wysiłku autorzy dokumentu włożyli w to, aby ukazać, że wszystkie księgi zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu zawierają słowa poświadczające o Boskim autorstwie ich treści.

Druga część ukazuje prawdę Biblii. Właśnie Boże natchnienie sprawia, że w tym słowie objawia się sam Bóg, a także ukazuje drogę zbawienia człowieka.

Trzecia część dokumentu prezentuje niektóre trudności, jakie czytelnik może napotkać podczas lektury Ksiąg świętych. Koncentrują się one wokół zagadnienia prawdy historycznej, a także niektórych kwestii etycznych i socjalnych.

3. Boskie pochodzenie Pisma Świętego

Biblię można czytać na różne sposoby. Można sięgnąć do tej księgi w taki sposób, jak czyta się inne książki, mając na celu poznanie jej treści. Chociaż zapoznanie się z jej treścią jest bardzo ważnym zadaniem człowieka, to jednak nie jest wystarczające do właściwego odkrywania Bożego orędzia. O wiele ważniejsze jest sięganie do Biblii jako do księgi świętej, w której sam Bóg kieruje do człowieka swoje słowo. Dlatego tak często w treści Biblii znajdziemy stwierdzenie, że to „mówi Bóg”. Zatem słowa zapisane w niej nie są tylko wymysłem człowieka. Jeśli Bóg mówi, wobec tego człowiek nie może przejść obojętnie, ale jest zaproszony do wejścia w relację z Nim (por. 6n).

3.1. Pięcioksiąg²

Najważniejszą częścią Starego Testamentu, zwłaszcza w judaizmie, jest Pięcioksiąg. Żydzi określają go terminem Tora. W tej części Starego

² Na temat Pięcioksięgu wiele ważnych wyjaśnień można znaleźć w: J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002 (Studia Biblica, 4).

Testamentu ukazane są Boże dzieła zmierzające do wybrania narodu i uczynienia z niego ludu Starego Przymierza. Niezwykle ważną postacią jest w tych pięciu księgach Mojżesz. Jest on pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Księga Liczb tak charakteryzuje wybranie Mojżesza: „Pan zstąpił w słupie obłoku, zatrzymał się u wejścia do namiotu i zawołał na Aarona i Miriam. Gdy obydwójce podeszli, rzekł: «Słuchajcie słów moich: Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia, w snach będę mówił do niego. Lecz nie tak jest ze sługą moim, Mojżeszem. Uznany jest za wiernego w całym moim domu. Twarzą w twarz mówię do niego – w sposób jawny, a nie przez wyrazy ukryte. On też postać Pana ogląda” (Lb 12, 5–8). Mojżesz otrzymał wyjątkowy dar od Boga. Może z Bogiem rozmawiać twarzą w twarz. Jest wiernym i pokornym sługą Bożym. Otrzymuje on od Boga zadanie nie tylko wyprowadzenia ludu z Egiptu, zawarcia przymierza z Bogiem, ale także spisania przekazywanego mu orędzia (Wj 24, 4).

Warto jednak zauważyć, że to nie człowiek pierwszy skierował się ku Bogu, ale sam Bóg wyszedł z tą inicjatywą. To on powołał Mojżesza od momentu jego urodzenia. Bóg objawił mu się na Synaju w krzaku go-rejącym i nakazał wyprowadzić Izraela z Egiptu (Wj 3, 1–22). To Bóg zainicjował wchodzenie człowieka w bezpośrednią relację ze Stwórcą. Szczególnym miejscem spotkania ludu wybranego z Bogiem był Półwysep Synaj – Horeb (Wj 24). Opisane w tym rozdziale zawarcie przymierza³ jest wejściem w szczególną relację Boga z człowiekiem. Wyjątkowym w pochodzeniu od Boga jest dekalog⁴ – dekalog wryty ręką Boga jest bezpośrednim darem Boga dla ludu wybranego. Bóg-Stwórca daje prawo swojemu ludowi, aby ten lud był szczęśliwy (por. 12).

Problem dobra i zła pojawia się od pierwszych kart Pisma Świętego. Stwórca pragnął, aby człowiek stworzony przez Niego był szczęśliwy. W tym celu stworzył ogród eden, w którym umieścił człowieka. Ogród dla ludzi starożytnych, żyjących w suchym klimacie, był największym

³ Por. S. Wypych, *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003.

⁴ Dla głębszego wniknięcia w przykazania Dekalogu warto sięgnąć do: J. Salij, *Dekalog*, Poznań 1990; R. Krawczyk, *Dekalog. Kodeks etyki społecznej Starego Testamentu*, Siedlce 1994.

znakiem bogactwa, a zarazem szczęścia. Jeśli kogoś było stać na utrzymanie ogrodu, to musiał być człowiekiem zamożnym, a jednocześnie szczęśliwym.

Człowiek od najdawniejszych lat zadawał sobie różne pytania. Wśród tych pytań niezwykle istotnym jest pytanie o genezę zła. Skąd na ziemi wzięło się zło? Kto jest jego źródłem? Skoro Bóg pragnął szczęścia człowieka, to dlaczego na ziemi pojawiła się zło, które prowadzi człowieka do utraty poczucia szczęścia. Na tego rodzaju pytania daje odpowiedź Biblia. Przeciwnikiem człowieka i Boga jest Szatan. To on nie mógł pogodzić się ze szczęściem człowieka i wprowadził zamęt w Boże dzieło. Jak opisuje Rdz 3, Szatan przybrał postać węża i podważył wiarygodność Boga w człowieku. Ukazał Boży zakaz dotyczący niespożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła jako ograniczenie człowieka, aby człowiek nie zdobył wiedzy dotyczącej dobra i zła, gdyż wtedy mógłby dorównać Bogu. Niezwykle sugestywne jest stwierdzenie węża: „Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3, 5).

Dla zrozumienia tego tekstu konieczne trzeba wyjaśnić hebrajski termin *יָדָע* *jada* („znać, doświadczyć, troszczyć się, wiedzieć, mieć zrozumienie”)⁵. Termin ten tłumaczony przez słowo „znać” nie zawiera w sobie kwestii wiedzy jako tego, co osiąga się przez naukowe poznanie. Akcent tego terminu położony jest na wiedzę uzyskaną poprzez doświadczenie. Należy więc go przełożyć poprzez: „doświadczyćcie skutków swoich czynów: dobra lub zła”. Jeśli z naszej perspektywy popatrzymy na historię zbawienia, wówczas zrozumiemy, że tym, który najbardziej na sobie doświadczył skutków zła, był Jezus Chrystus. W rajskiej perspektywie pierwszym skutkiem doświadczenia złego wyboru i sięgnięcia po zakazany owoc było doświadczenie nagości. To z kolei ukazuje nie tylko brak ubrania, ale utratę wszystkiego, w tym także świadomość utraty raju.

⁵ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 370–372.

3.2. Księgi prorockie⁶

Prorocy to ludzie wybrani przez Boga, powołani po to, aby obwieszczać wolę Bożą. Zadanie to wcale nie jawiło się jako łatwe i piękne. Wielu proroków nie chciało podejmować się przekazu woli Bożej. Mimo że na początku przyjęli oni Boże wezwanie, jak na przykład Jeremiasz, to w trakcie swej działalności wprost stwierdza, że lepiej było umrzeć w łonie matki niż narodzić się. Przeklina on dzień swego narodzenia. Taka frustracja jest wynikiem nie przyjmowania Bożego orędzia przez naród wybrany (por. 14).

Interesującym przykładem jest prorok Jonasz. Po otrzymaniu wezwania Bożego, aby szedł do Niniwy i wzywał do nawrócenia, próbował ucieczki przed Bogiem, nie chciał głosić Bożego orędzia. Można odsłonić sposób jego myślenia. Ziemia Izraela należała do Jahwe, inne ziemie miały swoich Bogów. Sądził on, że jeśli ucieknie do Tarszisz, daleko od ziemi obiecanej, wtedy Jahwe nie będzie miał możliwości do niego przemówić i nie będzie zobowiązany wypełniać Jego woli. Jak bardzo się mylił, przekonał się wtedy, gdy doświadczył burzy na morzu. Załoga statku z łatwością odkryła, że to Jonasz jest przyczyną nadchodzącej tragedii. Po wyrzuceniu go w rozszalałą morską toń burza ucichła, statek mógł popłynąć do portu, a prorok został cudownie uratowany i niejako zmuszony do wypełnienia woli Bożej.

3.3. Księgi historyczne Starego Testamentu⁷

Księgi historyczne Starego Testamentu przedstawiają historię zbawienia. Ukazują, jak Bóg działa w historii i poprzez historię. W dziejach Izraela można zobaczyć interesującą zależność. Bóg wiernie opiekuje się swoim ludem. Jednak jeżeli ten lud odchodzi od Boga, wówczas dotyka ją go różnorakie nieszczęścia. Jedynie wierność Bogu pozwala żyć spokojnie, w wolności i dostatku. Wtedy zaś, gdy brak tej wierności, naród spotykały liczne nieszczęścia. Najczęściej w postaci utraty wolności albo

⁶ Prosty językiem napisane wprowadzenie do ksiąg prorockich: T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007.

⁷ T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996.

ciągłego nękania przez najazdy wrogów. Doświadczwszy nieszczęścia, naród zwracał się do swego Boga Jahwe, a wtedy on powoływał jakiegoś człowieka, który potrafił poprowadzić lud do zwycięstwa i pokonania wroga (15).

3.4. Psalm – księga modlitw⁸

Księga ta jest efektem osobistego doświadczenia modlitwy, czyli spotkania z Bogiem. Modląc się psalmami, człowiek modli się słowem Bożym. Dokument zauważa, że w tej modlitwie wierni doznają potężnej pomocy Boga wyrażonej na dwa sposoby: (1) w formie odpowiedzi na ich wołanie o pomoc, (2) w formie opowiadań o wielkich dziełach Boga. W ten sposób człowiek na tej modlitwie doświadcza wielkiej pociechy, podniesienia na duchu.

Bóg opiekuje się swym ludem w sposób bardzo konkretny: „Wołam do Ciebie, Panie, błagam Boga mego o miłosierdzie. [...] Wysłuchaj, Panie, zmiłuj się nade mną; bądź, Panie, dla mnie wspomóżycielem! Bładania moje zamieniłeś w taniec; wór mi rozwiązałeś, opasałeś mnie radością, by moje serce, nie milknąc, psalm Tobie śpiewało, Boże mój, Panie, będę Cię wysławiał na wieki” (Ps 30, 9–13) (por. 17).

Miejszem Bożej obecności i Bożego działania jest świątynia. Z tej prawdy wynikają bardzo istotne doświadczenia opiewane w psalmach. Przybywając do świątyni i modląc się, człowiek może doświadczyć mocy i obecności Boga. Świątynia Jerozolimska była takim szczególnym miejscem, gdzie ta moc się objawiała w czasach Starego Testamentu. Teraz w naszych świątyniach jest realnie obecny żywy i prawdziwy Jezus Chrystus ukryty pod postacią chleba. Boże działanie się nie zakończyło. Ono wciąż trwa. Jeśli przychodzimy do naszej świątyni i trwamy na modlitwie, a także słuchamy słowa Bożego, wówczas i my możemy doświadczyć Bożego natchnienia, Bożej łaski i Bożej mocy (por. nr 18).

Boże natchnienie opisane w psalmach ukazuje jeszcze jedną prawdę: Bóg jest źródłem mądrości. Między innymi w Psalmie 51 czytamy: „w skrytości serca uczysz mnie mądrości” (Ps 51, 8). Człowiek, który żyje

⁸ T. Brzegowy, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997.

w zjednoczeniu z Bogiem i na modlitwie, przedstawia mu swoje sprawy, zostaje przez Boga pokierowany. To prowadzenie przez Boga objawia się jako szczególny dar mądrości. Wyraża się on w umiejętnym podejmowaniu decyzji, które bardzo pozytywnie owocują w dalszym życiu. Przykładem biblijnym tak zdobywanej mądrości jest Dawid (por. nr 19).

3.5. Ewangelie⁹

Kwestia natchnienia Ewangelii jest zupełnie wyjątkową sprawą. Przekazują one to wszystko, co Jezus mówił i czynił. To w Nim i przez Niego dokonana się pełnia objawienia o Bogu. To orędzie winno być занiesione wszystkim narodom (Mt 28, 20; Mk 14, 9; Łk 24, 47; J 4, 42). Każda z Ewangelii potwierdza, że Jezus jest prawdziwym Synem Bożym. Stał się człowiekiem, aby wziąć na siebie ludzkie grzechy i słabości w celu pojednania stworzenia ze Stwórcą. Przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie dokonał naprawy tego, co pierwsi rodzice u początku zniszczyli.

Ewangelie spełniają taką rolę w Nowym Testamencie jak Tora w Starym. Mówią w sposób autorytatywny o Bogu i przekazują człowiekowi orędzie o zbawieniu. Wysoki autorytet Ewangelii staje się podstawą uformowania się kanonu Nowego Testamentu.

3.6. Dzieje Apostolskie

Dzieje Apostolskie ukazują kontynuację zbawczego dzieła Bożego rozpoczętego w Jezusie Chrystusie. Podobnie jak w Starym Testamencie Boże dzieło stworzenia, a następnie uwolnienia Izraela z niewoli egipskiej zaowocowały na Synaju zawarciem przymierza i utworzeniem ludu wybranego, tak samo po dziele nowego stworzenia opisanym w Ewangeliach Dzieje Apostolskie ukazują narodziny nowego ludu Bożego, jakim jest Kościół. Stało się to mocą Ducha Świętego, który został zesłany przez Bożego Syna w dniu Pięćdziesiątnicy. Apostołowie umocnieni Duchem Świętym wyruszają z orędziem Dobrej Nowiny na cały świat i zdobywają rzesze ludzi dla Chrystusa.

⁹ M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1996.

Apostołowie ukazani w tej księdze są świadkami zmartwychwstania Pana, łączą ich niezwykła więź z Chrystusem. Wiarygodność głoszonego przez nich orędzia potwierdzają i pieczętują własną krwią. Gdyby nie byli pewni tego, co głoszą, nie oddaliby życia za prawdę. Ich moc przekonywania i odwaga wynikająca z wylania Ducha Świętego zaskakuje wszystkich słuchaczy, zarówno tych, którzy przyjmują Dobrą Nowinę o zbawieniu, jak i tych, którzy osądzają uczniów Chrystusa i skazują na śmierć (por. nr 34–38).

3.7. Konkluzja

Podjęty w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej problem natchnienia Pisma Świętego, a co za tym idzie – problem jego pochodzenia od Boga jest niezwykle ważny. Człowiek, czytając Biblię, winien mieć świadomość, że w tych słowach zapisanych na kartach ksiąg świętych mówi do niego sam Bóg. Nie tylko objawia mu siebie, ale też stawia bardzo konkretne wymagania. Z jednej strony są to wymagania o treści moralnej. Zobowiązują one do przyjęcia określonego modelu życia i sposobu zachowania. Inaczej mówiąc, jest tam określone wyrażnie, co jest dobre, a co jest moralnie złe. Z drugiej strony te wymagania dotyczą kwestii zaangażowania się w życie religijne i w przekaz wiary.

4. Bóg objawia się w Piśmie świętym i pragnie zbawienia człowieka. Prawda w Biblii

Druga część omawianego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej podejmuje ważną kwestię prawdy w Biblii. Tę prawdę trzeba umieć odczytać. Wielu ludzi sięga do Biblii jak do kroniki wydarzeń albo do podręcznika, gdzie wypowiadają się najlepsi eksperci w wielu gałęziach nauki. Księga ta jednak nie jest podręcznikiem do przyrody, fizyki, astronomii.

Prawda w Piśmie Świętym, jak uczy Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Soboru Watykańskiego II, jest ściśle związana z natchnieniem.

To, co Bóg objawił poprzez dar natchnienia, jest prawdą. Poszczególne księgi Pisma Świętego odsłaniają prawdę o Bogu i Jego dziele zbawienia. Biblia jednak nie jest usystematyzowanym podręcznikiem naukowym, ale relacją o dziejach zbawienia człowieka. Stąd niektóre tematy będą się powtarzać w różnych fragmentach Pisma Świętego.

4.1. Kim jest Bóg? Przymioty Boga w Starym Testamencie

Pierwszą prawdą, z którą czytelnik zetknie się, sięgając do Pisma Świętego, jest prawda o Bogu-Stwórcy. Prawda ta została objawiona w opisie stworzenia świata i człowieka zawartym w Rdz 1–2. Ukazuje ona Boga jako źródło istnienia świata i panującego w nim porządku. Jednak nic nie mówi na temat sposobu jego powstania. Wielokrotnie jednak autorzy natchnieni nawiązują do prawdy o Bogu-Stwórcy i ją interpretują na różne sposoby. Na przykład Ps 46 ukazuje wszechmoc Boga. Ten, który stworzył świat, teraz podtrzymuje go w istnieniu i troszczy się o człowieka, nie pozwalając, aby stała mu się jakakolwiek krzywda.

