

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

---

RBL 68 (2015) NR 2 · ISSN 0209-0872

---

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

---

## ARTYKUŁY

---

KS. HENRYK WITCZYK

Prawda Pisma Świętego jako owoc natchnienia..... 101

KS. PETR CHALUPA

Przemoc w Księdze Estery jako problem hermeneutyczny..... 125

ANDRZEJ GIENIUSZ CR

La discussione attuale sul Gesù storico: problemi e criteri..... 137

PIOTR BLAJER OFM

Ewangelia Łukasza – świadectwo prawdziwości otrzymanego pouczenia ..... 159

FRANTIŠEK TRSTENSKÝ

Inšpirácia Svätého písma na základe výrazu „theópneustos“ v 2 Tim 3, 16 ..... 175

# TABLE OF CONTENTS

## ARTICLES

---

HENRYK WITCZYK

The Truth of Sacred Scripture as the Fruit of Inspiration ..... 101

PETR CHALUPA

The violence in the Book of Esther as hermeneutical problem..... 125

ANDRZEJ GIENIUSZ CR

The current discussion about the historical Jesus: problems and criteria..... 137

PIOTR BLAJER OFM

The Gospel of Luke – witness to the certainty of the received teachings..... 159

FRANTIŠEK TRSTENSKÝ

The Inspiration of the Holy Scripture  
on the basis of the term “theópneustos” in 2 Tm 3: 16..... 175

## ARTYKUŁY · ARTICLES

---



KS. HENRYK WITCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

henwit@kul.lublin.pl

## Prawda Pisma Świętego jako owoc natchnienia

Czym jest prawda Pisma Świętego? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa z dwu zasadniczych powodów. Pierwszym z nich jest jego wyjątkowy status. Biblię tworzą przecież księgi, które są kompozycjami literackimi, ale mają silny związek z historią, a ich głównym bohaterem jest Bóg. Druga trudność polega na tym, że tak w filozofii, jak i w teologii formułuje się wiele teorii dotyczących pojęcia prawdy. Wystarczy je tu tylko wyczerzyć:

- klasyczna teoria: prawda jako „adaequatio intellectus et rei”;
- teoria ujmująca prawdę jako „a-letheia” (odsłonięcie się bytu, jako to, co się pokazuje z samej istoty danego bytu);
- koherencyjna teoria prawdy, w której decydujące znaczenie odgrywa brak sprzeczności i zgodność systemu;
- intersubiektywna i konsensualna teoria prawdy, w której zwraca się uwagę na praktyczny wymiar języka i podkreśla, że prawda w ogromnej mierze zależy od sytuacyjnych kontekstów, w których jest wypowiedziana.

W gruncie rzeczy dwie pierwsze teorie opisują pojęcie prawdy; trzecia teoria wskazuje na kryteria, jakie poznana prawda winna spełniać, a czwarta teoria podkreśla znaczenie sposobu znajdowania prawdy.

Na przestrzeni ostatniego półwiecza różnie definiowano to, co w gruncie rzeczy jest prawdą Biblii. Warto dla całości obrazu przytoczyć najważniejsze z dotychczasowych ujęć.

## 1. Przesoborowe debaty na temat prawdy Pisma Świętego

*Prawda całej Biblii.* Norbert Lohfink zwraca uwagę na to, że charyzmat natchnienia tak działał w licznych osobach zaangażowanych w procesie powstawania ksiąg, a ostatecznie całego kanonu, że prawdę wyrażają księgi w ich ostatecznym kształcie. Co więcej, przesłanie każdej księgi należy odczytywać w kontekście całego kanonu. Pojedynczym tekstem, nawet księgom w oderwaniu jedna od drugiej nie można przypisywać absolutnej bezbłędności<sup>1</sup>.

*Prawda o zbawieniu.* Od XIX wieku zwracano z kolei uwagę, że prawda Biblii dotyczy zbawienia. Należy w niej odróżniać to, co ma związek ze zbawieniem człowieka i ludu Bożego, od tego, co jest uwarunkowane czasem, światopoglądem, kulturą. Ale w takim ujęciu nasuwa się wiele problemów: gdzie umieścić wyobrażenia o ekspiacyjnej śmierci Jezusa (w Liście do Hebrajczyków mocno związane z żydowskim powygnanowym rytuałem Dnia Przebłagania *Jom Kippur*). Jak rozumieć starożytny obraz świata w biblijnym nauczaniu o stworzeniu? Jak rozumieć brak nauki o zmartwychwstaniu w większej części Starego Testamentu?

*Prawda semicka czy prawda grecka?* Podczas Soboru Watykańskiego II Otto Loretz próbował przekonywać, że należy rozróżnić między prawdą semicką i prawdą grecką.