Księgi Wyjścia i Powtórzonego prawa ukazują Boga jako prawodawcę. Szczególnie dwa teksty są istotne w tej kwestii: Wj 20, 2–17 oraz Pwt 5, 6–21. Trzeba jednak zaznaczyć, że szczegółowe przepisy prawne dotyczące różnych dziedzin życia społecznego i religijnego rozsiane są w całym Pięcioksięgu. Jednym z najbardziej znanych prawodawców starożytności jest Hammurabi. Jednak żaden naród prócz Izraela nie mógł szczycić się prawem nadanym przez samego Boga. „Któryż naród wielki ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś daję?” (Pwt 4, 8). Bóg-Stwórca, który doskonale zna stworzenie, potrafi nadać prawo wpisane w naturę tegoż stworzenia. Jeśli człowiek odrzuca to prawo natury i występuje przeciwko niemu, tym samym niszczy siebie i niszczy dzieło Bożego stworzenia (por. nr 68n).

Księgi historyczne Starego Testamentu prezentują Boga, który jest wierny zawartemu przymierz i wierny danym obietnicom. On udziela doskonałych darów człowiekowi, a zwłaszcza narodowi wybranemu. Wśród tych darów doskonałych jest dar ziemi obiecanej. Wśród różnych autorów Starego Testamentu najbardziej autor pochodzący z tradycji deuteronomistycznej tak ukazuje Boga.

Bóg Jahwe jest Bogiem sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze. Idea sprawiedliwości Bożej ulega z biegiem historii rozwojowi. Najpierw autorzy ukazują, że Bóg karze człowieka za grzechy do trzeciego i czwartego pokolenia, a wynagradza do tysięcznego pokolenia za dokonane dobro. Później, szczególnie od czasów proroka Ezechiela, wyraźnie dominuje nauczanie, że tylko ten, kto zgrzeszył, ponosi odpowiedzialność za swoje czyny.

Istotnym przesłaniem ksiąg Starego Testamentu jest ukazanie Boga miłosiernego. Na określenie Bożego miłosierdzia używa się różnych pojęć hebrajskich. Jednak jednym z częściej używanych jest termin *רחמי* *rahamim* wywodzący się on od *רחם* *reham*, który oznacza „łono matczyne”. Termin *רחמי* wskazuje na ogromną wrażliwość Boga na ludzką biedę. Tak jak matka kocha swoje dziecko i jest z nim niezwykle emocjonalnie związana, tak też Bóg kocha każdego człowieka niezależnie od tego, czy człowiek jest dobry, czy zły. Miłosierdzie jest bowiem miłością przebaczącą, bezwarunkową, zawsze wychodzącą naprzeciw tego człowieka, który zwraca się ku Bogu ze skruchą.

4.2. Prawda w Nowym Testamencie

4.2.1. Ewangelie

Ewangelie ukazują Jezusa, Syna Bożego, który objawia Ojca i zapowiada zesłanie Ducha Świętego. Ewangelista Mateusz napisał, że Bóg Ojciec wie, czego potrzebujecie i tego pragnie Wam udzielać (Mt 6, 8). Ewangelista ten uczy modlitwy i zwracania się do Boga „Ojcze” (por. Mt 6, 9). Św. Łukasz ukazuje Ojca pełnego miłosierdzia. Szczególne Łk 15 przytacza trzy przypowieści Jezusa związane z tematem miłosierdzia: o zagubionej owcy, zaginionej drachmie i miłosiernym ojcu, który miał dwóch synów. Spotkanie Jezusa z przywódcą celników Zacheuszem (por. Łk 19) wskazuje, że Jezus przyszedł szukać tego, co zaginęło (por. 85n).

Ewangelia Jana ukazuje wyjątkową więź pomiędzy Ojcem i Synem, po drugie ukazuje więź pomiędzy Zbawicielem i powierzonym mu ludem. Trzeci temat to doprowadzenie ludzi do zbawienia: „Ojcze święty chcę, a by także ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie Ja jestem,

aby widzieli chwałę moją, którą mi dałeś, bo umiłowałeś mnie od założenia świata” (J 17, 24) (por. 87).

4.2.2. Listy św. Pawła¹⁰

Św. Paweł ma pełną świadomość powołania go przez Boga (por. Ga 1, 11–17). Od Niego otrzymał prawdę, którą głosi. Jest przekonany, że Bóg objawia się w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. W Nim też zawiera się cała pełnia zbawienia. Grekom, którzy chępnili się swoją mądrością, Paweł przeciwstawia głupstwo krzyża (por. 1 Kor 1, 23). Dzięki temu, że Paweł osobiście spotkał ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana, mógł w pełni wnikać w tajemnicę odkupienia. Jednak swoje stanowisko uzgadnia z Kościołem jerozolimskim (por. nr 93). Ma on pełną świadomość tego, że zbawienie otrzymuje się w Kościele, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. W Kościele można zjednoczyć się z Chrystusem (por. nr 94).

4.2.3. Apokalipsa ukazuje pogłębione orędzie

Bóg prawdziwy jest Panem wszechświata i kieruje całą historią jako władca zasiadający na tronie. „Jak długo, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” (Ap 6, 10–11).

Chrystus prawdziwy jest ukazany jako Baranek zabity i żyjący, on ma moc otworzyć księgę.

4.3. Konkluzja

Również i druga część omawianego dokumentu jest niezwyklej wagi w odniesieniu do kwestii duszpasterskich. Trzeba, aby chrześcijanie doskonale zdawali sobie sprawę, jak ważna jest prawda przekazywana w Biblii. Dotyczy ona zbawienia człowieka i spraw ostatecznych.

¹⁰ Na temat Listów św. Pawła i ich przesłania interesujące pomoce to między innymi: T. Jelonek, *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, Kraków 1998; S. Tomkins, *Paweł Apostoł i jego świat*, Warszawa 2008; M. Starowieyski, *Odpoczynek ze św. Pawłem*, Kraków 2008.

Nie należy zatem mieszać pojęć i szukać w Biblii prawdy historycznej, a tym bardziej wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych. Błędem jest szukanie na kartach Pisma Świętego wiedzy o tym, w jaki sposób Bóg stwarzał świat. Od zdobywania takiej wiedzy są nauki filozoficzne i przyrodnicze, które mogą podejmować wszelkiego typu badania zmierzające do szukania odpowiedzi na pytania o powstawanie świata i tego, co jest na świecie. Biblia odpowiada tylko na pytanie, skąd wziął się świat i o to, co jest na świecie. Odpowiedź jest jednoznaczna. Wszystko to stworzył Bóg. Stworzył dla człowieka, aby ten był w świecie szczęśliwy. A w jaki sposób to uczynił, badają naukowcy i zastanawiają się nad tak postawionym zagadnieniem.

5. Jak poradzić sobie z trudnościami podczas spotkania ze Słowem Bożym¹¹

Dla laika, który nie miał okazji do studiowania Biblii, ta część dokumentu może być najbardziej interesująca. Daje ona odpowiedź na konkretne pytania, które pojawiają się podczas lektury Pisma Świętego. Zostały one skupione wokół dwóch zagadnień. Pierwsze z nich obejmuje kwestie historyczne. W tej grupie autorzy dokumentu wyjaśniają cykl Abrahama opisany w Księdze Rodzaju, następnie trudności związane z kwestią wyjścia z Egiptu i przejścia przez Morze Czerwone. Choć piękne w swej treści, to trudne do pogodzenia z danymi historycznymi są księgi Tobiasza i Jonasza. Kolejne zagadnienia omawiane w tej części są związane z Nowym Testamentem i rozwiązują trudności dotyczące Ewangelii dzieciństwa, cudów Jezusa i opowiadań paschalnych. Trudności historyczne wynikają z zupełnie innego rozumienia historii w dawnych czasach i obecnie. Tamta historia opisywana w Biblii jest historią zbawienia,

¹¹ Prócz tematów podjętych w omawianym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, wyjaśniających trudności w zrozumieniu Biblii warto sięgnąć do: Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1989.

która rządzi się zupełnie innymi prawami niż historia kronikarska, do jakiej przyzwyczajony jest współczesny człowiek.

Drugi zestaw omawianych zagadnień dotyczy kwestii związanych z problemami etyczno-socjalnymi. Pierwszymi trudnościami, jakie zostały poruszone w tym zestawie, są kwestie przemocy w Biblii, prawa kłątwy i modlitwy kierowanej do Boga, aby zemścił się nad nieprzyjacielem. Osobną kwestią jest status społeczny kobiet. Trudności, o jakich tu mowa, wynikają ze zbyt słabej znajomości czasów starożytnych przez współczesnych ludzi. Wśród takich kwestii jest chociażby przepis, który wprowadził Hammurabi do swego kodeksu i który został wcielony także do praw Starego Testamentu. Brzmi on: oko za oko i ząb za ząb (Wj 21, 24; Kpł 24, 20; Pwt 19, 21; Mt 5, 38). W naszym myśleniu, przenikniętym miłością i miłosierdziem wniesionym do kultury czasów nowożytnych przez Jezusa Chrystusa, takie postawienie zasady zemsty jest trudne do przyjęcia. Jednak wśród plemion starożytnych zdarzało się, że gdy skrzywdzony został jakiś członek jednego plemienia przez kogoś wywodzącego się z innego plemienia, wówczas kierowano się zemstą zmierzającą do całkowitego wymordowania wszystkich związanych etnicznie z krzywdzicielem. Pragnąc zapobiec takim samosądom, Hammurabi, a za nim autorzy ksiąg biblijnych minimalizują zasadę zemsty tylko do odwetu równego poniesionej krzywdzie.

Podobna kwestia dotyczy statusu kobiet. Biorąc pod uwagę czasy Starego Testamentu, można zauważyć, że sytuacja kobiet była znacznie trudniejsza wtedy niż w czasach nam współczesnych. Jednak porównując sytuację kobiet w środowisku biblijnym i pogańskim, trzeba zauważyć, że pewne przepisy wprowadzone w Biblii brały kobietę w obronę, na przykład przepis, który mówił, że kobieta po urodzeniu chłopca jest nieczysta przez siedem dni i okres oczyszczenia trwa trzydzieści trzy dni. Przepis ten pozwalał kobiecie mieć coś zbliżonego do urlopu macierzyńskiego trwającego czterdzieści dni. Jeśli urodziła się dziewczynka to okres ten należało podwoić. W żadnych pogańskich kulturach nie było takich przepisów biorących kobietę w obronę. Warto też zauważyć, że dopiero Jezus Chrystus wyniósł kobietę do równych praw z mężczyzną. To on jako jedyny nauczyciel tamtych czasów miał kobiety wśród swoich uczniów.

Podsumowanie

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* jest niezwykle cennym darem, jaki otrzymuje Kościół u początku trzeciego tysiąclecia. Jest to dzieło, które wychodzi naprzeciw wielkiemu zapotrzebowaniu ludzi wierzących. Wobec dużego zamieszania i natłoku informacji, jakie uderzają we współczesnego człowieka, wielu wiernych pragnie oprzeć swoją wiarę na Biblii i znacznie ją pogłębić. Dokument ten ułatwia sięganie do Pisma Świętego i właściwe jego zrozumienie. Dokładne przestudiowanie dokumentu prowadzi do otwarcia Pisma Świętego i czytania go ze znacznym zrozumieniem. Oczywiście, nie da się wszystkich trudności wyjaśnić w niewielkim dokumencie, ale są wskazane kierunki poszukiwań. W niniejszym artykule w sposób bardzo syntetyczny zostały zaakcentowane główne walory dokumentu, ale też podano kilka wartościowych książek, które napisane są dość prostym językiem i pozwalają zgłębić i lepiej zrozumieć trudny tekst Pisma Świętego.

Kraków

KS. ROMAN BOGACZ

Abstrakt

Artykuł koncentruje się na dokumencie opublikowanym w 2014 roku przez Papieską Komisję Biblijną zatytułowanym *Natchnienie i prawda Pisma świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*. Celem tej publikacji było dotarcie do kapłanów, ludzi studiujących Biblię, a także do wiernych świeckich. Odkrywając prawdę biblijną, każdy może lepiej zrozumieć siebie, stworzenie i Boga. Każdy może solidnie wzrastać w swojej wierze. Według dokumentu Boże natchnienie objawia się nam, gdy czytamy Pismo Święte. Na kartach Biblii możemy spotkać samego Boga. Przesłanie płynące w Biblii wyjaśnia prawdę o Bogu, człowieku, naszym zbawieniu i o świecie. Chociaż zawiera ona pewne elementy nauki czy historii, nie jest źródłem poznania naukowego ani kroniką historycznych faktów. Poza tym musimy zawsze uwzględnić gatunek i styl starożytnych autorów. Dokument może mieć znaczący wpływ na pracę duszpasterską, pomagając ludziom zainteresować się Biblią i znaleźć odpowiedzi na wiele pytań.

Słowa kluczowe

Biblia, natchnienie, prawda, objawienie, Papieska Komisja Biblijna, Pismo Święte

Abstract

The Pastoral aspects of the inspiration, the Divine revelation and the truth in the Bible

The article is focused on the document published in 2014 by the Pontifical Biblical Commission and called: *The Inspiration and Truth of Sacred Scripture. The Word that comes from God and speaks of God for the salvation of the world*. The purpose of publishing was to reach the priests, the people studying the Bible as well as the laity. By the discovering the biblical truth everybody can understand better oneself, the creation and God. Everybody can concisely grow in one's faith. According to the document, the Divine inspiration is revealed to us when we read the Holy Scriptures. On the pages of Bible we can meet God himself. The message shared with us in the Bible explains the truth about God, about a man, our salvation and about a world. Even though it has some elements of the science or history, it is not a source of the science knowledge or chronicle of the historic facts. Besides we always have to include the genre and style of the ancient authors. This document can have amazing impact on the pastoral work, helping people to get interested in the Bible and to find the answers for many questions they have about it.

Keywords

Bible, inspiration, truth, revelation, Pontifical Biblical Commission, Sacred Scripture

References

- Bednarz M., *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1996.
Brzegowy T., *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 1996.
Brzegowy T., *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1997.
Jelonek T., *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 2007.

- Jelonek T., *Wprowadzenie do listów świętego Pawła*, Kraków 1998.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008.
- Krawczyk R., *Dekalog. Kodeks etyki społecznej Starego Testamentu*, Siedlce 1994.
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002 (Studia Biblica, 4).
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma świętego*, Kielce 2014.
- Salij J., *Dekalog*, Poznań 1990.
- Starowieyski M., *Odpoczynek ze św. Pawłem*, Kraków 2008.
- Tomkins S., *Paweł Apostoł i jego świat*, Warszawa 2008
- Wypych S., *Przymierze i jego odnowa. Studium z teologii biblijnej Starego Testamentu*, Kraków 2003.
- Ziółkowski Z., *Najtrudniejsze stronicie Biblii*, Warszawa 1989.

MARCIN MAJEWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

marcin.majewski@upjp2.edu.pl

Prawda historyczna Pisma Świętego. Refleksja na kanwie nowego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej

Nowy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* poświęcił dwa główne rozdziały refleksji nad biblijną koncepcją natchnienia i prawdy. W rozdziale trzecim podjął tematy bezpośrednio z nich wynikające: problemy historyczne Biblii wobec wyzwań współczesnych nauk historycznych oraz problemy etyczne i socjalne Biblii wobec wyzwań ponowoczesnej cywilizacji świata zachodniego. Są to bardzo aktualne i dyskutowane dziś zagadnienia. Ja skupię moją refleksję na problemie historyczności Biblii. Zacznę od zarysowania stanu współczesnych badań nad historycznością Biblii, po czym przejdę do analizy, jak dokument Papieskiej Komisji Biblijnej traktuje to zagadnienie.

1. Minimaliści i maksymaliści w sporze o historię w Biblii

W dwudziestowiecznej historii Kościoła dla wielu chrześcijan nie tylko cała Biblia była prawdą, ale wszystko w niej było prawdziwe w ten sam sposób. Mogła więc być i była czytana statycznie i autorytatywnie jako

ostateczne kryterium prawdy. Jeszcze w XVIII wieku rzadko kto myślał o Biblii jako o tekście, który mógłby wymagać odwoływania się do materiałów względem niego zewnętrznych. Biblia była bezpośrednio objawionym słowem Bożym, zatem to ona stanowiła źródło poznania dla innych dyscyplin wiedzy, te z kolei nie mogły rościć sobie pretensji do naświetlania czy podważania prawdy Biblii.

Wraz z rozwojem nauk takich jak astronomia, matematyka czy fizyka stawało się jasne, że wiele obrazów i modeli świata Pismo Święte dzieli z sobie współczesną cywilizacją starożytnego Wschodu oraz cywilizacją grecko-rzymską. Od czasów Kopernika, Galileusza i reformacji pojęcie prawdy Biblii zostało zawężone o te dziedziny i jednocześnie dosyć silnie utożsamione z prawdą historyczną. Gdy jednak w XVIII i XIX wieku dynamicznie rozwinęły się nauki historyczne i archeologiczne, także i tu nastąpiły zmiany. Badacze stosujący nową metodologię krytyki biblijnej, zwłaszcza wywodzący się z dziewiętnastowiecznego *Higher Criticism*, traktowali Biblię jako fragmentaryczny zestaw źródeł różnej daty i o różnym stopniu autentyczności. Pytali o to, co w Biblii jest prawdziwe, czyli co się naprawdę wydarzyło. Wszystko, co nie potwierdziło się w naukach historycznych, uznawano za mit.

Świat biblistów konserwatywnych odpierał te ataki, z jednej strony wykazując pozytywne związki Biblii z historią, a z drugiej przemodelowując postrzeganie biblijnych tekstów ahistorycznych. Także Kościół reagował na wyraźny wzrost znaczenia metody historyczno-krytycznej w badaniach Biblii choćby w formie ważnych encyklik *Providentissimus Deus* i *Divino afflante Spiritu* czy w konstytucji soborowej *Dei Verbum*. Dekonstrukcja historii w Biblii postępowała. Ostatnim wyraźnym krokiem na tej drodze było wyłonienie się wśród badaczy lat 70. i 80. XX wieku tzw. minimalistów biblijnych. W ten sposób zaczęto w latach 90. określać biblistów, historyków czy archeologów, którzy uważają, że Pismo Święte nie zawiera historycznego przekazu, ewentualnie zawiera go tylko w niewielkim stopniu. Zdaniem minimalistów archeologia i historia podważyły wiarygodność historyczną Biblii w tak wielu miejscach, że z zasady nie można jej ufać jako źródłu danych naukowych. Stąd bardziej krytycznie stawiają sprawę krytyki źródeł i ich wiarygodności. W kwestii historii w Biblii dowodzą między innymi, że starożytny Izrael, taki jak ukazany w Biblii, nigdy nie

istniał. Według nich Abraham i patriarchowie, Mojżesz i Jozue, Dawid i Salomon to fikcyjne postaci rodem z hebrajskiej mitologii – podobnie jak król Artur dla Anglii (tak Philip Davies z uniwersytetu w Sheffield¹) czy bracia Lech, Czech i Rus dla Polaków. Podkreślają, że Stary Testament został stworzony w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem – w latach 500 przed Chrystusem do przełomu er – czyli setki lat po wydarzeniach, które jakoby relacjonuje. A zrobili to przywódcy religijni pragnący dać poczucie narodowej tożsamości i religijnej tradycji ludowi wyzwolonemu z okupacji babilońskiej i konstytuującemu swą państwowość, religię i wspólnotową tożsamość w okresie perskim i helleńskim.

1.1. Minimaliści w Europie

Jedną z pierwszych publikacji w tym duchu była opracowana w 1971, lecz wydana w 1974 roku praca Thomasa L. Thompsona *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. Autor, profesor biblistyki na uniwersytecie w Kopenhadze, przeanalizował na nowo biblijną tradycję o patriarchach zawartą w Księdze Rodzaju oraz jej naukowe interpretacje. Jego książka – wraz z rok później opublikowaną pracą Johna van Setersa *Abraham in History and Tradition* (1975) – była wyrazem wzrastającego niezadowolenia kręgów biblistów z dotychczasowego konsensusu nt. rozumienia cykli o patriarchach. Konsensus ten wypracowany przez takie tuzy biblistyki XX wieku w dziedzinie archeologii, historii i filologii jak William F. Albright, John Bright, Cyrus Gordon czy George Ernest Wright polegał w skrócie na tym, że nawet jeśli nie mamy bezpośrednich dowodów archeologicznych na istnienie patriarchów, to zwyczaj, prawa, imiona i nazwy oraz inne szczegóły zawarte w tych tekstach wskazują na II tysiąclecie, epokę środkowego brązu jako ich *Sitz im Leben*. Konkluzja Thompsona jest całkowicie przeciwna: „Not only has archaeology not proven a single event of the patriarchal traditions to be historical, it has not shown any of the traditions to be likely”².

¹ Zob. P. R. Davies, *In Search of „Ancient Israel”*, New York–London: T&T Clark 1992.

² T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: Walter de Gruyter 1974, s. 328. Zob. też jego *Early History*

O problemach z publikacją swej kontrowersyjnej pracy Thompson opowiada na łamach internetowego czasopisma *The Bible and Interpretation*³.

Książka ta rozpoczęła serię prac kwestionujących wartość Biblii jako wiarygodnego źródła historycznego. Po 25 latach w książce *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel* (1999) Thompson stwierdza: „Z historii Izraela niewiele dziś pozostało”. Jego zdaniem współczesna nauka nie tylko skazała na odejście do świata mitologii przypowieści o Adamie i Ewie, Noem i potopie czy Sodomie i Gomorze, ale także sprawiła, że nie możemy już mówić o epoce patriarchów, eksodusie, podboju Kanaanu, zjednoczonej monarchii pod rządami Dawida i Salomona, ani o hebrajskich prorokach jako o prawdzie historycznej.

Gdy do Thompsona dołączyli inni bibliści z Kopenhagi, m.in. prof. Niels P. Lemche, stolica Danii stała się jednym z ośrodków minimalistów. Lemche pisze w jednej ze swych książek: „Ancient Israel is anything but a construct made by people who did not belong to any ‘ancient Israel’” oraz „Ancient Israel is the product of the Jewish community that was of the Persian and especially Hellenistic and Roman periods”⁴. Założyciel i redaktor „Scandinavian Journal of the Old Testament” uważa, że biblijne opowieści o historii Izraela są późne, gdy chodzi o datę ich powstania, i ideologicznie mocno nacechowane, w związku z czym są praktycznie bezużyteczne dla rekonstrukcji historycznej. Jego własna wizja dziejów historycznego Izraela zaproponowana w tej i kolejnych pozycjach bazuje więc niemal wyłącznie na danych archeologicznych, a przyświeca mu hasło: „Every history is invented history”. Lemche jest krytyczny wobec metodologii czerpania danych historycznych z Biblii i na tej zasadzie objaśniania artefaktów archeologii służących następnie uzasadnieniu historii biblijnych, gdyż metodę tę postrzega jako błędne koło („circular reasoning”). Twierdzi, że porzucenie metody alegorycznej w interpretacji Biblii przez Lutra i Kościół było niedźwiedzią przysługą zrobioną długiej tradycji egzegezy biblijnej, która wcześniej dopuszczała obok dosłownego

of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources, Leiden: Brill 1992.

³ Dostęp: <http://www.bibleinterp.com/opeds/critscho358014.shtml> (1 VI 2015).

⁴ N. Lemche, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden: E. J. Brill 1986, s. 291.

odczytanie alegoryczne⁵. Lemche posuwa się dalej niż Thompson, sugerując, że niewola babilońska nie miała takiego przebiegu jak opisano w Biblii, a być może w całości jest kreacją literacką. Zauważa, że „the Old Testament has almost no information about life in the exile”⁶, a ponieważ brak także takich informacji w nowobabilońskich czy perskich dokumentach, Lemche zapytuje: „was this exile real?”⁷. Zdając sobie sprawę z trudności, jakie napotka wykreślenie z dziejów Izraela czasu niewoli, Lemche obstaje przy tym, że biblijna interpretacja niewoli babilońskiej *in toto* jest daleka od rzeczywistego biegu wydarzeń.

Innym ważnym ośrodkiem minimalistów jest Uniwersytet w Sheffield w Anglii ze swymi przedstawicielami Philipem R. Daviesem⁸, założycielem i redaktorem „Journal for the study of the Old Testament”, Keithem W. Whitelamem⁹ i Robertem B. Coote¹⁰. Bibliści ci uważają, że relacji biblijnej nie można przyjmować jako historycznej, dopóki nie ma ona

⁵ N. Lemche, *The Old Testament Between Theology and History. A Critical Survey*, Louisville: Westminster John Knox Press 2008, s. 265.

⁶ N. Lemche, *The Old Testament Between Theology and History*, dz. cyt., s. 155.

⁷ Tamże, s. 156.

⁸ Pozycje w tym temacie to np. *In Search of „Ancient Israel”*, New York–London: T&T Clark 1992; *Scribes and Schools*, Louisville: Westminster John Knox 1998; *Whose Bible Is It Anyway?*, New York–London: T&T Clark 2004; *The Origins of Biblical Israel*; New York–London: T&T Clark 2007.

⁹ Pozycje w tym temacie to np. *The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, London: Routledge 1996; *Representing Minimalism. The Rhetoric and Reality of Revisionism*, [w:] *Sense and Sensitivity. Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll*, ed. A. G. Hunter, P. R. Davies, Sheffield: Sheffield Academic Press 2002, s. 194–223; *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010; *Holy Land as Homeland? Models for Constructing the Historic Landscapes of Jesus*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2011.

¹⁰ Pozycje w tym temacie to np. *Power, Politics, and the Making of the Bible. An Introduction*, Minneapolis: Fortress Press 1990; *Early Israel. A New Horizon*, Minneapolis: Fortress Press 1990; *The Davidic Date of J*, [w:] *To Break Every Yoke. Essays in Honor of Marvin L. Chaney*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2007; *Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press 2010.

pozabiblijnego potwierdzenia. Ze względu na brak archeologicznych dowodów istnienia Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza, Jozuego czy zjednoczonego królestwa Dawida i Salomona uznali pokaźną część Starego Testamentu za legendę narodową. Akceptują biblijne dzieje Izraela jako historyczne dopiero od czasów asyryjskich, gdyż od tego okresu tekst biblijny ma niezależne potwierdzenia w archeologii i źródłach pozabiblijnych.

Dla Daviesa teksty Pięcioksięgu i najstarszych ksiąg historycznych (Joz, Sdz, 1–2 Sm) nie są bardziej wiarygodne niż bliskowschodnie mity narodotwórcze innych ludów. Pod względem gatunku nie różnią się od analogicznej literatury starowschodniej, a przypisywanie tekstom biblijnym wartości historycznej wynika jedynie z ich statusu jako księgi świętej wielkich religii. Teksty historiograficzne starożytnego Wschodu posiadają jego zdaniem wartość poznania idei i czasu oraz polityki i religii piszących – bardziej niż czasów, o których piszą. Stwierdza: „What is more serious about the ‘historicity’ aspect is the assumption that ‘historiographical’ texts are more valuable than others, whereas they are not!”¹¹. Stawia ponadto zarzut, że większość prac egzegetycznych nad Biblią w XIX i XX wieku jest niemal niewolniczo zależna od historii Izraela takiej, jaka została opisana w Biblii. W bibliistyce historią nazywa się to, co jest tak naprawdę kreacją i mitologią.

1.2. Minimaliści w Izraelu

Innym ośrodkiem minimalistów jest Uniwersytet w Tel Awiwie. Tu czołowym przedstawicielem i twórcą środowiska jest znany archeolog Israel Finkelstein, dyrektor m.in. wykopalisk w Megiddo i inicjator nowych poszukiwań archeologicznych w całym Izraelu. W swej głośniejszej książce *The Bible Unearthed. Archaeology’s New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* z 2001 roku napisanej wspólnie z historykiem Neilem Asherem Silbermanem wykazuje, że archeologia nie potwierdziła wiarygodności tekstów Pisma Świętego o zjednoczonym królestwie Dawida i Salomona. Idąc śladami archeologicznych poszukiwań Yigaela Yadina (o nim poniżej), wytknął mu wiele uchybień i nieścisłości

¹¹ *The Origins of Biblical Israel*, dz. cyt., s. 34.

rekonstrukcyjnych, a przede wszystkim używanie przednowoczesnych metod archeologii. Przedstawił ze współautorem dziesiątki dowodów archeologicznych dla wsparcia swej konkluzji, że biblijna saga o Izraelu przynajmniej do czasów Salomona jest genialnym wytworem ludzkiej wyobraźni, programem ideologicznym i politycznym opracowanym i zredagowanym przez kapłanów z Jerozolimy po wyzwoleniu spod dominacji babilońskiej około roku 538 przed Chrystusem. Pisał: „An archaeological analysis of the patriarchal, conquest, judges, and United Monarchy narratives [shows] that while there is no compelling archaeological evidence for any of them, there is clear archaeological evidence that places the stories themselves in a late 7th-century BCE context”¹².

Nadav Naʿaman, inny znany izraelski archeolog i historyk z Uniwersytetu w Tel Awiwie, współpracował z Finkelsteinem m.in. przy pisaniu książki *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*¹³. Ma podobne zapatrywania w sprawie historii Izraela¹⁴, choć świeże odkrycie w Khirbet Qeiyafa miasta z czasów Dawida interpretuje inaczej: Finkelstein wiąże je z ośrodkami Państwa Północnego (Izraela, a nie Judy), a Naʿaman interpretuje jako miasto kananejskie¹⁵.

Znany jest spór w kwestii tzw. „early Israel”, czyli etnogenezy Izraela, oraz chronologii „wysokiej” i „niskiej” pomiędzy badaczami z Uniwersytetu w Tel Awiwie i Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Podczas gdy pierwsi są propagatorami idei minimalizmu, drudzy są bardzo tradycyjni

¹² I. Finkelstein, N. A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, New York 2001.

¹³ I. Finkelstein, N. Naʿaman, *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1995.

¹⁴ Najważniejsze i reprezentatywne jego pozycje w tym temacie to: *Borders and Districts in Biblical Historiography*, Jerusalem: Simor Ltd. 1986; *The Past that Shapes the Present. The Creation of Biblical Historiography in the Late First Temple Period and after the Downfall*, Jerusalem: Hess 2002; *Canaan in the Second Millennium B.C.E.*, Winona Lake: Eisenbrauns 2005; *Ancient Israel's History and Historiography. The First Temple Period*, Winona Lake: Eisenbrauns 2006.

¹⁵ Szerzej nt. tego ważnego znaleziska zob. M. Münnich, *Czy istniało królestwo Dawida? Najnowsze wykopaliska w Khirbet Qeiyafa*, Lublin: Werset 2014.

i konserwatywni, gdy chodzi o historię własnego narodu. Tych drugich nazywa się czasem maksymalistami w opozycji do minimalistów. Oczywiście w przypadku tych dwóch znakomych ośrodków badawczych spór o „wczesny Izrael” ma nie tylko charakter naukowy i historyczny, ale silnie polityczny i wciąż aktualny. Stawką jest tu zasadność historycznych roszczeń zwaśnionych stron Żydów i Palestyńczyków do terenów zwanych Ziemią Świętą. Jeśli nie ma archeologicznych śladów wyjaśniających powstanie Izraela w ziemi obiecanej pod koniec epoki brązu i zjednoczonego królestwa w epoce żelaza, to fakt ten znacznie osłabia zdaniem niektórych naukowców roszczenia współczesnego Izraela do biblijnej ziemi przodków na Bliskim Wschodzie. Archeologia, jak zauważa Hershel Shanks, redaktor *Biblical Archaeology Review*, była dla wczesnych syjonistów sposobem odnalezienia swoich korzeni w ojczyźnej ziemi. Znakomitym tego przykładem jest Yigael Yadin, znany charyzmatyczny archeolog z Qumran, Masady, Hazor czy Megiddo, a jednocześnie generał i doradca rządu państwa Izrael, politycznie zaangażowany w jego budowę i obronę. Yadin łączył pracę naukową i działalność polityczną, by ucieleśnić nadzieje i marzenia młodego państwa żydowskiego¹⁶.

Dziś Uniwersytet Hebrajski polemizuje z uczonymi z Tel Awiwu przede wszystkim w osobach swych czołowych archeologów Amihai Mazara i Amnona Ben Tora, zawiadującego obecnie wykopaliskami w Hazor. Obaj sprzeciwiają się rewizjonistycznym poglądom Finkelsteina i innych minimalistów. Czasem obok określenia „maksymalista” otrzymują oni przydomek „neo-Albrightanin”, jako że w tradycjach o patriarchach widzą reminiscencje kultury środkowej epoki brązu, brak kości świńskich w terenach górskich Kanaanu i znaczny wzrost tamtejszej populacji interpretują jako pojawienie się przybyszów Izraelitów, a ceramikę oraz budowle z miasta Dawidowego, Gezer, Megiddo i innych miejsc datują – podobnie jak wcześniej Albright i Yadin – na X wiek, na czasy Salomona jako pozostałość jego rządów (Finkelstein i inni na wiek IX i czasy asyryjskie).

¹⁶ O archeologii w służbie syjonizmu zob. np. R. Kletter, *Just Past? The Making of Israeli Archaeology*, London: Equinox 2006.

1.3. Minimaliści w antropologii

Stanowisko minimalistyczne przyjmuje również grono antropologów kulturowych i społecznych, choć wychodzi z innych przesłanek. Już Thomas H. Huxley, prekursor antropologii brytyjskiej z XIX wieku twierdził, że Biblia nie jest prawdziwa jako historia, choć przyznawał, że dla wielu milionów wyznawców jest bezwarunkowo prawdziwa jako mit. Reprezentatywne dla antropologii stanowisko wyraził słynny antropolog brytyjski Edmund Leach na kongresie Society of Biblical Literature w 1980 roku w Dallas. Mówił tam do biblistów: „Antropolodzy muszą dać do zrozumienia innym, że żadna część Biblii nie jest zapisem rzeczywistego biegu wydarzeń. Całość Biblii podziela właściwości takiego samego rodzaju mitohistorii, z którym antropolodzy systematycznie stykają się w trakcie prowadzenia przez nich współcześnie badań terenowych”¹⁷. O Mojżeszu, Saulu i Dawidzie pisze: „Nie ma żadnych świadectw archeologicznych przemawiających za istnieniem tych herosów lub wystąpieniem jakiegokolwiek z wydarzeń, z którymi są oni wiązani. Gdyby nie sakralność tych opowieści, ich historyczność byłaby z pewnością poddana w wątpliwość. [...] Jeśli pominąć raczej niewielką liczbę nazwanych z imienia postaci biblijnych, za istnieniem których przemawiają w pełni niezależne dane (a rozumiem przez nie raczej świadectwa archeologii niżli Józefa Flawiusza), to traktuję wszystkie osoby narracji biblijnej, tak ze Starego, jak i Nowego Testamentu, jako zupełnie fikcyjne”¹⁸. W innym wystąpieniu podobnie ujmuje wnioski prac antropologów: „Przyjmuję za oczywiste, że żadna z opowieści zapisanych w Biblii, zarówno w Starym, jak w Nowym Testamencie, nie jest prawdopodobnie prawdziwa w sensie historycznym”¹⁹.