Według niego hebrajskie słowo *’emet* jest w Biblii pojęciem religijnym i egzystencjalnym, i oznacza wierność. Wynika to przede wszystkim z takich zwrotów jak „czynić dobro i prawdę” (Rdz 47, 29 – w przekładzie zrozumiałym: „dać dowód miłości i wierności”; Joz 2, 14 – „okazać życzliwość i wierność”), „czynić prawdę” (2 Krn 31, 20: „postępować uczciwie”; Ez 18, 9: „zachowywać się zgodnie z prawami Boga”), „chodzić w prawdzie” (1 Krl 2, 4; 3, 6; 2 Krl 20, 3; Iz 38, 3: „postępowałem wobec Ciebie wiernie”). Tłumaczone na język grecki i dla człowieka z mentalnością grecką są one niezrozumiałe. Jedynie przekład rzeczownika *’emet*

---

<sup>1</sup> Por. N. Lohfink, *Über die Irrtumlosigkeit und die Einheit der Schrift*, „Stimmen der Zeit” 174 (1964), 161–181.

jako „wierność” (jak w Biblii Tysiąclecia) czyni je zrozumiałymi. Tak więc prawda semicka opisywana głównie jako *emet* Boga jest rozumiana jako wierność (*emunah*) Boga względem Przymierza i w stosunku do ludu Przymierza<sup>2</sup>. Przeciwnieństwem tak rozumianej prawdy nie jest błąd, lecz kłamstwo i niewierność.

W mentalności greckiej natomiast prawda związana jest z istotą (*ousia*) albo naturą (*physis*) rzeczywistości lub faktów dostępnych dzięki działaniu intelektu, które nazywa się poznawaniem (*noein*). Jej przeciwieństwem jest błąd.

Prawda semicka z natury swej ma charakter religijny – odwołuje się do wiary i wymaga wierności na poziomie posłuszeństwa Przymierzu.

Prawda grecka z istoty swej ma charakter świecki i jest wyzwaniem dla rozumu, który winien ją poznawać.

Jednak tak mocne przeciwstawienie prawdy semickiej prawdzie greckiej nie znajduje głębszego uzasadnienia w samej Biblii. Wnikliwa analiza całego procesu rozwoju pojęcia prawdy w Piśmie Świętym prowadzi do przesunięcia akcentu z wierności na objawienie.

## 2. Soborowe ujęcie prawdy Biblii

Według Soboru Watykańskiego II to Bóg i Jego plan zbawienia ludzi jest treścią objawienia. Już w pierwszym rozdziale Konstytucji o objawieniu Bożym *Dei Verbum* czytamy: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej (por. Ef 1, 9), dzięki której przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4)” (nr 2). A nieco dalej ta sama konstytucja stwierdza, że Biblia pełni rolę służebną w zakresie przekazywania objawienia (por. konst. *Dei Verbum*, 7–10), a zatem również główną treścią – prawdą Biblii jest Bóg i Jego plan zbawienia.

Soborowa Komisja Teologiczna w trakcie redakcji konst. *Dei Verbum* usunęła z tekstu pierwotne wyrażenie „prawda zbawcza” (*veritas salutaris*),

<sup>2</sup> O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel*, Freiburg im Breisgau 1964.

wprowadzając dłuższą formułę: „prawda, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia” (*veritatem quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*). Zwrot *veritas salutaris* wyraźnie zawężał pojęcie prawdy i mógłby prowadzić do wniosku, że jest ona zawarta tylko w niektórych partiach Biblii, a mianowicie tych, w których jest bezpośrednio mowa o zbawczej działalności Boga i odpowiadającym mu moralnym działaniu człowieka (prawda wiary i moralności); wykluczałoby to wiele części Pisma Świętego, w których są podejmowane inne zagadnienia. Natomiast sformułowanie dłuższe: „prawda, jaka z woli Bożej miała być przez Pismo Święte utrwalona dla naszego zbawienia” opiera się na absolutnie podstawowym twierdzeniu wiary, według którego księgi Pisma wraz z ich wszystkimi częściami jako natchnione przez Ducha Świętego i mając Boga za autora, mają za zadanie komunikować prawdę, ponieważ dotyczy ona naszego zbawienia (*in quanto è in relazione alla nostra salvezza*), co zresztą jest celem, dla którego Bóg się objawia.

### 3. Posoborowe ujęcia prawdy Biblii

*Prawda jako objawienie nauki i osoby Boga.* W dyskusji z tezą Otto Loretza dotyczącą prawdy semickiej stwierdzono, że w młodszych tradycjach Starego Testamentu – mądrościowej i apokaliptycznej – pojęcie prawdy nabiera częściowo nowego znaczenia. Prawdą jest w nich nauka mądrości, przesłanie objawione przez Boga. Kapłani winni przekazywać ludowi „doktrynę objawioną” (Ml 2, 6: *torat ’emet*); a mędrzy wzywają każdego ucznia słowami: „Nie sprzedawaj – nabywaj prawdę: mądrość, karność, rozważę!” (Prz 23, 23); „aż do śmierci walcz o prawdę” (Syr 4, 28 LXX).

W listach pastoralnych Nowego Testamentu pojęcie prawdy już wyraźnie oznacza „zdrową doktrynę” (1 Tm 1, 10; 4, 6; 2 Tm 4, 3: „Będą się odwracali od słuchania prawdy”; Tt 1, 9; 2, 7). Jej przeciwieństwem są „baśnie”, wymyślone opowiadania, mity (1 Tm 1, 4; 4, 2; 2 Tm 4, 4: „obróć się ku zmyślonym opowiadaniom”; Tt 1, 14). Głoszą je „nauczyciele kłamstwa” (1 Tm 4, 2), którzy odwracają się plecami do prawdy (Tt 1, 14),



zamiast pozostawać wiernymi nauczaniu „Kościoła Bożego, który jest kolumną i fundamentem prawdy” (1 Tm 3, 15).

Wreszcie w Ewangelii i Listach św. Jana rozwijana jest apokaliptyczna i mądrościowa koncepcja *prawdy objawionej*, którą utożsamia się z osobą Jezusa Chrystusa, Objawiciela Ojca (I. de la Potterie)<sup>3</sup>. Bóg posłał na świat odwieczne Słowo, Jednorodzonego Syna, a następnie „Ducha Prawdy”, który ma za zadanie „doprowadzić do całej prawdy” (J 16, 13) wierzących uczniów, aby „wierząc, mieli życie” (20, 31).

Takie pojęcie prawdy przeciwstawia się ujęciu greckiemu. W istocie, „prawdą” Biblii jest osoba Chrystusa – w Nim objawia się wierność Boga względem pierwszego Przymierza, a nade wszystko najważniejsze aspekty Tajemnicy Boga – Jego osobowego życia i relacji do świata (człowieka). W Jezusie Chrystusie osiąga swą pełnię objawienie, czyli „prawda wolna od błędu, którą Bóg dla naszego zbawienia zechciał przekazać w Piśmie Świętym” (konst. *Dei Verbum*, 11).

Przy czym autorzy ci (de la Potterie i Loretz) zdają się nie dostrzegać, że kwestia prawdy z istoty swej dotyczy ujęcia zależności między myślą, językiem, tekstem a bytem, światem, wydarzeniami. Zwracają na to uwagę krytycy<sup>4</sup>. Jednak na uwagę zasługuje fakt, że autorzy ci zwrócili uwagę na szczególny charakter prawdy objawionej: dotyczy ona nie bytu (rzeczywistości w samej sobie), ale Boga i jego osobowego, zbawczego i niezawodnego związku z ludźmi.

*Prawda związana z przeżyciami.* Prawda Biblii bywa też utożsamiana z przeżyciami religijnymi. Eugen Biser twierdzi, że księgi biblijne są śladem przeżyć religijnych, a zadaniem badacza jest odpowiedzieć na pytanie, jakie to przeżycia dochodzą w nich do głosu. W istocie Biblia ukazuje przeżycia „związane z Jezusem”<sup>5</sup>. Ale przecież sposób opisywania

---

<sup>3</sup> I. de la Potterie, *La Verité dans saint Jean*, t. 1–2, Rome 1977.

<sup>4</sup> Por. L. B. Puntel, *Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 9 (1995), 16–45, zwł. 24–29; W. Kasper, *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, [w:] *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, hrsg. von E. Coreth, Düsseldorf 1987, 170–193, zwł. 179n.

<sup>5</sup> E. Biser, *Der Belfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*, München 1973, 27.

naszych przeżyć zależy od uprzednich przekonań (idei), które znajdują nowych doświadczeniach swe potwierdzenie i pogłębienie.

*Prawda jako skuteczne oddziaływanie (prawda pragmatyczna).* Od czasu, gdy J. L. Austin sformułował teorię aktu mowy, zauważa się, że język Biblii nie wyczerpuje się w zdaniach deskrypcyjnych. Ma on też wymiar pragmatyczny – każdy tekst ma na celu wywołać w słuchaczu (czytelniku) określone dyspozycje duchowe bądź postawy życiowe<sup>6</sup>. Prawdą Biblii jest to, co ona sprawia, czego wymaga od czytelnika, jaki wpływ pragnie na niego wyrzucić. Zdania nakazujące odpowiednie działania nie są czysto pragmatycznymi – zawierają także określoną prawdę o Bogu (o Jego wierności, istnieniu, o zaufaniu człowieka).