¹⁷ E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku*, [w:] *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D. A. Aycok, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 36.

¹⁸ E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku*, [w:] *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D. A. Aycok, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 20.

¹⁹ E. Leach, *Dlaczego Mojżesz miał siostrę?*, w: *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D.A. Aycok, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 52.

Leach podobnie jak inni nie podważa historyczności pojedynczych biblijnych wydarzeń – zresztą, jak zaznacza, to nie leży w polu jego zainteresowań²⁰. Jego zdaniem, nawet jeśli postać jest historyczna, większość wydarzeń z nią związanych i opisanych w Biblii jest historycznie nierozstrzygalna. W związku z tym należy przestać traktować Biblię jako zapis kronikarski, gdyż to utrudnia jej rozumienie i zniekształca przekaz. Trzeba spojrzeć na tekst jako na twór myśli religijnej i kulturowej. Mimo wielości gatunków, form i autorów fakt kanoniczości Biblii sprawia, że staje się ona sakralną opowieścią, w której historia nie odgrywa istotnej roli. Antropolog nie pyta, czy opisane w Biblii wydarzenie rzeczywiście miało miejsce, ale dlaczego tu się znalazło, jakie niesie znaczenie dla całości opowieści mitycznej i sakralnej. „Żaden szczegół fabuły nie jest tu przypadkowy. Wszystko wiąże się ze wszystkim. [...] Autorzy Biblii włączyli niektóre opowieści i szczegóły, inne odrzucając. Sądzę, że wszystkie te włączone materiały mają znaczenie i ono właśnie mnie interesuje”²¹.

Nie jest to oczywiście stanowisko wszystkich antropologów – np. dla Juliana Pitt-Riversa, również brytyjskiego antropologa, Biblia jest przede wszystkim historią, dopiero potem świętą opowieścią – ale reprezentatywne dla znaczącej ich części. Niektóre powyższe założenia Leacha – jak te o porzuceniu myślenia o Biblii w kategoriach historii – są nie do przyjęcia także dla wielu biblistów. Leach podobnie jak inni jego koledzy i koleżanki, żeby wymienić tylko słynną Mary Douglas, popełnia niemałą liczbę uproszczeń i błędów w szczegółowych analizach biblijnych²². Jednak

²⁰ „Nie mam pojęcia, które zdarzenia z narracji biblijnej, jeśli w ogóle jakiegokolwiek, mają swe źródło w rzeczywistości zaszłej historii i – szczerze mówiąc – osobiście nie jestem tym zbytnio zainteresowany” (E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku*, [w:] *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D. A. Aycok, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 46).

²¹ E. Leach, *Dlaczego Mojżesz miał siostrę?*, [w:] *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D. A. Aycok, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998, s. 54.

²² Tylko na s. 56 wyżej cytowanej książki Leach popełnia trzy poważne błędy egzegetyczne: „proroctwo prawie zawsze występuje na pustyni lub nad brzegiem rzeki” (lekceważy dominującą tradycję proroków pisarzy działających na dworze królewskim, w Jerozolimie i w innych miastach i sanktuariach Judei i Izraela); „Namiot Spotkania

trzeba przyznać, że wnioski antropologów cieszą się sporym zainteresowaniem w badaniach biblijnych, jako że wyjaśniają wiele zjawisk Biblii na poziomie bardziej ogólnym, holistycznym niż wyniki badań egzegetów.

1.4. Minimaliści w kwestii Jezusa i Ewangelii

Podobna do dekonstrukcji historycznej dziejów Izraela dotyczy Nowego Testamentu i osoby Jezusa. Dla wielu dzisiejszych biblistów ewangelie nie sprawiają wrażenia wiarygodnego źródła historycznego: zmarli wstają z grobów (i co potem – żyją jako zombie?), pojawiają się trzęsienia ziemi, rzeź niewiniątek, pokłon mędrców ze Wschodu, ciemność okrywająca całą ziemię, Gabriel (obecny w tej funkcji na długo przed ewangeliami w Biblii i objawieniach pozabiblijnych) – wszystkie te teksty sugerują tło mitologiczne, a nie historyczne; nie mówiąc już o tym, że żadne z tych wydarzeń nie potwierdza się w archeologii czy zapisach pozabiblijnych. Większość biblistów i historyków starożytności bardzo sceptycznie podchodzi do tych historii jako do wiarygodnych historycznie tekstów; najczęściej odrzuca się możliwość ich historyczności.

Dekonstrukcja historyczna Nowego Testamentu ma swą bardzo długą historię, poczynając od starożytności. Nam wystarczy tu wspomnieć zjawisko znane jako *First Quest for the Historical Jesus*, z którym musieli zmierzyć się teologowie Soboru Watykańskiego II. Obecnie mamy do czynienia już z trzecim podejściem w poszukiwaniach historycznego Jezusa, na czele których stanęli np. John Dominic Crossan, Ed Sanders czy Geza Vermes, a na gruncie polskim np. Dariusz Kot czy Tomasz Polak²³.

w Księdze Liczb umieszczony jest przypuszczalnie poza obozem” (opis w Lb 2 ukazuje Namiot Spotkania w samym centrum obozu); „paralele między Mojżeszem a Jezusem są ledwo uzasadnione przez tekst biblijny” (wnikliwa egzegeza ewangelii dzieciństwa Jezusa ukazuje całą masę nieprzypadkowych aluzji i nawiązań do dziejów Mojżesza, tego samego dostarcza np. analiza Ewangelii wg św. Mateusza). Z kolei pewne błędy M. Douglas wytknąłem w artykule: M. Majewski, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część II: Dotychczasowe interpretacje i ich ocena*, *Collectanea Theologica* 85 (2015).

²³ M. Klukowski, *Soborowa konstytucja Dei Verbum a współczesne wyzwania teologii biblijnej*, [w:] *Wierzymy w Kościół*, red. W. Rakocy i in., Lublin: Wydawnictwo KUL

Minimalistów nowotestamentalnych można podzielić na kilka kategorii: (1) tych, którzy są pewni, że Jezus nie istniał (zdecydowani mitycyści), (2) tych, co wątpią, że Jezus kiedykolwiek istniał (słabi mitycyści), (3) tych, którzy pozostawiają ten wątek jako niemożliwy do weryfikacji (agnostycy historyczności Jezusa). Ostatnią grupą jest ta większość biblistów i historyków, która uważa, że jakiś Jezus istniał, ale tu znów pojawia się cały wachlarz interpretacji. Zaczyna się on od postrzegania historycznego Jezusa jako zwykłej postaci żonatego i posiadającej potomstwo Żyda, przez rabbię i nauczyciela, szamana i uzdrowiciela, rewolucyjnego przywódcę, kogoś na kształt biblijnego proroka itd., aż do Boga-Człowieka. Kilka najświeższych pozycji zbiorowych na ten temat – np. głośna *Is This Not the Carpenter? A Question of Historicity of the Figure of Jesus*²⁴ czy *Jesus, History and the Demise of Authenticity*²⁵ oraz inne²⁶ – daje wraz z bibliografią pewien przekrój przez autorów oraz aktualne stanowiska i argumenty w tym względzie. Dla przykładu redaktor pierwszej z wymienionych pozycji Thomas S. Verenna to minimalista, który dowodzi, że cała wiedza św. Pawła na temat Jezusa jest zbudowana na literackich terminach i obrazach ze Starego Testamentu. Szczegóły biograficzne z życia Jezusa są tylko pozorne, gdyż Paweł nie znał Jezusa, a stworzył postać, jaką wyobrażał sobie z analizy tekstów biblijnych, będąc całkowicie zależnym od Starego Testamentu. Pawłowy Jezus „was a mythical being known through revelation and scriptura”²⁷.

2013, s. 287.

²⁴ *Is This Not the Carpenter? A Question of Historicity of the Figure of Jesus*, ed. T. S. Verenna, T. L. Thompson, London: Equinox Press 2012.

²⁵ *Jesus, History and the Demise of Authenticity*, ed. C. Keith, A. LeDonne, New York–London: T&T Clark 2012.

²⁶ Np. B. Ehrman, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, New York: Harper and Collins 2012; R. Carrier, *Proving History: Bayes's Theorem and the Quest for the Historical Jesus*, New York: Prometheus 2012.

²⁷ T. S. Verenna, *Born under the Law. Intertextuality and the Question of the Historicity of the Figure of Jesus in Paul's Epistles*, [w:] *Is This Not the Carpenter?*, dz. cyt., s. 131–160; por. tenże, *Did Jesus Exist? The Trouble with Certainty in Historical Jesus Scholarship*, Bible

Niektóre z tych tekstów są bardziej zorientowane ideologicznie i mniej uzasadnione egzegetycznie, inne odwrotnie; bywają też wprost problematyczne, zwłaszcza te, gdzie mitycyści z góry odrzucają wypracowane przez egzegetów poglądy na temat Jezusa i ewangelii jako służące interesom religijnym, arbitralnie przenoszą paradygmaty pochodzące z badań mitologii starożytnego Wschodu na chrześcijaństwo pierwszego wieku czy błędnie zakładają, że obecność mitycznych i legendarnych wątków w ewangelii czyni je *ipso facto* bezwartościowymi jako źródła historyczne. Generalnie eseje te dostarczają ciekawych analiz starożytnych źródeł i podnoszą ważne, czasem prowokacyjne pytania, nie skłaniają jednak do porzucenia powszechnie uznawanych dowodów i argumentów za historycznością postaci Jezusa.

1.5. Oponenti minimalistów

Odtwarzanie historii na podstawie kamieni i skorup nie jest nauką ścisłą i nie należy do łatwych zadań, nawet w najspokojniejszych czasach, tym bardziej nie jest proste na Bliskim Wschodzie. Jako że dane archeologiczne bywają nieraz niejednoznaczne, pojawiają się różne interpretacje i rekonstrukcje historyczne. I tu głos na nowo podnoszą konserwatyści w postrzeganiu Biblii jako wiarygodnego źródła historycznego. Badacze ci zwani są dla kontrastu maksymalistami, duchowymi uczniami Albrighta, ojca-założyciela archeologii biblijnej, co nie oznacza, że stoją na antypodach minimalizmu i bronią historyczności każdego tekstu Biblii. Często po prostu zakładają historyczność tekstów biblijnych, dopóki nie udowodni się czegoś przeciwnego. Bardziej radykalni maksymaliści funkcjonują według znanej maksymy Y. Yadina, który napisał o wykopaliskach w Hazor: „Prowadziliśmy poszukiwania z Biblią w jednej ręce, a łopata w drugiej”. Takie podejście zwane „spade and Bible”, „łopata i Biblia”, traktujące Biblię jako ostatecznego interpretatora wykopalisk, jest dziś

and Interpretation, May 2012 (online: <http://www.bibleinterp.com/articles/ver368004.shtml>, 5 VI 2015).

przez historyków i archeologów odrzucane²⁸, dobrze jednak oddaje pozycję maksymalistów.

Wśród głośnych polemistów z poglądami minimalistycznymi znajdują się m.in. amerykański archeolog William G. Dever, dyrektor wykopalisk w Gezer²⁹, środowisko redakcji *Biblical Archaeology Review* czy czołowy egiptolog Kenneth A. Kitchen³⁰. W swej nowej książce *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?* Dever dowodzi, że archeologia pozwoliła określić kontekst wielu hebrajskich opowieści

²⁸ Szerzej zob. np. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Stan badań nad historią i religią starożytnej Palestyny*, „Przegląd Historyczny” 91 (2000) s. 435–449. Umiarkowany w poglądach prof. Rami Arav z Uniwersytetu w Nebrasce, dyrektor wielu kampanii archeologicznych w Izraelu, m.in. wykopalisk w Betsaidzie, metodologię „łopaty i Biblii” porównuje do poszukiwania Troi z eposami Homera w dłoni: „A ‘Spade and the Bible’ reminds me of the claim on a ‘Spade and Homer’ in regard to the archaeology of Troy. Basically it is the same claim that comes from people that archaeology destroys their romantic image of the past” – por. R. Arav, *The Rise and Fall of Archaeology in the Service of Ideology in Israel*, „Bible and Interpretation” February 2013 (online: <http://www.bibleinterp.com/opeds/2013/ara378014.shtml>, 6 VI 2015). W tym samym duchu ostrzega Charles D. Isbell z Louisiana State University: „A scholar may verify a biblical account with reference to an external account, but the process cannot work the other way around” (C. D. Isbell, *A review of Niels Peter Lemche’s ‘The Old Testament Between Theology and History’*, „Bible and Interpretation” June 2006 (online: <http://www.bibleinterp.com/articles/lemche.shtml>, 6 VI 2015).

²⁹ Jego najważniejsze pozycje książkowe w tym temacie to *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2001; *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come from?*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2003; *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2005; *The Lives of Ordinary People in Ancient Israel. Where Archaeology and the Bible Intersect*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2012.

³⁰ Pomijając ponad 250 publikacji naukowych nt. starożytnego Egiptu, w interesującym nas temacie opublikował m.in. *The Bible In Its World*, Exeter: Paternoster & Downers Grove: InterVarsity Press 1978; *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids–Cambridge: W. B. Eerdmans 2003.

biblijnych, wykazując, że nie są one jedynie produktem kryzysu tożsamości, jaki przeżywał judaizm w swej późniejszej fazie, ale częścią historii starożytnego ludu. Odpowiadając na tytułowe pytanie, Dever mówi, że autorzy Biblii wiedzieli dużo i posiadli tę wiedzę już we wczesnym okresie swej państwowości. Uczony z Uniwersytetu w Arizonie jest przekonany, że ceramika i inne znaleziska w Jerozolimie, Hazor i zawiadywanym przez niego Gezer wskazują na budowle pochodzące z X wieku p.n.e., zapewne z okresu rządów Salomona. W gronie anty-rewizjonistów można znaleźć także amerykańskiego naukowca Barucha Halperna, profesora studiów żydowskich the University of Georgia, który był kierownikiem wykopalisk w Megiddo w latach 1992–2007. Uważa on, że w pracy badacza funkcjonują dwa rodzaje dowodów: tekst biblijny i archeologia, oba możliwe do podważenia i oba na swój sposób powiązane z historią. Brakujących elementów dopełnia historyczna wyobraźnia badacza³¹.

Maksymaliści wnioskuje, by radykalne sugestie minimalistów odrzucać zawsze tam, gdzie kierowane są założeniami ideologicznymi, a nie faktami i dobrą metodologią. Podnoszą fakt, że posiadamy dziś zbyt wiele danych archeologicznych, które potwierdzają wydarzenia biblijne – poczynając od steli Merneptaha z XIII w. z nazwą *Izrael*, steli z Tel Dan z IX w. z określeniem *dom Dawida*³²; najstarszej znanej inskrypcji hebrajskiej z Kirbeth Qeiyafa z przełomu XI i X wieku; steli Meszy z IX w. z wieloma imionami biblijnymi, m.in. *JHWH* i *Omri*, itd. – by odrzucać Biblię jako źródło historyczne.

Obie podejścia są istotne. Nauka rozwija się dzięki konfrontacji pomiędzy ekstremami i weryfikacji nowych hipotez. Dlatego stoję na

³¹ Jego najważniejsze pozycje w tym temacie to: *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Chico: Scholars Press 1981; *The Emergence of Israel in Canaan*, Chico: Scholars Press 1983; *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, San Francisco: Harper and Row 1988; *The Rise of Ancient Israel* (razem z H. Shanksem, W. Deverem i P. McCarterem), Washington: Biblical Archaeology Society 1991; *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids: W. B. Eerdmans 2003.

³² Jest to najstarsze pozabiblijne źródło wymieniające imię biblijnego króla Dawida. Minimaliści byli tym znaleziskiem z 1993 roku tak zaskoczeni, że początkowo pomówili odkrywcę, znanego archeologa A. Birana, o sfalszowanie inskrypcji.

stanowisku, że trzeba wnikliwie studiować wysiłki jednej i drugiej strony, mimo oczywistych czasem przyjmowanych założeń. Wydaje się, że większość współczesnych badaczy plasuje się gdzieś pośrodku obu tak zarysowanych stanowisk, konfrontując argumenty minimalistów i maksymalistów z coraz większą wiedzą nt. historii i literatury starożytnego bliskiego Wschodu i świata greckiego³³. Choć wiele z argumentów minimalistów zostało zrewidowanych bądź odrzuconych, ważną ich część zaakceptowano, także w dokumencie PKB (o czym poniżej). Rośnie zgoda wśród badaczy starożytności w postrzeganiu pewnych przekazów ST i NT za literaturę religijną i w tym sensie ahistoryczną. Przyjmuje się, że opowiadania o patriarchach, eksodusie czy zajęciu Kanaanu to wytwory hebrajskiej refleksji religijnej, a o faktycznej etnogenezie Izraela jako narodu możemy mówić dopiero od czasów Dawida/Salomona lub Omrydów: króla Omriego z IX wieku przed Chrystusem, dla którego mamy wyraźne ślady państwa, stolicy, pałacu i ośrodków administracyjnych (Samaria) oraz świadectwa pozabiblijne (stela Meszy) – czego nie można powiedzieć o imperium Dawida (biorąc w nawias Khirbet Qeiyafa). Brak wyraźnych śladów osoby i działalności Dawida w porównaniu z bogactwem znalezisk i informacji o państwie Omrydów każe wielu badaczom datować państwo Izraela od IX wieku przed Chrystusem. Podobnie w NT w przypadku ewangelii dzieciństwa, cudów czy wydarzeń popaschalnych. Badania zarysowane powyżej pokazały, że teksty które jeszcze w latach 70 i 80 XX w. uchodziły za historyczne, dziś nie są tak postrzegane.