*Prawda jako „a-letheia”* – ta definicja prawdy została rozwinięta przez Prospera Grecha nawiązującego do pojęcia prawdy wypracowanego przez M. Heideggera. Prawda to odsłanianie się bytu, samo-objawianie się bytu. Gdy pisarz albo malarz nadaje słowny lub artystyczny wyraz jakiemuś zjawisku natury lub wydarzeniu historii, wówczas w jego dziele w jakimś stopniu dokonuje się wyjście bytu z ukrycia, w którym dotychczas spoczywał. Prawda jest tam, gdzie poświadczane przez pisarza lub artystę przeżycie owego odsłaniania się bytu jest autentyczne, a forma wyrazu odpowiednia do tego, aby je choćby po części przekazać czytelnikowi bądź człowiekowi oglądającemu dzieło sztuki. Prawda tekstu biblijnego związana jest z autentycznością poświadczanego w nim przeżycia lub spotkania z adekwatnym sposobem jej wyrażenia i zdolnością tekstu do tego, aby treść objawienia we wspólnocie wiary utrzymywać jako ciągle żywą, a czytelnika skłaniać do odpowiedzi<sup>7</sup>.

*Prawda jako objawienie dokonujące się w symbolach* („symbolic communication”). Teoria wypracowana przez Afery’ego Dullesa związana jest z jego teorią objawienia zbudowaną na bazie Ricoeurowskiego pojęcia symbolu. Objawienie to „symbolic communication” – Bóg objawia się poprzez rzeczywistości, które mają naturę symbolu. Są to przyrodniczo-kosmologiczne zjawiska, osoby i wydarzenia historii

---

<sup>6</sup> J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

<sup>7</sup> P. Grech, *Quid est veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive*, „Lateranum” 61 (1995), 413–424.

oraz natchnione obrazy, w których ludzie wierzący wyrażają to, jakie znaczenie odkryli w tych rzeczywistościach<sup>8</sup>. Symbole wciągają ludzi, zmieniają ich, wpływają na ich działanie i wprowadzają w sfery, które w zwykły sposób nie są dostępne myśleniu dyskursywnemu. Dlatego właśnie objawienie i Pismo Święte posługują się symbolami. Symbole nie dają się nigdy adekwatnie wyczerpać w zdaniach, ale potrzebują objaśnienia w zdaniach, aby swe podwójne znaczenie ukazać i zapobiec ich jednowymiarowej lekturze.

Krótko mówiąc, o co pytamy, szukając prawdy Pisma Świętego? Prawdy historycznej tekstów w odróżnieniu od fikcji literackiej? Czy też pytamy o empiryczne potwierdzenie tego, co na temat istnienia i działania Boga mówią księgi natchnione? Czy pytamy o prawdę o uniwersalnym znaczeniu, mimo że wyrażona ona została w tekstach ściśle związanych z bardzo jednostkowymi sytuacjami? A jak należy widzieć prawdę tych tekstów biblijnych, które nastęrczają wiele pytań w perspektywie najnowszych badań w zakresie nauk przyrodniczych i historycznych?

Nade wszystko jednak, przyjmując, że prawda to relacja między myślą (językiem) i zdaniami a bytem (światem) i wydarzeniami – trzeba jasno zdawać sobie sprawę z tego, o jakiej rzeczywistości mówi Pismo i w jaki sposób to czyni (opisowy, alegoryczny, symboliczny)?

W gruncie rzeczy rzeczywistością, o której Pismo Święte mówi, jest szczęśliwe życie człowieka (w nurcie tradycji izraelsko-chrześcijańskiej) w osobistym spotkaniu z niezawodnym Bogiem i z ludźmi. Ma ona charakter historycznego procesu (historii zbawienia), w którym człowiek przeżywa zaufanie i miłość Boga i do Boga.

Sposobem, w jaki Pismo o tej rzeczywistości mówi, jest *opowiadanie o procesie dziejącym się w historii (geschichtlichprozesshaft)*, pełnym doświadczeń i przeżyć (*erfahrungsbezogen*), inspirującym odpowiednie postawy i działania (*evokativ*)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1983, 201.

<sup>9</sup> H. Gabel, *Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der genewärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, [w:] *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 2001, 64–84.

## 4. Trudności i wyzwania dotychczasowego rozmienia natchnienia i prawdy Pisma Świętego

Oprócz wymienionej wyżej trudności maksymalnie precyzyjnego odkrycia modelu natchnienia oddającego wszystkie wymiary prawdy objawionej należy pamiętać o jeszcze kilku innych uwarunkowaniach bądź okolicznościach:

1. Natchnienie Pisma Świętego – jedyne w swoim rodzaju. Chrześcijańskiej koncepcji natchnienia nie powinno się zbyt rozciągać na inne dziedziny niż Pismo Święte, a więc na przykład na teksty literackie jako takie czy na fenomenologię procesu czytania jako indywidualnej interpretacji.
2. Natchnienie to najpierw charyzmat osób. Natchnienie jest w istocie swego charyzmatem, który w pierwszym rzędzie dotyczy osób, a nie tekstów. Chodzi w nim bowiem o uchwycenie relacji między osobowym Bogiem a człowiekiem, który jest adresatem objawienia. W natchnionych tekstach Pisma Świętego chodzi w pierwszym rzędzie – jak podkreślał K. Rahner – o samo-udzielanie się Boga człowiekowi na przestrzeni dziejów.
3. Ogólnoludzki charakter prawdy Pisma Świętego. Teksty Pisma Świętego, natchnione przez Boga, przekazują wprawdzie doświadczenie wcześniejszych pokoleń – ale są akceptowane przez człowieka współczesnego jako swego rodzaju „presupozycja” dotycząca wszystkich ludzi we wszystkich okresach dziejów.
4. Historyczny charakter wypowiedzi o Bogu. Pismo jest świadectwem relacji między Bogiem i człowiekiem, który ma swoje ograniczenia i uwarunkowania historyczne. Bóg jest wieczny i ponadczasowy, zawsze ten sam, ale człowiek i jego sposób przeżywania relacji z Bogiem zmienia się. I tak na przykład nie sposób nadawać ponadczasowego charakteru tej formie relacji z Bogiem, jaką przeżywało wielu bohaterów ksiąg biblijnych (na przykład Kohelet). Aby dobrze zrozumieć właściwą dla nich relację z Bogiem, należy jak najlepiej poznać ich uwarunkowania – nie wolno natomiast automatycznie przenosić ich na nasze czasy i uważać za wzorzec dla człowieka współczesnego.

## 5. Prawda Pisma Świętego według dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej

W debatach posoborowych na temat prawdy Pisma Świętego skoncentrowano uwagę na zbawieniu. Mówi o nim druga część wypowiedzi soborowej. Czytamy w niej o woli Boga, dzięki której ludzie za sprawą Chrystusa i Ducha Świętego dostępują zbawienia rozumianego jako zjednoczenie z Ojcem i uczestnictwo w boskiej naturze.

Równocześnie w dyskusjach dotyczących relacji między wiedzą naukową na temat świata i historii a prawdą objawioną w Biblii podkreślano, że Biblia nie jest podręcznikiem ani kosmologii, ani historii, ani nauk przyrodniczych i nie zawiera tez, które miałyby być wcześniej czy później odkrywane empirycznie w każdej z tych dziedzin. Bóg bowiem zechciał w Biblii objawić prawdę dotyczącą naszego zbawienia. I uczynił to we wszystkich księgach Pisma Świętego, w każdej jednostce literackiej stanowiącej kompozycyjnie i tematycznie zwartą całość.

### 5.1. Prawda Pisma Świętego według Papieskiej Komisji Biblijnej – główne jej cechy

Analizy przeprowadzone w drugiej części dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej na temat prawdy Pisma Świętego nawiązują do nauczania Soboru Watykańskiego II. Są jednak innowacyjne, ponieważ opierają się one na przykładach z Biblii oraz zawierają prezentację strategii literackich, w jakich ta prawda jest prezentowana w różnych księgach Biblii.

#### 5.1.1. Prawda o Bogu pochodzi od samego Boga

We wprowadzeniu Papieska Komisja Biblijna pisze, że liturgiczna akklamacja: „Oto Słowo Boże (Pańskie)” może być rozumiana w podwójnym znaczeniu: przede wszystkim wskazuje na odczytane Słowo, że pochodzi ono od Boga, ale również na to, że mówi ono o Bogu. Obydwa te znaczenia są wewnętrznie powiązane ze sobą. Tylko Bóg zna Boga; a zatem tylko Bóg może mówić o Bogu w odpowiedni i godny

zaufania sposób. Pismo Święte zawiera zatem Słowo, które pochodząc od Boga, mówi prawdę o Bogu (por. *Natchnienie i prawda*, 3).

#### 5.1.2. Prawda Pisma Świętego dotyczy człowieka – jego zbawienia

Prawda Pisma Świętego dotyczy w pierwszym rzędzie Boga. Nie objawia się On jednak w oderwaniu od świata i historii. Bóg bowiem dlatego mówi o sobie w sposób odpowiedni i godny zaufania, aby wzbudzić wiarę w człowieku i tym samym doprowadzić go do zbawienia. Drugi zatem wymiar prawdy Pisma Świętego to zbawienie człowieka, czyli najgłębsza prawda o człowieku. Bóg i człowiek powołany do zbawienia – to dwa człony jednej prawdy Pisma Świętego. „Prawda o Bogu i prawda o zbawieniu ludzi są ze sobą nierozzerwalnie związane” (nr 88). Najwyraźniej to połączenie ilustruje ewangelista Jan. Jak czytamy w tym samym punkcie dokumentu: „Jezus – w jego Ewangelii – nie mówi o Ojcu, pomijając Syna, i z drugiej strony, nie mówi o zbawieniu ludzi, pomijając bliską relację Ojca i Syna. Oznajmia: *Kto mnie widzi, widzi także i Ojca* (14, 9; por. 12, 45) oraz *To bowiem jest wolą Ojca mego, aby każdy, kto widzi Syna i wierzy w niego, miał życie wieczne* (6, 40)”.