³³ Dobrym przykładem umiarkowanego badacza jest ceniony włoski historyk starożytnego Orientu Mario Liverani. Jego istotne w tym temacie prace to np. *International Relations in the Ancient Near East, 1600–1100 BC*, New York: Palgrave 2001; *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London: Equinox 2004 czy przetłumaczona na język polski *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, red. Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2010.

2. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej w odpowiedzi na wyzwania nauki

Mam świadomość, że powyższy przegląd jest zaledwie wycinkiem dyskusji, które toczą się obecnie w kwestii historyczności Biblii. Jest to raczej wskazanie nazwisk i stanowisk, bez uwzględniania szczegółowych problemów, metodologii czy argumentacji jednej i drugiej strony. Celem artykułu nie jest jednak analiza stanowisk, ale wskazanie na jedno z wyzwań stojących przed biblistami. A wyzwaniem tym jest rosnący konsensus świata nauki w separowaniu historii biblijnej od historii jako nauki.

Autorzy nowego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej podejmują to zagadnienie w rozdziale trzecim w punkcie zatytułowanym *Pierwsze wyzwanie: problemy historyczne*. Wybierają sześć newralgicznych tematów, trzy ze Starego i trzy z Nowego Testamentu: cykl Abrahama, przejście przez morze, księgi Tobiasza i Jonasza, ewangelie dzieciństwa, opowiadania o cudach oraz opowiadania paschalne. Przypatrzmy się podejściu dokumentu na przykładzie pierwszego tematu ze Starego Testamentu i pierwszego z Nowego Testamentu.

2.1. Cykl Abrahama

Autorzy dokumentu akceptują dominującą dziś tezę, że cykl o Abrahamie, pierwotnie niezależny, został złączony z innymi tradycjami o patriarchach oraz epopeją wyjścia nie od razu, a finalnie spisany (zredagowany) w okresie perskim (nr 106). Bronią jednak jakiejś zasadniczej rdzennej pamięci, którą przechowali Izraelici o swoich przodkach, np. że byli pasterzami z Mezopotamii, którzy przemieszczali się z jednego pastwiska na drugie zgodnie z cyklem pór roku, w zależności od przyjęcia, jakie zgotowały im inne ludy. Współczesne nauki historyczne są tu powściągliwe. Badacze zauważają na przykład, że analiza biblijnych ksiąg prorockich, zwłaszcza najstarszych proroków: Amosa, Ozeasza, (proto)Izajasza, Sofoniasza czy Nahuma, dowodzi, że tradycja o patriarchach pochodzących z Mezopotamii, jaką znamy z Księgi Rodzaju, nie jest znana w IX, VIII ani w VII wieku przed Chrystusem. Prorocy ci nie wspominają

w ogóle Abrahama i jego dziejów, natomiast z predylekcją powołują się na egipsko-pustynny etap historii Izraela. Sprawia to nieodparte wrażenie, że genezę ludu Hebrajczyków upatrują w Egipcie. Potwierdzają to badania nad Pięcioksięgiem ostatnich 30–40 lat, które coraz chętniej mówią o dwóch głównych – pierwotnie niezależnych – źródłach Pięcioksięgi, jakimi są późna Księga Rodzaju z tradycją o patriarchach z jednej strony i Księga Wyjścia z tradycją o exodusie i Synaju z drugiej. Wyrażna granica, a zdaniem niektórych „przepaść” dzieląca te dwie księgi wydaje się być także granicą dwóch pierwotnie niezależnych opowieści o początkach Izraela. Ich świadoma koegzystencja pojawia się, jak się wydaje, jedynie w najmłodszej tradycji kapłańskiej (P)³⁴. To tylko jeden z argumentów przytaczanych przez biblistów za postrzeganiem tradycji o patriarchach jako narracji teologicznej opracowanej w dzisiejszej formie dosyć późno.

Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej uwzględnia ów stan badań nad cyklem patriarchów. Zaznacza, że „bardziej niż konkretne fakty, liczy się ich interpretacja” i „nie trzeba czytać Rdz 15 tak, jakby czytało się jakąś kronikę” (nr 107). Problem pojawia się na poziomie interpretacji tekstu. O ile autorzy pięknie zarysowują znaczenie teologiczno-kulturowe tej tradycji narodotwórczej, o tyle nie mówią, czy wszystkie inne teksty o patriarchach mamy traktować w ten sam sposób. A jeśli tak, to jak je interpretować. Nie ma żadnych wskazówek natury ogólnej czy metody czytania podobnych tekstów biblijnych.

2.2. Ewangelie dzieciństwa

Ewangelie dzieciństwa pojawiają się jako wstęp do dzieła Mateuszowego i Łukasowego. Autorzy dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej po krótkiej analizie różnic i podobieństw między nimi prezentują teologiczne odczytanie obu ewangelii dzieciństwa (nr 113 i 114), uciekając ponieważ od złożonej kwestii ich historyczności. A co można o niej powiedzieć? Także te utwory – podobnie jak cykl Abrahama – należą według

³⁴ Literatura na ten temat jest bardzo liczna, odsyłam w tym temacie do takich autorów, jak D. Carr, J.-L. Ska, F. Winnett, R. Rendtorff, T. Römer, E. Blum, K. Schmid, R. Otto, A. de Pury, J. Gertz, M. Rose, T. Dozeman, E. Nicholson, Ch. Levin, M. Witte i inni.

badaczy do literatury religijnej. Mają odpowiedzieć na pytanie, kim jest Jezus, odsłonić tajemnicę Mesjasza i nie roszczą sobie ambicji przekazania tego, co się po kolei wydarzyło (wynika to choćby z braku śladów uzgadniania obu tak różnych wersji). Związki między ewangeliami dzieciństwa są niewielkie – poza oczywiście głównymi postaciami i wątkami – za to nawiązania do wydarzeń i bohaterów ze Starego Testamentu tak liczne, że nie pozostawiają wątpliwości, co było głównym źródłem wielu niewiarygodnych historycznie szczegółów obu tekstów (np. gwiazda na niebie, pokłon mędrców, przerażenie Jerozolimy, ucieczka do Egiptu czy rzeź niewińątek). Istotne są także nawiązania do wierzeń popularnych i tradycji pozabiblijnych (np. o ukazaniu się gwiazdy podczas narodzin Aleksandra Wielkiego). Szczegółowe analizy obu tekstów, a także ich zestawienie pokazują, że nie mamy tu do czynienia z gatunkiem historycznym, ale refleksją teologiczną nad postacią Jezusa w świetle wydarzeń i typów ze Starego Testamentu cytowanego tutaj znacznie częściej niż w innych częściach ewangelii. Nieważne, czy ewangelie dzieciństwa określimy jako midrasz chrystologiczny, midrasz hagadyczny, hagadę, typologię, katechezę, refleksję chrystologiczną czy tradycję o narodzinach, nie możemy się dziwić, że badacze starożytnego świata będą postrzegać je jako mit – oczywiście nie w znaczeniu pozytywistycznym (bajka, wymysł, fałsz), ale w znaczeniu, jakie nadaje temu gatunkowi antropologia kulturowa i literaturoznawstwo. Dlatego bibliści, także polscy, podkreślają, że interpretacja tych tekstów nie polega na odkrywaniu i weryfikacji faktów historycznych, ale na wydobywaniu głównych idei teologicznych (np. w serii Nowy Komentarz Biblijny). Nie oznacza to, że teksty te nie bazują na faktach historycznych. Jest to prawdopodobne – motywów historycznych poszukuje się zwłaszcza wśród wątków łączących oba niezależne teksty – ale to poszukiwanie skazane jest na rekonstrukcje, które przez historyków mogą być i będą podważane, a nawet traktowane ironicznie.

Pojawia się podobny problem, co w cyklu o patriarchach. Podczas gdy autorzy dokumentu szeroko analizują teologiczną stronę wybranego tekstu, nie pojawia się refleksja na poziomie bardziej ogólnym: jak potraktować inne liczne teksty o cudownych narodzinach w Starym i Nowym Testamencie; czy mają ten sam charakter; dlaczego należy w nich widzieć przede wszystkim teologię; które inne teksty należy postrzegać podobnie itd.

2.3. Dokument daje *exempla*, ale nie przedstawia metody

Podobnie jest w pozostałych czterech punktach: czytelnik jest pouczony o tym, jak należy odczytywać dany tekst, ale nie o tym, dlaczego oraz jak potraktować wiele innych tekstów Starego i Nowego Testamentu. Została podana ryba, ale nie wędka. Czytelnik zna owoc badań egzegetów i teologów nad sześcioma wybranymi fragmentami Biblii, ale nie zna metody. Dokument daje *exempla*, ale nie przedstawia reguł i wytycznych do dalszego studium. Pokazuje efekt pracy, ale nie opowiada o drodze: ani tej przebytej, ani tej do przebycia.

A jaka droga została przebyta? W dokumencie jest to droga odważnej konfrontacji wyników egzegezy z pracami naukowców innych dyscyplin pochyłających się nad Biblią. Jest to zapewne jakaś wskazówka dla katolickich egzegetów, by odważniej sięgali po wyniki badań innych dyscyplin naukowych, od nauk biologicznych, nauk o mózgu, o pamięci, o tożsamości, nauk społecznych i psychologicznych, po nauki tradycyjne postrzegane jako pomocne w biblistyce, a traktowane wybiórczo: historia, archeologia, filologia, antropologia, literaturoznawstwo.

Z kolei jaka jest droga do przebycia? Tutaj dokument zupełnie milczy. Dobrze pokazuje to podsumowanie całej omawianej części o problemach historycznych Biblii. W reasumującym punkcie 136 autorzy stwierdzają: „Taki sposób czytania [który we wszystkich wydarzeniach widzi realne fakty] wydaje się dawać prosty i natychmiastowy dostęp do zawartości całej Biblii, a w konsekwencji zdaje się przynosić jasne i pewne odpowiedzi. Natomiast czytanie Biblii, które bierze pod uwagę nauki współczesne (historię, filologię, archeologię, antropologię kulturową), czyni zrozumienie tych tekstów procesem bardziej złożonym i wydaje się proponować wyniki mniej pewne. Nie możemy jednak uciekać od wymagań naszych czasów i interpretować teksty Biblii z wyłączeniem ich kontekstu historycznego: musimy je czytać w naszym czasie, z nam współczesnymi i dla nich”. Na tym kończy się refleksja nad problemami historycznymi w Biblii. Zabrakło odpowiedzi na pytanie, jak to robić, *jak* „czytać Biblię w naszym czasie, z nami współczesnymi i dla nich”.

Jak podejść do tekstów, które wyglądają jak historyczne czy imitują historyczne, a historyczne nie są (np. księgi Jonasza, Tobiasza czy w trochę

innym sensie Jozuego i Sędziów)? Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej tylko w dwóch miejscach mówi o potrzebie zwrócenia uwagi na gatunek literacki tekstu – powtarzając naukę z konst. *Dei Verbum* – jednak nie rozwija jej w kierunku, który wydaje się przyszłościowy: rozwój studiów nad gatunkami historiografii biblijnej. Uważam, że to na tym polu czeka biblistów największa praca w kwestii historyczności Biblii. Współczesne nauki historyczne, antropologiczne i społeczne dostarczają wciąż nowych badań na temat gatunków historiografii starożytnej. Podejmują kluczowe pytania dotyczące natury ludzkiej percepcji, natury pamięci jednostkowej, pamięci zbiorowej, pamięci społecznej, stadiów kultury oralnej czy typologii i historiografii starożytnej, dzięki czemu odsłaniają nowe formy i podejścia literackie, jak np. *cultural memory*³⁵ czy socjoretoryka³⁶. To każe nam wciąż na nowo odczytywać znane nam teksty i dzięki pomocy tych dyscyplin lepiej wyrażać to, co rzeczywiście mówi biblijny przekaz.

Widzę potrzebę analizy każdej księgi biblijnej i każdej jej sekcji pod kątem formy literackiej i gatunku z uwzględnieniem aktualnej wiedzy na temat starożytności. Trzeba odczytywać prawdę tekstu Biblii w jej pełni, według słów św. Pawła: „A wszystko to [...] spisane zostało ku pouczeniu nas, których dosięga kres czasów” (1 Kor 10, 11). Jeśli Biblia została spisana „ku pouczeniu nas”, to istotą interpretacji jest wydobycie tego „pouczenia” Pisma Świętego, wyłonienie znaczenia tekstu, które zamierzył autor, a które nie jest oczywiste i dane raz na zawsze. Trzeba zwłaszcza dobrze opisać i wykorzystać wszystkie wskazówki, jakie zamieszczają pisarze biblijni w swych utworach – wskazówki, które mają pomóc czytelnikom w rozpoznaniu, z jaką prawdą mają tu do czynienia i co autor zamierzał im powiedzieć. Dekonstrukcja historyczna Biblii była tu wbrew pozorom pomocą, a nie przeszkodą. To ona wszakże otworzyła chrześcijańską egzegezę ostatnich 200 lat na całe bogactwo głęboko teologicznych i odkrywczych interpretacji – w przeciwieństwie do zwykle

³⁵ Zob. P. Davies, *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History*, Louisville: Westminster John Knox Press 2008.

³⁶ Zob. V. K. Robbins, *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Minneapolis: Fortress Press 1984; tenże, *Emerging Strategies in Socio-Rhetorical Interpretation*, Blandford: Deo Press 2010.

naiwnych rekonstrukcji historycznych na przykład czasów przedpotopowych czy opowiadań z Księgi Daniela.

Braki w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej, które wyżej wskazałem, to nie jest zarzut. To raczej – jak stwierdził sam ks. prof. Henryk Witczyk, członek Papieskiej Komisji Biblijnej i współautor dokumentu – jakies wytyczne na kolejne lata pracy biblistów i członków samej komisji. Celem biblistów nie jest obrona za wszelką cenę przed dekonstrukcją historyczną tekstów biblijnych – jak wspomniane Księga Jozuego czy ewangelie dzieciństwa – ale właściwe opisanie tekstu, jego formy i gatunku. Bo dopiero dobrze zdefiniowany tekst może zajaśnieć własnym sensem i zamierzonym przesłaniem. A jest to według definicji natchnienia ten sens, jaki nadaje słowu Bożemu sam Pan Bóg. Jeśli prawdę objawienia biblijnego odczytujemy z intencji autora-pisarza świętego, to z perspektywy teologiczno-dogmatycznej powinny nas interesować idee, które chciał on w nim zawrzeć, a nie to, co się faktycznie wydarzyło. Ostatecznie dzieje ludzkości kształtuje przecież nie to, co się wydarzyło, a to co ludzie sądzą, że się wydarzyło. Współczesność kształtowana jest nie przez historię, ale przez naszą interpretację historii.

2.4. Jakiej historyczności Biblii powinni bronić bibliści katolicy?

To, co powiedziałem wyżej, nie oznacza, że mamy porzucić obronę Biblii jako opowieści o tym, czego Bóg realnie dokonał w świecie. Nie możemy zgodzić się na postulat Leacha traktowania Biblii jako supermitu z prostego powodu: podstawowym dogmatem wiary chrześcijańskiej jest fakt działania Boga w historii i poprzez historię. W wierze chrześcijańskiej istnieje zasadniczy teologiczny związek między historią a zbawieniem. Nie dokonuje się ono poza historią i obok niej, ale w niej. O ile dane przyrodnicze czy astronomiczne (np. z Rdz 1) nie mają żadnego koniecznego związku ze zbawieniem ani prawdą Biblii, o tyle historia ten związek posiada. Obojętną jest rzeczą dla naszego zbawienia, czy ziemia krąży wokół słońca czy odwrotnie, nie jest jednak rzeczą obojętną, czy prawdziwe jest opowiadanie o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Pewne fakty należą do istoty historii zbawienia: „umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion, [...] trzeciego dnia zmartwychwstał”.

Religijna wartość Biblii dla chrześcijan leży m.in. w jej świadectwie realnych czynów Boga, boskich dzieł zakotwiczonych w historii.

Ale czy wykazanie ahistoryczności takiego czy innego opowiadania biblijnego podważa tę perspektywę? *Credo* katolickie zawiera tylko jedno wydarzenie historyczne, którego faktualności należy bronić: wydarzenie Jezusa Chrystusa, Jego wcielenie, dziewicze poczęcie i narodzenie, a także śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Są to dla katolików historyczne fakty zbawcze, choć przez historię trudne do ostatecznej weryfikacji. Sam fakt, że pojawiają się w *Credo*, umieszcza je wśród artykułów wiary, a nie wiedzy.

Zatem jest taka rdzenna historyczność Biblii, której trzeba bronić w życzliwym dialogu z naukami o Bliskim Wschodzie. Czy jest jej więcej, czy mniej, to już rozstrzygają one. Trzeba im towarzyszyć i być z nimi w stałym kontakcie. Jak teologia prowadzi ożywczy, choć czasem trudny dialog z naukami przyrodniczymi, tak biblistyka musi być w nieustannej interakcji z badaniami orientalistycznymi. Opracowania współczesnych minimalistów można traktować w kategoriach niegdysiejszych *Opowieści biblijnych* Kosidowskiego, ale można też podejść życzliwie do tych wyników badań, które wydają się wiarygodne. Promując wielce owocne dla Kościoła podejście kanoniczne do Pisma Świętego, powinniśmy równocześnie zbliżać się do nauki i być z nią w ciągłym dialogu, nie domagając się od niej przyjęcia naszych założeń metodologicznych (chociażby co do jedności i nadrzędności kanonu, kohezji i koherencji Biblii itd.).

2.5. Jak używać pojęć?

I może jeszcze krótka uwaga o używaniu pojęć w nowym dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej i w biblistyce. Powszechnie używa się określeń „historia Izraela” czy „starożytny Izrael”, mając na myśli historię opisaną w Biblii. Dzisiejsze nauki historyczne inaczej rozumieją oba te pojęcia i nieprzychylnie patrzą na takie ich wykorzystanie. „Historia Izraela” oznacza to, co nauka może powiedzieć o dziejach starożytnych Izraelitów, czyli o tym, jak znaleźli się w Kanaanie i stworzyli własne państwo, a później ukonstytuowali się w naród na fundamencie judaizmu. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z jednej strony słusznie podkreśla, że Biblia

nie jest podręcznikiem historii ani kroniką narodu Izraela. A z drugiej mówi o „kompendium historii Izraela”, mając na myśli takie księgi, jak Jozuego i Sędziów (nr 70), które są raczej rodzajem sagi i ludowego wyobrażenia, jak to mogło kiedyś wyglądać. Takie stwierdzenia nie pomagają w dialogu z naukami historycznymi. Podobnie archeolodzy reagują na określenie „archeologia biblijna”, które może sugerować instrumentalne wykorzystanie tej dyscypliny na potrzeby uwiarygodnienia Biblii. Archeolodzy sarkastycznie porównują je do „archeologii Iliady”, „archeologii Odysei” czy „archeologii Koranu”, czyli poszukiwania podstaw archeologicznych dla dzieła w dużej mierze mitycznego czy religijnego.

Te nieporozumienia biorą się z zaznaczonego wyżej faktu, że duża część badaczy Starego Testamentu pisze tak, jakby analizowane teksty były zapisem rzeczywistych wydarzeń, czego nie ustrzegł się nowy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej. Tymczasem dziś jest jasne, że w II tysiącleciu przed Chrystusem, a nawet znacznie później przeszłość nie była postrzegania w perspektywie chronologii i dzielona na fakty i podania, jak to ma miejsce w dziełach Herodota, Timajosa czy Tukidydesa. Opisy dziejów nacechowane metodą historyczną rozpoczęły się w europejskim obszarze kulturowym w starożytnej Grecji w V wieku przed Chrystusem³⁷. Antyczną historiografię grecką zapoczątkowali logografowie jońscy (np. Hekatajos z Miletu, VI wiek przed Chrystusem). Herodot jako pierwszy postanowił oddzielić to co prawdziwie się zdarzyło, od tego co jest domną legendą. Pierwszy krytyczny rozbiór historyczny (krzyżujący dostępne źródła) znajduje się u Tukidydesa w jego historii wojen peloponeskich uważanej za pierwsze dzieło historyczne. Wcześniejsze zapisy archiwalne Bliskiego Wschodu składają się z różnego rodzaju list, np. list królów, kapłanów, roczników, tablic itp. Ale kiedy stykamy się z opowieściami, przedstawiają się one raczej jako sagi i legendy. I stąd może pojawiać się trudność w nazywaniu ich historią w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Potrzeba tu dużej wrażliwości i świadomości problemu.

³⁷ *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 2005.

Podsumowanie

Nowy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej podejmuje temat prawdy w Biblii. Został on szeroko omówiony w oparciu o to, jak samo Pismo Święte rozumie swoją prawdziwość. Tu dokument przynosi wiele inspirowanych treści. Rozwija i pogłębia znaczenie formuł funkcjonujących od czasów Vaticanum II: „prawda Biblii”, „prawda zbawcza” czy bardziej poprawnie „prawda, jaka z woli Bożej została utrwalona dla naszego zbawienia” (konst. *Dei Verbum*, 11). Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej powtarza postulat wypracowany na soborze, że prawda Biblii jest prawdą „ku zbawieniu”, oraz dokonuje pogłębionego studium tego tematu. To, czego brakuje i czego należałoby oczekiwać w przyszłości, to pogłębionych studiów traktujących o metodzie wydobywania tej prawdy z różnorodnych pod względem zawartości historycznej tekstów Pisma Świętego. Mam tu na myśli zwłaszcza metodę kanoniczną w interakcji z nowymi metodami i badaniami nad kulturą człowieka w starożytności.

Kraków

MARCIN MAJEWSKI

Abstrakt

Nowy dokument Papieskiej Komisji Biblijnej pt. *Natchnienie i prawda Pisma Świętego* rozwija temat prawdy w Biblii także w kontekście problemów historycznych, jakie rodzą teksty biblijne. Konsensus współczesnych nauk historycznych i archeologicznych zmierza w kierunku separowania historii biblijnej od historii jako nauki. W artykule przedstawiam stan współczesnej dyskusji na ten temat, a następnie pytam, jak dokument Papieskiej Komisji Biblijnej traktuje omawiane zagadnienie. Na końcu proponuję kierunki dalszych prac, by owocny dialog biblistów i historyków pomagał coraz lepiej zrozumieć istotę i sens słowa Bożego jaśniejącego w Piśmie Świętym.

Słowa kluczowe

Prawda w Biblii, historia, archeologia, minimaliści, Papieska Komisja Biblijna, cykl Abrahama, ewangelie dzieciństwa

Abstract

The historical truth of Sacred Scripture. Reflection based on new document of Pontifical Biblical Commission

The new document of the Pontifical Biblical Commission „The Inspiration and Truth of Sacred Scripture” elaborates on the truth in the Bible, also in the context of historical problems that emerge from biblical text. The consensus of modern historians and archaeologists is moving towards separating biblical history and history as a science. In this article I present contemporary discussion on this issue, then I ask, how the document of Pontifical Biblical Commission treats this issue. At the end I suggest directions for further work of biblical scholars.

Keywords

Truth in the Bible, history, archeology, minimalists, Pontifical Biblical Commission, the cycle of Abraham, gospel infancy narratives

References

- Carrier R., *Proving History: Bayes's Theorem and the Quest for the Historical Jesus*, New York: Prometheus 2012.
- Davies P. R., *In Search of „Ancient Israel”*, New York–London: T&T Clark 1992.
- Davies P., *Memories of Ancient Israel. An Introduction to Biblical History*, Louisville: Westminster John Knox Press 2008.
- Ehrman B., *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, New York: Harper and Collins 2012

- Finkelstein I., Na'aman N., *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem: Israel Exploration Society 1995.
- Finkelstein I., Silberman N. A., *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Free Press, New York 2001.
- Is This Not the Carpenter? A Question of Historicity of the Figure of Jesus*, ed. T. S. Verenna, T. L. Thompson, London: Equinox Press 2012.
- Isbell C. D., *A review of Niels Peter Lemche's 'The Old Testament Between Theology and History'*, "Bible and Interpretation" June 2006 (online: <http://www.bibleinterp.com/articles/lemche.shtml>, 6 VI 2015).
- Jesus, History and the Demise of Authenticity*, ed. C. Keith, A. LeDonne, New York–London: T&T Clark 2012.
- Kletter R., *Just Past? The Making of Israeli Archaeology*, London: Equinox 2006.
- Klukowski M., *Soborowa konstytucja Dei Verbum a współczesne wyzwania teologii biblijnej*, [w:] *Wierzymy w Kościół*, red. W. Rakocy i in., Lublin: Wydawnictwo KUL 2013.
- Leach E., *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku*, [w:] *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D. A. Aycock, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Leach E., *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku*, [w:] *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D. A. Aycock, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Leach E., *Dlaczego Mojżesz miał siostrę?*, [w:] *Siostra Mojżesza*, red. E. Leach, D. A. Aycock, tłum. zbiorowe, Poznań: Zysk i S-ka 1998.
- Lemche N., *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden: E. J. Brill 1986.
- Lemche N., *The Old Testament Between Theology and History. A Critical Survey*, Louisville: Westminster John Knox Press 2008.
- Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2: *Proza historyczna. Krasomówstwo. Filozofia i nauka. Literatura chrześcijańska*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL 2005.
- Majewski M., *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część II: Dotychczasowe interpretacje i ich ocena*, *Collectanea Theologica* 85 (2015).
- Münnich M., *Czy istniało królestwo Dawida? Najnowsze wykopaliska w Khirbet Qeiyafa*, Lublin: Werset 2014.
- Niesiołowski-Spanò Ł., *Stan badań nad historią i religią starożytnej Palestyny*, „Przegląd Historyczny” 91 (2000) s. 435–449.

- Robbins V. K., *Emerging Strategies in Socio-Rhetorical Interpretation*, Blandford: Deo Press 2010.
- Robbins V. K., *Jesus the Teacher. A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Minneapolis: Fortress Press 1984.
- Thompson T. L., *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*, Leiden: Brill 1992.
- Thompson T. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: Walter de Gruyter 1974.
- Verenna T. S., *Did Jesus Exist? The Trouble with Certainty in Historical Jesus Scholarship*, Bible and Interpretation, May 2012 (online: <http://www.bibleinterp.com/articles/ver368004.shtml>, 5 VI 2015).

MATEUSZ KUSIO

Oxford

matkuso@gmail.com

Theological Implications of Markan Interpretative Intercalations

One of the distinctive aspects of the style of the Markan gospel is so-called “sandwich” technique, also known as “interpretative intercalation.” The nature of this stylistic device can be defined as an insertion of one narrative episode between two parts of another one, i.e. an A1–B–A2 narrative structure. This pattern undergoes modifications when applied to actual gospel stories; however, it is primarily this structure that governs the narrative combinations, and equips them more profound meanings. The thesis of this paper shall be that Markan interpretative intercalations which individually deal with the most important themes of the gospel are the manifestation of the evangelist’s primary interest in theology.

1. Instances and features of Markan interpretative intercalations

Many passages from the second gospel have been termed interpretative intercalations. Forming their comprehensive list requires knowing in advance what are their distinctive features. Such knowledge can be achieved by analysing passages which can be intuitively called “interpretative

intercalations”. Certainly, what may count as the most self-evident example of Markan interpolation is the double miracle story in Mark 5: 21–43 in which the narrative of the healing of the woman with haemorrhage (24b–34) is placed in between two parts of the story of raising the Jairus’s daughter (21–24a; 34–43). The first feature that can be deduced from its structure, is that the framing story constitutes a uniform storyline, and not two separate, though closely interrelated episodes. 5: 21–24a, 34–43 gives an elaborated account of one healing. This assertion goes against a proposal put forward by Brown¹ who claims that fully separate narrative can form the framing material of an intercalation. Similar counter-argument can be advanced against taking 1: 22–28—the first healing story in St Mark’s gospel—as an instance of intercalation. Although it may be claimed that the verses 1: 22, 27–28, frame 1: 23–26, it is still clear that verses 22 and 27–28 do not form a uniform storyline—the former describes the crowd’s astonishment ἐπὶ τῇ διδασχῇ αὐτοῦ, whilst the latter is startled by the healing itself. Hence the verses do not present a coherent episode but rather a gradual change in the crowd’s attitude. The exorcism of 1: 23–26 and the response of 1: 27–28 would together make perfect sense even if 1: 22 had been missing.

It should be only briefly adduced that intercalations are a device ordering the narrative material rather than Jesus’ teaching. Certainly, kerygmatic elements are distinctively present in Markan intercalations but they only serve as an exposition of the themes present in the storylines, both the framing and the framed, just as short Jesus’ utterances in 5: 34b, 36b which are clearly related with the major theme of 5: 21–43 in general, that is faith. However, the episodes which contain parts concerned specifically with teaching or controversy, such as 2: 1–12 and 3: 1–6, which both have been proposed by Kee as instances of interpretative intercalations², have their meanings fully expounded by Jesus himself offering a speech in the middle of a narrative which is no longer a healing story but rather a *Beitrag* to the exposition of the way of Jesus as opposed to the teaching

¹ S. G. Brown, *Mark 11: 1–12: 12: A Triple Intercalation?*, “Catholic Biblical Quarterly” 1 (2002), pp. 78–89.

² H. C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark’s Gospel*, London 1977, p. 55.

of the scribes and the Pharisees. It is not the interpolative structure itself but Jesus' sayings that provide hermeneutical clues to the story, thus making the interpretation unidirectional (framed story interprets the framing parts but not the other way round) and leaving no room for reader's response. Furthermore, kerygmatic parts cannot serve as a storyline on their own, but only in close juxtaposition with the healing stories.

Another important feature of the structure of the story in 5:21–43 is something that may be termed the internal dynamics of the narrative. The appearance of the woman with blood flow, whose past is narrated as well, brings a pause to the unfolding narration of the story of Jairus's daughter for the climax of which audience must wait until the story of the woman resolves. 5:24a–34 functions as an interlude of the external story, however, it is still placed within the same temporal line; this is to say, it does not stop the external story itself. It is made clear by 5:35b when it appears that when Jesus was healing the woman, Jairus's daughter died. The story of the latter is craftily hidden under that of the former rather than paused by it. Furthermore, the story of the haemorrhaging woman still resounds in the second part of the outer story, e.g. by an overt mention that the daughter was twelve years old, whereas woman's disease lasted for the same period of time. Markan intercalations can be successfully characterised by two terms: narrative switch due to which the inner story replaces the one already introduced, and plot simultaneity which makes the outer story go on when not narrated. Not only are both stories cut into parts and mixed together but they are intimately related by subtle mutual allusions.

Having stipulated a clear definition and features of Markan interpretative intercalations, their list can be offered. Scholars propose a wide range of fragments but most of them agree on the following:

1. Mark 3:20–21–[22–30]–31–35 – Jesus' family seeking him and the Beelzebul controversy;
2. Mark 5:21–24a–[24b–34]–35–43 – raising of Jairus's daughter and healing of the woman with the flow of blood;
3. Mark 6:7–13–[14–29]–30–31 – sending of the disciples and the death of John the Baptist;
4. Mark 11:12–14–[15–19]–20–23–cursing of the fig tree and cleansing of the Temple;

5. Mark 14:1–2–[3–9]–10–11 – anointing of Jesus by an anonymous woman and the plot against him;
6. Mark 14:53–[54]–55–65–[66–72] – the trail of Jesus and Peter’s denial.

These passages will be scrutinised one by one in the sections to follow so as to disclose their deep theological meaningfulness hidden in the entanglement of two distinct stories.

2. Function of Markan interpretative intercalations

Ernst von Dobschütz stated that the pattern in general serves one purpose, i.e. “ein Zeitraum auszufüllen oder auch ein räumliche Entfernung zu überbrücken.”³ Thus, Dobschütz equips this device only with literary function which is to impress the reader by distancing the two parts of a framing episode by introducing the inner story rather than placing A1 and A2 in a natural order. However, is the literary function the sole reason for deploying such a unique narrative device? A more in-depth survey of the gospel shows that it cannot be so, since St Mark frequently leaves two episodes of similar character, i.e. following A1–A2 pattern, not intercalated but rather linked by a short redactional seam. It is the case for 1:16–18, 19–20 which narrate calling of the first disciples in two distinct parts linked with one another by 1:19a: Καὶ προβάς ὀλίγον...; 7:32, 33–36 which give an account of a bid for healing and the healing itself adjoined by an indication of privacy in 7:33; 8:32b–33, 34ff. which introduce material concerned with discipleship divided by 8:34a: Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς... It is thus visible that filling temporal and spatial gaps in St Mark’s narrative is not his major concern. Introduction of interpretative intercalations has to be then governed by some other purpose.

³ E. von Dobschütz, *Zur Erzählerkunst des Markus*, “Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 27 (1928), p. 193.

One possibility of functions that this device was designed to possess is bound to the reality of so-called Markan community, this is to say the sense of the intercalated episodes mirrors the practices and characteristics of the audience St Mark wanted to address. That understanding of function of Markan sandwiches requires them to introduce singular meanings of social, historic, or dogmatic significance. For instance, 3:20–35—a passage which, by its interpolative structure seems to equate Jesus’ relatives and the hostile group of scribes from Jerusalem—would illustrate an anti-family attitude prevalent among St Mark’s audience; 11:12–23 would present a decisive rift between the community and the Temple cult; 14:53–72 would show the author’s attempts to discredit Peter as a main figure of the early church, etc. There are some unavoidable difficulties with applying this sort of criticism to passages other than those presented above, e.g. 6:7–31 whose interpolative structure fits into neither pro-Johannine nor anti-Johannine sympathies, because ministry of the disciples neither replaces nor immediately follows that of John the Baptist but overlaps with it. Secondly, this view would deprive the author of the gospel of self-standing theological views, and make him a mere representative of his community, trying to expound its typical views. Reducing St Mark’s interpolative intercalations to manifestations of his historically conditioned message is therefore an illegitimate move.

As it has been already indicated at the beginning of the paper, its thesis is to evidence Donahue’s statement which claims that “Mark used the device of intercalation in terms of his theological purpose.”⁴ That theological purpose in its fullness will be extracted from the combination of two episodes and not from either taken separately.