Widzenie Boga jako Ojca objawiającego się w Jezusie Chrystusie, zaufanie Mu – to droga do poznania pełni prawdy o człowieku pielgrzymującym przez ziemię do pełni życia w Bogu. Dlatego w podsumowaniu dokumentu czytamy, że prawda Pisma Świętego nie może być rozumiana jako „suma precyzyjnych i prawdziwych informacji o różnych aspektach ludzkiego poznania, ale jako objawienie się samego Boga oraz jego zbawczego projektu. Biblia w istocie pozwala nam poznać misterium Boga, który objawił się w Słowie Wcielonym, które – przez Ducha Świętego – prowadzi do doskonałej komunii ludzi z Bogiem. W ten sposób staje się jasne, że prawda Pisma to ta, która ma jako cel zbawienie wiernych” (nr 144; konst. *Dei Verbum*, 2).

#### 5.1.3. Performatywny charakter prawdy Pisma Świętego

Równocześnie już na samym wstępie należy podkreślić, że prawda Pisma Świętego, którą przybliżyła dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, nie jest zbiorem formuł czy systematycznie ułożoną doktryną zamkniętą w księgach oderwanych od życia ludzi. Przeciwnie, została utrwalona na

piśmie, ponieważ jest adresowana do ludzi i ma charakter pragmatyczny, wręcz performatywny. Prawda Pisma Świętego została bowiem wyrażona w takich formach literackich jak narracja, prawo, prorocтво, sentencja mądrościowa, modlitwa, list, które nie są w pierwszym rzędzie opisem Boga, Jego interwencji i procesu zbawienia, ale mają w sobie wielką siłę oddziaływania na człowieka-czytelnika.

Prawda Pisma Świętego „nadaje pełnię sensu ludzkiej egzystencji” (nr 144); Bóg „chciał ją przekazać wszystkim ludziom, całemu światu poprzez swoje sługi, czyli autorów natchnionych” (tamże). Dlatego w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej czytamy, że „ludzie winni przyjąć pełne miłości i dobroci Słowo, które objawia prawdę o Bogu i Jego planie zbawienia w celu odnowienia i pogłębienia osobistej więzi z Nim” (nr 4).

#### 5.1.4. Polifonia głosów składających się na jedną prawdę Pisma Świętego

Prawda o Bogu i zbawieniu została wyrażona w Piśmie Świętym w różnych i odrębnych formach. „Prawda biblijna wyrażona została przy pomocy różnorodnych gatunków literackich i z tego powodu w Piśmie Świętym znajduje się nie tylko prawda wyrażona w zdaniach, które mają znaczenie stwierdzeń dogmatycznych, ale jest także prawda opowiadania, normy prawnej czy przypowieści, prawda tekstu modlitwy i prawda wyrażona w poemacie o miłości, jak choćby Pieśń nad Pieśniami, prawda krytycznych stronc Koholeta i prawda zamknięta w księgach apokaliptycznych. Nawet wewnątrz tych samych gatunków literackich możemy dostrzec pluralizm punktów widzenia. [...]. Także w objawieniu Nowego Testamentu mamy formy narracyjne i mowy, między którymi nie można oczywiście postawić znaku równości, i gdzie możemy zauważyć znaczące różnice w prezentowaniu orędzia. Mamy w istocie cztery Ewangelie i Kościół odrzucił jako niewłaściwą próbę ich „harmonizacji”. To, co zostało napisane „według Łukasza” na przykład, powinno być szanowane i akceptowane, nawet jeśli nie zgadza się w sposób ścisły z tym, co mówią Marek czy Jan. Co więcej, podczas gdy dla Ewangelii przekaz bazuje zasadniczo na życiu Jezusa i na jego słowach, dla Pawła prawda o Chrystusie jest zakorzeniona prawie wyłącznie w wydarzeniu jego śmierci i zmartwychwstania. Ponadto różnica ujęcia tematu pomiędzy

Listem do Rzymian a Listem św. Jakuba jest paradygmatyczna, jeśli chodzi o pluralizm, poprzez który Pismo świadczy o jedynej prawdzie Bożej. Ta polifonia natchnionych głosów jest przekazana Kościołowi jako model, aby przyjął w naszych czasach tę samą postawę łączenia jedyngo przekazywanego ludziom orędzia z koniecznym szacunkiem dla wielkiej różnorodności doświadczeń osobistych, kulturowych oraz darów udzielonych przez Boga” (nr 145).

#### 5.1.5. Prawda w formie historycznej

Prawda Pisma Świętego została nam przekazana w formie historycznej. „Niektóre księgi Pisma Świętego zawierają odniesienie do określonej epoki, w której zostały napisane. W innych przypadkach egzegeza naukowa umieszcza je w różnych najbardziej prawdopodobnych kontekstach historycznych. Literatura biblijna obejmuje długi okres historii, który liczy więcej niż tysiąc lat. W tym czasie objawiają się z konieczności treści czy koncepcje związane z poszczególnymi epokami, owoc doświadczeń czy niepokojów charakterystycznych dla danego okresu historycznego, w którym żył lud Boży.

Pełna trudu praca wykonana przez redaktorów, aby dać jakąś spójność doktrynalną i praktyczną tekstowi świętemu, nie wyeliminowała wcale śladów tej historii, ukazując nam wątpliwości i niedoskonałości, tak w odniesieniu do spraw teologicznych, jak i antropologicznych. Obowiązkiem interpretatora jest zatem unikanie lektury fundamentalistycznej Biblii, aby móc usytuować różne sformułowania tekstu świętego w ich kontekście historycznym, zwracając uwagę na gatunki literackie wtedy popularne. Akceptując ten aspekt Bożego objawienia, jesteśmy prowadzeni do misterium Chrystusa, ku pełnemu i ostatecznemu objawieniu się prawdy Boga w historii ludzi” (nr 146).

#### 5.1.6. Cała prawda o Bogu w całym Piśmie Świętym

Równie znamienne jest ukierunkowanie na poszukiwanie prawdy o Bogu we wszystkich tekstach Pisma Świętego. Papieska Komisja Biblijna sprzeciwia się okaleczaniu Biblii poprzez opuszczanie lub drukowanie mniejszych lub większych fragmentów. W zakończeniu dokumentu czytamy: „Od pewnego czasu stają się coraz bardziej wyraźne



pewnego rodzaju uprzedzenia do tradycji biblijnej, ponieważ niektóre strony biblijne czy niektóre motywy literackie wydają się być nie do zaakceptowania dla wrażliwości współczesnego sumienia z powodu koncepcji uznawanych za przestarzałe, z powodu zwyczajów i praktyk jurydycznych dyskusyjnych czy wręcz godnych potępienia, albo opowiadań, które wydają się być pozbawione fundamentu historycznego. Następstwem tego jest rozpowszechniony brak szacunku w relacji do tekstu świętego i pewna ukryta nieufność, jeśli chodzi o jego użyteczność pastoralną, posunięta wręcz do kwestionowania natchnienia pewnych fragmentów Biblii. Nie wystarczy więc stwierdzić w sposób ogólny, że w Starym Testamencie znajdują się rzeczy «niedoskonałe i przemijające» (DV, 15), czy przypomnieć, że także pisarze Nowego Testamentu byli dłużnikami mentalności swoich czasów. [...] Nie wystarczy również w imię roztropnej troski pasterskiej wyeliminować fragmenty problematyczne z lektury publicznej w zgromadzeniach liturgicznych. Kto zna cały tekst, będzie czuł się wręcz obrażony takim okaleczeniem świętego dziedzictwa i będzie mógł oskarżać pasterzy o ukrywanie, zupełnie niepotrzebnie, trudnych aspektów Biblii. [...] Kościół nie może uchylać się od zadania pokornego i odważnego interpretowania, w sposób pełen szacunku, całej tradycji literackiej, którą uznaje za natchnioną, a więc za ekspresję prawdy Bożej” (nr 149–150).

„Należy przyjąć szerszą koncepcję natchnienia. Nie w tym sensie, że w tekście natchnionym byłyby części mniej ważne czy pozbawione wartości, ale dar natchnienia manifestował się na różne sposoby” (nr 143).

#### 5.1.7. Prawda stopniowo odsłaniana w ST – w pełni obecna w NT

Papieska Komisja Biblijna zadała sobie trud, aby z poszczególnych części i ksiąg Biblii wydobyć zasadnicze motywy zawartego w nich orędzia o Bogu, który ma plan zbawienia świata i człowieka. Biorąc pod uwagę kanon Pisma Świętego i zasadnicze etapy historii objawienia, dokument prezentuje najpierw prawdę, którą Bóg objawia o sobie w Starym Testamencie. Następnie przybliży tę, którą o Bogu objawia Jezus Chrystus w Nowym Testamencie – doprowadzając objawienie do pełni. Rzeczą bardzo znamionną jest to, że na pierwszy plan wysuwa się to, co księgi Starego Testamentu mówią o samej osobie Boga, mówiąc

o Jego najważniejszych przymiotach będących zarazem Jego działaniami: Boża wszechmoc, sprawiedliwość, miłosierdzie i miłość.