2.1. Mark 3:20–35 The family of Jesus and the Beelzebul controversy

The first undisputable example of Markan sandwich can be found in 3:20–35, and gives an account of two stories: Jesus’ family trying to bring him back home due to the rumours that ἐξέστη, and the accusations of

⁴ J. R. Donahue, *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, Missoula 1973, p. 61.

the scribes from Jerusalem that Βεελζεβούλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια. and the controversy resulting thereafter. The passage easily fits into A1–B–A2 pattern:

A1 (3:20–21), describing the setting Jesus is in (3:20) and narrating the start of search for him by his family (3:21);

B (3:22–30), mentioning the scribes' insinuations (3:22) and Jesus' response in form of a parable (3:23–27) that climaxes in a commandment on the blasphemy against the Holy Spirit (3:28–30);

A2 (3:31–35), that presents the arrival of Jesus' family (3:31–32) and his answer to them, reformulating the notion of community (3:33–35).

It is clearly visible that these two stories, one framing the other, satisfy the generic requirements that were formulated in the first section of the paper. Parts A1 and A2 form a uniform narrative episode describing the quest for Jesus by his family and its (somewhat paradoxical) result. Storyline B is introduced by a switch of plot that transposes narrator's focus from Jesus' family to him himself and functions as an interlude to the storyline A; however, it does not stop it entirely, for, when the Beelzebul controversy takes place, Jesus' family is actually on the way to meet him. The outer story ends only after the inner one is over but the story of the dispute between Jesus and the scribes still resounds in final verses of the passage in the ways which can be brought to light only by interpretation of the whole pericope.

As for the redactional character of intercalation, St Mark has definitely brought together several pieces of earlier traditions, among which prominent place is taken by the logia he puts in the framed episode, i.e. on one side 3:24–25, 27, on the other 3:28–29.⁵ The first grouping of *Bildworte* was brought together by the redactor to serve as a direct parabolic response to the later adduced accusation made by the scribes. 3:28–29, “dessen ursprüngliche Isolierung aus 3:30 erhellt,”⁶ are added to the parable as a more general response in a form of a commandment

⁵ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933, p. 221.

⁶ *Ibid.*

of moral significance; 3:30 binds together these two portions of tradition which were separate at an earlier stage. The character of 3:20–21 is highly redactional⁷, whereas the second part of the outer story (3:31–34) appears to be a remnant of an earlier tradition, with the closing verse at 3:35 as “ein nachträglich angehängtes ‘Predigtwort,’ d.h. nicht ein ursprünglich isoliertes Logion, sondern eine sekundäre Bildung, die aus der Geschichte die allgemeine Moral entnehmen will.”⁸

Bearing in mind the structural and redactional characteristics of the passage, some preliminary hermeneutic points can be made. It can be easily noted that the reasons, why Jesus’ family wants to bring him back home, and the allegations made by the scribes are generally similar. Undoubtedly, both groups see Jesus as acting against common sense and social norms. Another point at which two stories meet is marked by 3:25, a saying about a divided house. It gains a new meaning when perceived at the background of Jesus in some way renouncing his biological mother and brothers in 3:31–33. “In 3:31–3 it is quite apparent that Jesus’ own house is divided. He is at odds with his blood relatives. This phenomenon appears to support the premise of 3:25 and thus the scribes’ original charge of demon possession. Once again the reader is accosted with a troubling question, ‘Is Jesus indeed demon possessed?’”⁹

The question is answered in the final verses of the passage; Jesus’ biological mother and brothers could be his true family only in so far as they would follow the will of God, as does the crowd. Jesus’ home, which he reached in 3:20, is where his community is; the place whence οἱ παρ’ αὐτοῦ come is not even named. Jesus stays in the house with the crowd, whereas his family stands outside and is not able to communicate with him directly. The scribes and Jesus’ mother and brothers are excluded from his community, i.e. his true family; the scribes due to blasphemy against the Holy Spirit, and the relatives due to not recognising the will of God that directs Jesus’ actions.

⁷ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931, p. 28.

⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁹ T. Shepherd, *The Narrative Function of Markan Intercalation*, “New Testament Studies” 41 (1995), p. 533.

A crucial theological implication of the first Markan interpretative intercalation is the reestablishment of the nature of human relations. They can gain full acceptance within the scope of the new community, built on the ruins of the “strong man’s house,” only if they are directed not by mere traditional ties, be it familiarity or authority, but by the Spirit and the will of God. St Mark does not perceive the old, traditional relations as fully erased by the creation of the community led by religious commitments—Jesus’ relatives in 3:31 are still called ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ; these ties are subverted to the objectives of the community. The intercalative reading of the two stories in 3:20–35 shows that they are not only a hypothetical portrayal of the Markan community with strong antifamily sympathies, for such understanding could have been gained without the inner story. This passage expounds an entirely novel vision of the human relations being rebuilt according to the model of faith.

2.2. Mark 5:20–43 Raising of Jairus’s daughter and healing of the haemorrhaging woman

As it has been already said, 5:20–43 contains one of the most significant and lucid instances of Markan interpolative device. It combines two distinct miracle stories: rising of the daughter of the leader of the synagogue, Jairus; and the healing of a woman suffering from the flow of blood. The A1–B–A2 pattern is satisfied by arranging the whole pericope into following distinct parts:

A1 (5:21–24a) introduces the setting of the encounter of Jesus and Jairus (5:21), mentions Jairus’s request for Jesus to heal his dying daughter (5:22–23), and finally Jesus’ silent agreement (5:24a);

B (5:24b–34) contains an indication of the travel towards Jairus’s house (5:24b), then the focus is switched to tell the story of the haemorrhaging woman (5:25–26). What is noteworthy here, is that 5:25–26 narrates events that are prior to the storyline of the outer episode, hence being a retrospection similar to that in the story of Gerasenes demoniac, 5:35. The narration is brought again close to Jesus to describe woman approaching him (5:27–28) and the moment

of healing itself (5:29–30) which is eventually followed by uncertainty, recognition (5:31–33), and Jesus' affirmation of the miracle (5:34);

A2 (5:35–43) begins with the information of child's death (5:35) and Jesus' commandment of faith (5:36), then narrates the choice of disciples to accompany Jesus (5:37), events in Jairus's house (5:38–40a), the healing (5:40b–42a), and finally the reaction of the gathering (5:42b) and the order of silence (5:43).

The first section of the paper has already shown how the typical characteristics of intercalations function within this pericope. What may be now analysed is the redactional character and composition of the passage. According to Bultmann, both stories in their intercalated form generally precede the Markan redactor,¹⁰ and this view has been maintained throughout the history of research, e.g. by Wendy Cotter CSJ who pointed out 5:37, 43a as the only Markan additions.¹¹

Both stories appear to enter a vivid dialogue with each other. The first one, and probably the most significant, is the emphasis on faith that appears in crucial Jesus' sayings in both external and internal story, i.e. in 5:34 and 5:36b. Both episodes make Jesus encounter minor female characters that are characterised by vulnerable social position; the woman suffering from the flow of blood is, according to Leviticus 15, to be considered impure and hence, excluded from the community;¹² and Jairus's child, who belonged to the lowest social stratum at that time.¹³ The settings of the two stories are contrasted with each other: the healing of the haemorrhaging woman happens in the midst of a great crowd on the other hand, raising of Jairus's daughter takes place in private, and is provided with an order of secrecy. Another point at which the storylines

¹⁰ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, op. cit., p. 229.

¹¹ W. Cotter, *Mark's Hero of the Twelfth-Year Miracles: The Healing of the Woman with the Hemorrhage and the Raising of the Jairus's Daughter (Mark 5.21–43)*, [in:] A.-J. Levine, M. Blickenstaff (Eds.), *A Feminist Companion to Mark*, Sheffield 2001, p. 55.

¹² S. Haber, *A Woman's Touch: Feminist Encounters with the Hemorrhaging Woman in Mark 5. 24–34*, "Journal for the Study of the New Testament" 26 (2003), pp. 171–172.

¹³ J. Francis, *Child, Childhood*, [in:] D. N. Freedman (Ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2001, p. 235.

of 5:21–43 appear to meet, is the procedure of the healing itself is the touch. The woman touches Jesus' clothes, just as he holds the child by the hand when speaking *ταλιθα κουμ*. The final point is the detail given by 5:25 and 5:42, that the woman's disease and the girl's life are placed in the same period of twelve years; the girl was born at the same point of time the woman became barren. Moreover, at the time of encounter with Jesus they both face most abject and growing predicament: Jairus's daughter is terminally ill, and the woman's health and situation worsen, as it is narrated in 5:26.

Theological resonance that stems from this intercalation seems self-evident due to the presence of the theme of faith. In 5:34, Jesus affirms that it was woman's faith that was her actual cure. However, does this claim not diminish the significance of Jesus' *δύναμις* in the act of healing? This incoherence has to be viewed at the holistic background of Markan understanding of faith. The passage immediately following the intercalation, which is visit to Nazareth in 6:1–6, casts new light on the issue. Faith, according to St Mark, appears to be a necessary, but not sufficient condition for a miraculous event to take place; it plays a role of collaborator for Jesus' power. Woman's utter commitment to what she perceived to be her last resort, and which created an opportunity for Jesus to perform a miracle upon her, may be contrasted with the lack of faith of the Nazarenes. The model of faith presented in the inner story illuminates Jairus's attitude. His social situation is opposite to that of the haemorrhaging woman, for he is *εἰς τῶν ἀρχισυναγῶγων*, hence a respectable and influential figure. He importunately begs Jesus to perform a miracle on his daughter (5:23), as opposed to a silent and secret approach made by the woman; but when informed of her death (5:35), he supposedly loses his faith, whilst the woman, though ashamed of her deed and afraid of its consequences, does bravely face Jesus. Furthermore, the people gathered in Jairus's house, who represent the lack of belief (5:38b, 40a), are not allowed to participate in the miracle. Healing of the woman takes place in the midst of a great crowd but does not deprive the encounter of privacy. Profound faith represented by the woman transposes the meeting to a more spiritual level on which "a tenderness of address' and 'the most non-erotic, protective character

of Jesus' relationship to her"¹⁴ is possible. On the other hand, secrecy of the raising of Jairus's daughter is justified by a typically Markan reaction of amazement that is kindled by the miracle and shared by the observers of the event—the reaction representing a less mature and devoted level of faith.

This contrast between two models of faith, which eventually does not result in rejection of the faith of Jairus, for it brings life to his daughter, brings back the issue of the social status of the receivers of Jesus' power. It has to be admitted that Jesus' first and foremost concern is the physical affliction characters suffer from, especially in the framed episode.¹⁵ Healing of the flow of blood, however, apart from alleviating woman's suffering, has important ritual implications for it renders her pure and re-includes her in the community. At the same time, giving food to Jairus' daughter may well stand as a defence of her vulnerable social situation.

To recapitulate, the interpolative device deployed in 5:21–43 presents Jesus not only as deeply human and protective in relation to those most defenceless, but also as requiring a deep commitment of faith. Subsistence of both woman and Jairus's daughter is gravely endangered by their physical affliction—their plight ignites faith that makes Jesus' power to work miracles upon them.

2.3. Mark 6:7–31 Sending out of the Twelve and the death of John the Baptist

The third intercalation that can be found in St Mark's gospel, is that included in chapter 6. It is a highly untypical example with distinct features being present at both structural and interpretative levels of analysis. The A1–B–A2 pattern appears to describe the composition of the passage only partially:

¹⁴ W. Cotter, *Mark's Hero of the Twelfth-Year Miracles*, op. cit., p. 59.

¹⁵ S. Haber, *A Woman's Touch*, op. cit., p. 186.

A1 (6:7–13) mentions Jesus sending the disciples in groups and what authority he gives to them (6:7), his instructions about the journey (6:8–12) and their ministry (6:13);

B breaks into two narrations: 6:14–16 that describes the uncertainty among Herod and his court about the identity of the leader of the new movement; and 6:17–29 which is an elaborated description of the martyrdom of the Baptist, with a mention of the purpose of the arrest (6:17–19a), Herod's attitude towards John (6:19b–20), his banquet and promise given to Herodias (6:21–23), her request (6:24–26), the Baptist's martyrdom (6:27–28) and entombment (6:29);

A2 is the account of the disciples' re-gathering and telling Jesus about their ministry (6:30–31).

Bultmann claims that Markan redactor found these two traditions formed and intercalated one within another.¹⁶ This is apparently plausible, however, this view does not take into account the discrepancy in the course of the inner episode which is clearly divided into a segment on the dispute about Jesus' identity, whose counterparts may be found throughout the gospel (8:28), and an account of John's death. It may be therefore the case that 6:14–16 is a redactional addition that served as a seam between the story of commissioning the disciples and the intercalated story proper.

John's story makes it more difficult to establish the chronological structure of the pericope, for it extends beyond its own limits and refers back to 1:14. There are no temporal markers that would indicate how much time elapsed between the arrest of John and his beheading—this period could be long, ὁ γὰρ Ἡρώδης ... συνετήρει αὐτόν ... καὶ ἠδέως αὐτοῦ ἤκουεν (6:20). Jesus' ministry, whose duration Mark does not determine, commenced after the arrest of John.

Now, there are two possibilities of how the chronology of this intercalation looks like. It may be the case that the disciples' mission is co-temporal only with the dispute in 6:14–16, with the martyrdom of John having taken place before Jesus sent out the Twelve. At the same time, it may well be the case that John was not martyred until the ministry of the disciples

¹⁶ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, op. cit., pp. 328–329, 357.

began, and the events of 6:21–29 and then the dispute about Jesus' identity were taking place while the disciples were journeying. Leaving this dispute aside, the issue may be settled that the intercalation present in 6:7–31 does indeed fit into the general interpolative pattern and operates in the categories of contemporaneity.

However, although the structure of the passage actually satisfies the requirements for a Markan sandwich, hardly can it be claimed that these two stories offer a new meaning when intercalated within one another. The external episode does include neither christological clues that would indirectly answer the dispute of 6:14–16 nor any predictions of Jesus' suffering that would mirror that of the Baptist. At the same time, the inner episode does not narrate the ministry of John the Baptist, which account could be compared to the ministry of the disciples. Actually, the very placement of the story of John's death must raise some crucial concerns: why has it not been narrated long ago, for example just after the first mention of the arrest in 1:14? The structure of the intercalation, however richly filled with material on John the Baptist, does not allow to settle the question what the Markan view on the relation or even interrelation of the ministries of John and Jesus actually was.

An intriguing narrative pattern that is knotted between the characters of the narrative on John's beheading implies that St Mark is completely uninterested in settling this question. Tom Shepherd delineates the pattern in the following way: "John is beheaded, placed in a tomb (μνημεῖον) by his disciples, and then reported raised from the dead (by Herod himself). Similar events occur to Jesus in Mark 15 and 16, he is crucified, placed in a tomb (μνημεῖον), and reported raised from the dead."¹⁷ This analogy is advanced by Elizabeth Malbon: "Thus Herod is more accurately described as a character parallel to Pilate, Jesus' political enemy, than as a direct enemy of Jesus. By a similar narrative analogy Herodias and her daughter are parallel to the chief priests, scribes, and elders (the council) and the crowd because the former (Herodias; the council) stir up the

¹⁷ T. Shepherd, *The Narrative Function of Markan Intercalation*, op. cit., p. 530.

latter (the daughter; the crowd) to influence another (Herod; Pilate) to bring about a desired death (John's; Jesus')."¹⁸

These observations offer the key to understanding of the B story. John's martyrdom is designed to be a prefiguration of the events of chapters 14 and 15, giving the reader a foretaste of the suffering of Jesus. Certainly, this analogy is not absolutely accurate, for it is Herod, whom John criticises, whereas Jesus does not seem to present so negative an attitude towards Herod's analogical counterpart—Pilate. However, a reader who possibly knows the passion narrative in beforehand is able to recognise the outline of Jesus' trial and death in what happened to John the Baptist. What is vital in understanding this analogy is that it does not give a foretaste of Easter, for John's martyrdom ends with entombment, bringing decisive end to his ministry with no hope of reviving it.

Paralleling the account given by 6:17–29 with the passion narrative allows reader to discover theological significance and meaningfulness of the whole intercalation. The ministry of the disciples is closely bound to the passion of their teacher and may be fulfilled only when his suffering is over. In St Mark's theology, not only does the ministry of the Twelve extend beyond the earthly ministry of Jesus, but also the latter affects the way they should preach repentance and perform miracles. Just as John the Baptist's ministry is brought to an end by martyrdom, so is to be the discipleship of Jesus' followers. Imitating Jesus' ministry does not end in performing acts of power similar to those he performed but means following him on the path of suffering. What is more, warm invitation offered by Jesus to his returning disciples in 6:31 envisages a constant presence of Jesus with his disciples in their future ministry. With the second part of the outer episode fully comprehended it is possible for a reader to find a promise of post-resurrection communion, just as that given in 14:28. To sum up, third Markan intercalation fits into the general reflection on the nature of discipleship that is present in the second gospel, and once again ties it closely with the fate of Jesus, most significantly with his suffering.

¹⁸ E. Struthers Malbon, *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel*, Louisville 2000, p. 206.

2.4. Mark 11 : 12–23 Cursing of the fig tree and cleansing of the Temple

The fourth instance of Markan interpolative intercalation can be considered absolutely meaningful due to combining two very different episodes: on the one hand, the cursing of the fig tree for no actual reason, with the tree withering afterwards, and on the other, a well-known narration on the cleansing of the Temple, which is offered by other evangelists in a non-intercalated form. The passage in itself fits the A1–B–A2 pattern:

A1 with Jesus and his disciples reaching Bethany (11 : 12), him attempting to eat from the fig tree (11 : 13), and cursing it (11 : 14);

B narrates Jesus' violent cleansing of the Temple (11 : 15–16), justified by the compound scriptural reference from Isa 56 : 7 and Jer 7 : 11 (11 : 17), then a futile opposition of the scribes and the chief priests (11 : 18) and Jesus' leaving Jerusalem with his disciples (11 : 19);

A2 firstly presents the fulfilment of the cursing (11 : 20) which is once again mentioned by Peter (11 : 21), then followed by Jesus' logion on faith (11 : 22–23).

The passage follows the typical characteristics of an intercalation by dividing a uniform episode (probably re-unified in Matt 21 : 18–22) concerned with cursing of the fig tree that bears no fruit at the point when the curse uttered by Jesus awaits its fulfilment until the cleansing of the Temple is complete. The cleansing is simultaneous with the act of withering that is recognised at the very beginning of the second half of the framing episode.

It is crucial to take heed of the history of redaction of this fragment. As it was the case for 6 : 7–31, Bultmann claims that the Markan redactor divided uniform blocks of tradition and intercalated their portions within one another.¹⁹ Dibelius notes that the internal story might have originally ended at 11 : 17: “Dieser Vers ist also der ursprünglichen Perikope fremd. Vielleicht schloß sie mit dem Wort Jesu.”²⁰

¹⁹ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, op. cit., pp. 232–233.

²⁰ M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, op. cit., p. 42.

It is hence highly probable that both stories have originally been functioning in a nonintercalated form, which is particularly important in the case of the framed episode which might have been closely tied not only with 11 : 27–33 (Markan handling of the tradition leaves ταῦτα from 11 : 28 without a clear reference in its immediate context), but also with a short mention of Jesus visiting the Temple in 11 : 11, and together function as an onset of controversies in Jerusalem.

Why is then 11 : 11–33 not treated as a large intercalation of A1–B1–A2–B2–A3 structure? It is so for a number of reasons; it would require the interpolative device to be merely a way of handling portions of traditional material rather than a device possessing some indispensable literary features. The outer episodes of 11 : 11–33, especially 11 : 11 do not cohere with the rest of narrative episode in a narratively uniform way, and the sense of contemporaneity is lost. Narrowing the investigation of the interpolative device to 11 : 12–23 allows for all necessary generic features of the intercalation and its significance to be found in the pericope.

Understanding of how the simultaneity of the storylines works reveals their first important common point. The fig tree withers at the same time as Jesus cleanses the Temple and accuses the religious establishment of defiling οἶκος προσευχῆς. Jesus clearly acts against the merchants selling animals for sacrifices and trade activities that were typically held in the outer courtyard of the Jerusalem Temple not because they were just taking place but rather because of the unfair way they were pursued in, as it is indicated by the quotation from Jer 7 : 11.

However, Jesus' criticism of the Temple is only understandable when it is identified with the central object of the A story, i.e. the fig tree. It may be done by means of symbolism present in the Hebrew Scripture which often describes Israel by the name of fig tree or makes references to this plant when speaking of the fate of the chosen people: Ps 105 : 33; Prov 27 : 18a; Isa 34 : 4; Jer 5 : 17, 8 : 13; Hos 2 : 12, 9 : 10; Joel 1 : 7a, 12a; Na 3 : 12; etc. The interpolative device transposes the metaphorical meaning of fig tree from the Israel to the Temple, which is the very centre of the Israelite religion. The withering of the fig tree hence denotes the forthcoming abolishment of the Temple worship altogether due to it being futile, just like the fig tree bearing no fruit. According to Telford, this understanding is enforced by

Jesus' logion in 11 : 23: "The disciples, it is to be observed, are summoned to believe that 'this mountain' can and will be uprooted and cast into the sea. This saying, we suggest, may have been intended, along with the curious positioning of the story, to be read as a comment *on the specific action of Jesus in the Temple*. The 'this mountain,' in other words, was to be seen (and could quite naturally be taken) as the Temple Mount..."²¹

It appears highly problematic to extricate any more universal theological meaning from this intercalation which obviously is concerned with illustrating Markan opposition against the Temple cult. However, it is still possible to plausibly interpret this intercalation as a portent of St Mark's theology. Logion of 11 : 23 obviously refers to the Temple Mount, but refers to it in a very specific *entourage*, i.e. the destruction of the Temple will occur by prayer. Faith of the gospel's audience is opposed to that typical for the Temple worship. Leaves of the fig tree must fall for the same reason the earthly trade activities of the Temple courtyard must cease—they are disconnected to the spiritual "fruit" God wants to see. The sincerity of prayer differentiates true believers from someone who διακριθῆ ἐν τῇ καρδίᾳ (a phrase similar to the describing the opposition of the scribes in 2 : 6). Furthermore, mentioning the words from Isa 56 : 7 is by no means accidental. The community of the followers of Jesus is not nation-bound and cannot be focused on an ethno-religious shrine such as the Jerusalem Temple. Intercalation from chapter 11 combines both historic and theological meanings: by opposing the Temple near the time of its destruction, it at the same time gives instructions on what a true, spiritual community should be like.

2.5. Mark 14 : 1–11 Anointing in Bethany and the plot against Jesus

The fifth Markan sandwich is the shortest passage in which the structure of interpolation can be distinguished. It serves as an opening of the

²¹ W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition*, Sheffield 1980, p. 59 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 1).

passion narrative and offers crucial clues that can be later found in the course of the narration. The interpolative composition of the passage breaks up into following sections:

A1 which indicates the time of the events, crucial for the entire passion narrative (14:1a), priests' and scribes' plot to kill Jesus (14:1b), and its possible consequences (14:2);

B is formed by a change of spatial focus (14:3a), the description of the act of anointing (14:3b), reaction of the present ones (14:4–5) and Jesus defence of the woman (14:6–9);

A2 with Judas' offer to help the chief priests arrest Jesus (14:10), their acceptance (14:11a) and Judas' seeking opportunity to betray Jesus (14:11b).

The interpolative nature of these two episodes is fully exhibited when it is reaffirmed that the council of the scribes and chief priests lasts when Jesus is in the house of Simon the Leper. The plot switch that occurs at 14:3 makes the narration on Jesus subvert the narration on the preparations to kill him. These preparations can find a resolution only after Jesus is anointed by the woman in Bethany.

The passage clearly consists of two originally separate strings of traditional material. An earlier account of the anointing in Bethany was placed into the frames of the beginning of the passion narrative, possibly pre-Markan.²² Jesus' reference to his own envisaged death in 14:8a should also be considered a redactional addition strengthening the internal coherence of the entire fragment.

Contrast is the foremost factor determining the internal dynamics of the intercalated stories. The outer one gives an account of a treacherous attempt to execute Jesus whereas the inner one narrates the act of utmost commitment to him which finds his acceptance. It is not only the attitude of the characters of both that creates that discrepancy. Faith, commitment, and true discipleship are once again to be found in the actions of an anonymous woman, just like in 5:24b–34; at the same time, powerful and respectable figures from religious establishment renounce

²² R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, op. cit., p. 283.

Jesus. The act of pouring out the ointment on Jesus' head is invaluable, and cannot be simply translated into terms of utility; Judas' betrayal is doomed by clear financial motivations. Woman's deed will find universal recognition in the preaching of the gospel, whilst chief priest's council remains secret, as it is once again pointed out in 14:49.

However, it is not only sheer contrast that offers the meaning of 14:1–11. Malbon makes a vital observation: the audience is faced with an obvious paradox here.²³ The act of anointing done by the woman resembles the Messianic anointing recounted in 1 Sam 16:10–13, thus emphasising Jesus' position as the Messiah, frequently underscored in the previous chapters of the gospel. The act itself is interpreted by Jesus as ἐνταφιασμός, a preparation for burial. This clue directs readers' attention to what is going on in the external storyline—the plot to destroy Jesus is at the same time making such burial inevitable. Anointing is no longer a royal ceremony but rather a first act of bidding farewell to a suffering king. Messianic sense of Jesus' ministry undergoes another crucial transformation, for it is inevitably conjoined with necessity of suffering. The theological implication of 14:1–11 is overt—Mark once again attempts to give a foretaste of the unavoidable passion which constitutes the rudimental part of Christ's nature and ministry. This intercalation is a brief, though effective attempt to redefine what is hidden behind the titles traditionally attributed to Jesus. Furthermore, it provides a fundamental interpretative clue for the rest of the christological reflection present in the passion narrative, just like 14:61–62 and 15:39, which has to be seen in the context of suffering.

2.6. Mark 14:53–72 The trial of Jesus and Peter's denial

The final Markan intercalation is placed at one of the most dramatic and decisive moments of the second gospel, at the same time being the one of most complicated and interesting in structure. It binds together two very special episodes—Jesus' trial and Peter's denial. The A1–B–A2 pattern that was more or less easily detectable in previous passages

²³ E. Struthers Malbon, *In the Company of Jesus*, op. cit., p. 202.

undergoes a crucial modification here which is better illustrated by a A1–B1–A2–B2 scheme. First two sentences of the passage (14:53, 54), indicating the beginning of the trial of Jesus and the distanced presence of Peter respectively, thus differentiating the spatial foci of two different storylines, function as A1 and B1 episodes. Then, the A story, i.e. the narration of hearing of Jesus before the chief priests, elders and scribes, is continued throughout 14:55–65 with a mention of seeking a testimony against the defendant (14:55–56), the false account (14:57–59), the decisive interrogation by the high priest which produced the ultimate charge (14:60–64a) and resulted in condemnation and the first mocking (14:64b–65). The intercalation ends with the second half of the Petrine storyline (14:66–72), describing servant girl's first insinuation (14:66–67), Peter's first denial along with the first crow (14:68), another insinuation and repeated denial (14:69–70a), finally the third accusation made by the bystanders (14:70b) which Peter also denies (14:71), and the second crow that makes Peter remember Jesus' words from 14:30 and break down (14:72).

The structure of the passage is indeed unusual for it makes the predicates “framing episode” and “framed episode” interchangeable, as it is the case for 14:54 which is intercalated within the trial narrative in 14:53, 55–65 but also serves as a first half of the Petrine narrative. Some scholars, most notably Raymond E. Brown, considered therefore 14:53–72 not to be an intercalation proper.²⁴ However, even Brown admits that St Mark “is describing two simultaneous actions.”²⁵ This may stand as evidence that this passage can actually count as an intercalation. By craftily knotting together the topic sentence from 14:53, 54 that signalise two different storylines, Mark further underscores that the plots presented in 14:55–65, 66–72 are co-temporal which cannot be achieved with A1–B–A2 pattern. Hence, the modification of the interpolative device indeed does serve its literary purpose by bringing the simultaneity of the plots and the internal dynamics of the story to a new level.

²⁴ R. E. Brown, *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. I, London 1994, pp. 426–428.

²⁵ *Ibid.*, p. 426.

So skilful and literary-informed positioning is an obvious trace of redactional activity. Bultmann plausibly states that the material from a more primitive form of preMarkan passion narrative was intersected with an alien story of Peter's denial.²⁶ An internal redactional discrepancy of the second part of the trial story is also noteworthy due to an incoherent nature of charges included in 14:55–59, 60–64a. The final Markan intercalation seems to be a mixture of different traditions that the redactor brought together into the passion narrative for his own, distinctive purposes.

Just as in 14:1–11, the dominant element of the interrelation of those intercalated episodes is contrast. Both stories depict trials: on one hand, that of Jesus being treacherously interrogated by the chief priests, elders, and scribes because of his ministry and claims about his own identity; on the other, the trial of Peter who is accused of being Jesus' disciple. Three mentions of accusations against Jesus in 14:56, 57, 59–61 mirror three insinuations directed at Peter in 14:67b, 69b, 70b. However, the main characters of both narratives are opposed to each other. Jesus is silent throughout the whole trial until he utters an all-changing answer to the question posed by the high priest at 14:62 which can be considered the peak of the whole gospel for it summarises entire Markan reflection on Christology and encapsulates its most vital clues. At the same time, there is no Ἐγώ εἰμι in Peter's responses given to the bystanders in the courtyard; his fierce threefold denial is contrasted with the attitude prevalent in Jesus' behaviour. At the end of the trial scene, Jesus is unjustly condemned, whereas Peter's self-reproach is the only justified reaction to his own infidelity. A striking irony is visible in the comparison of 14:65 and 14:72; when the bewildered throng at the high priest's palace asks Jesus mockingly to prophesy, his prophecy is being fulfilled at that very moment in the courtyard.

The final Markan interpretative intercalation is once again concerned with personal models of faith, and also provides absolutely essential concepts on Christology and discipleship. Passionate faith of Peter collapses when he is not able to admit of his relationship to Jesus, thus renouncing the path of suffering Jesus prescribed his disciples to follow. St Mark

²⁶ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, op. cit., p. 299.

considers overt proclamations of discipleship a crucial requirement for it to be true and authentic. The point, included mainly in 14:55–65 but also resounding in Peter's story, deals with collecting, reaffirming, and authenticating some of the strings of the Christological vision of Jesus and putting them, just as it is the case in 14:1–11, in the context of inevitable passion. When juxtaposed with the implications of the Petrine storyline, Christological issues present in the trial narrative become the creedal element which is the essence of discipleship.

Conclusion

The survey of Markan interpretative intercalations has shown that each of them has important and distinct theological implications. Those passages are not merely redactional divisions of traditional material but rather carefully constructed, two-layer narratives operating with simultaneity, points of contact, contrast, irony etc. They use personal models, such as the haemorrhaging woman in 5:21–43 or Peter in 14:53–72, and symbolic objects and acts, like the fig tree in 11:12–23 or anointing in 14:1–11, that import the topics of theological significance with which the second gospel is so much preoccupied. Markan sandwiches expound topics such as faith, discipleship, christology, authority and human relations, and the church. The usage of device is not governed by the author's will to simply organise the text. Interpretative intercalations with their indispensable theological meaningfulness are the lenses through which theological reflections receive poignant and contained formulation; they prove that Markan theology is the most fundamental concern for the creator of the second gospel.

Abstract

This paper aims at evidencing the thesis that Markan interpretative intercalations are a narrative structure that manifests profound theological engagement of the evangelist. This device is defined as an entanglement of two storylines in the A1–B–A2 pattern which by using the notions of simultaneity, contrast, irony, similarity, etc. offers a wholly novel meaning of the stories. Six intercalations of the St Mark's gospel – 3:20–35; 5:21–43; 6:7–31; 11:12–23; 14:1–11, 53–72 – merge different episodes with distinct theological purposes and as such cannot be reduced to the rank of a literary or redactional device. All of them are concerned with the most essential topics of the Markan theology, such as Christology, especially in relation to suffering, requirements of true discipleship, vision of the future ecclesiastical community. St Mark in his intercalations reveals his elaborated, clear-cut theology, as well as narrative ingenuity and mastery.

Keywords

St Mark, interpretative intercalation, New Testament theology, literary criticism

References

- Brown S. G., *Mark 11: 1–12: 12: A Triple Intercalation?*, “Catholic Biblical Quarterly” 1 (2002), pp. 78–89.
- H. C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, London 1977.
- Dobschütz E. von, *Zur Erzählerkunst des Markus*, “Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 27 (1928).
- Donahue J. R., *Are You the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, Missoula 1973.
- Dibelius M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933.
- Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1931.
- Shepherd T., *The Narrative Function of Markan Intercalation*, “New Testament Studies” 41 (1995).
- Cotter W., *Mark's Hero of the Twelfth-Year Miracles: The Healing of the Woman with the Hemorrhage and the Raising of the Jairus's Daughter (Mark 5. 21–43)*, [in:] A.-J. Levine, M. Blickenstaff (Eds.), *A Feminist Companion to Mark*, Sheffield 2001.

- Haber S., *A Woman's Touch: Feminist Encounters with the Hemorrhaging Woman in Mark 5. 24–34*, "Journal for the Study of the New Testament" 26 (2003).
- Francis J., *Child, Childhood*, [in:] D. N. Freedman (Ed.). *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Grand Rapids 2001.
- Struthers Malbon E., *In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel*, Louisville 2000.
- Telford W. R., *The Barren Temple and the Withered Tree: A Redaction-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition*, Sheffield 1980.
- Brown R. E., *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Vol. I, London 1994.

Abstrakt

Teologiczne implikacje wpleceń narracyjnych w Ewangelii św. Marka

Artykuł ma na celu uzasadnienie tezy, iż wplecenia narracyjne w Ewangelii św. Marka są zabiegiem ukazującym dogłębne zaangażowanie teologiczne ewangelisty. Zabieg ten zdefiniować można jako powiązanie ze sobą dwóch linii narracji w układ A1BA2, który poprzez zastosowanie środków, takich jak równoczesność, kontrast, ironia, podobieństwo i tym podobne przekazuje całkowicie nowe znaczenie obu historii. Sześć wpleceń z Ewangelii św. Marka – 3,20–35, 5,21–43, 6,7–31, 11,21–23, 14,1–11 oraz 14,53–72 – łączy różne sceny z konkretnymi zamysłami natury teologicznej i jako takie nie mogą być sprowadzone do kategorii zabiegu literackiego lub redakcyjnego. Wszystkie one krążą dookoła najważniejszych problemów Markowej teologii, takich jak chrystologia, szczególnie w nawiązaniu do cierpienia, wymagania względem prawdziwego ucznia Jezusa, wizja przyszłej wspólnoty kościelnej. W swoich wpleceniach narracyjnych św. Marek wyjawia swoją rozbudowaną, wyrazistą teologię, jak również oryginalność i mistrzostwo w prowadzeniu narracji.

Słowa kluczowe

św. Marek, wplecenie narracyjne, teologia nowotestamentalna, krytyka literacka