W Nowym Testamencie te Boże przymioty będące zarazem aktywnymi energiami łączone są z osobą Jezusa Chrystusa. Na kartach Ewangelii objawia się On jako wcielony Syn, który pozostaje w stałej więzi z Bogiem, swoim Ojcem. W Jego działaniu względem ludzi i w Jego nauczaniu objawia się całe bogactwo Bożej wszechmocy, sprawiedliwości, miłosierdzia i miłości. Co więcej, całe Jego życie i Jego osoba jest manifestacją tych Bożych przymiotów i energii. Objawiana stopniowo w poszczególnych częściach Starego Testamentu prawda o Bogu w Nim jawi się ludziom w swej osobowej i cielesno-duchowej pełni. Ziemski i zmartwychwstały Jezus Chrystus jest doskonałym, pełnym i definitywnym wcieleniem Prawdy przygotowywanej i coraz wyraźniej odsłanianej w Starym Testamencie. Jako Słowo wcielone i uwielbione jest jej najdoskonalszą manifestacją.

## 5.2. Treść prawdy Pisma Świętego

### 5.2.1. Prawda o Bogu

#### 5.2.1.1. Bóg stworzenia i historii

Prawda Pisma Świętego to odsłaniająca się stopniowo tajemnica Boga. Obejmuje ona w pierwszym rzędzie działania Boga, o których mówi Stary Testament, a następnie objawienie misterium trzech Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego objawione w księgach Nowego Testamentu.

Już na samym początku drugiej części dokumentu czytamy, że „w Starym Testamencie sam Bóg jest najwyższą prawdą dzięki stałości swoich wyborów, obietnic i darów; jego słowa są wiarygodne i wymagają podobnej stałości w przyjęciu i w odpowiedzi człowieka, w jego sercu i w czynach (por. np. 2 Sm 7, 28; Ps 31, 6). W przywołanym Ps 31, 6 czytamy: „W ręce Twoje powierzam ducha mego: Ty mnie wybawiłeś, Panie, Boże prawdy!” (*’el ’emet; ó θεός της ἀληθείας*). Natomiast drugi przywołany tekst to fragment modlitwy Dawida, który po wysłuchaniu prorocstwa zwraca się do Boga słowami: „Teraz Ty, o Panie mój, Boże, Tyś Bogiem, Twoje słowa są prawdą. Skoro obiecałeś swojemu słudze to szczęście, racz teraz pobłogosławić dom swojego sługi, aby trwał przed

Tobą na wieki, boś Ty, mój Panie, Boże, to powiedział, a dzięki Twojemu błogosławieństwu dom Twojego sługi będzie błogosławiony na wieki”. Tak rozumiana prawda – słowa, wybory i obietnice objawiające Boga – jest fundamentem przymierza, czyli jest źródłem zbawienia dla wszystkich, którzy będą w nim wiernie i na sposób stały uczestniczyć.

#### 5.2.1.2. Prawda przychodzi do ludzi jako Osoba – Jezus Chrystus

„W Nowym Testamencie Chrystus jest prawdą, ponieważ On, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14, 6), objawiając Ojca (por. J 1, 18), daje dostęp do Tego (J 14, 6), który jest ostatecznym źródłem życia (por. J 5, 26; 6, 57)”. W przywołanych odniesieniach do czwartej Ewangelii podkreśla się osobowy, historyczny i pełny charakter tej prawdy, jaką jest Jezus Chrystus. Objawiał On bowiem Ojca nie inaczej jak Słowo, które w określonym momencie dziejów stało się ciałem i zamieszkało między nami (J 1, 14). Mówiąc o Nim, autor prologu zaznacza, że „nikt nigdy Boga nie widział”, a jedynie On, Jednorodzony Syn Go objawił (1, 18). I nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przez Niego (14, 6b). Dlatego On jest jedyną prawdą o Bogu i o zbawieniu rozumianym jako życie wieczne u Boga.

W następnym fragmencie dokumentu jest to powiedziane jeszcze mocniej: „Pełnia prawdy (o Bogu) ukazuje się przez i w Chrystusie. On sam jest Słowem Bożym (por. J 1, 1. 14), które pochodzi od Boga i objawia Boga. Nie tylko mówi On prawdę o Bogu, lecz jest prawdą o Bogu, On, który stwierdza: «Kto zobaczył mnie, zobaczył Ojca» (J 14, 9; por. 12, 45). Przyjście Syna objawia także zbawienie człowieka: «Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne» (J 3, 16)” (nr 65).

#### 5.2.1.3. Chrystus-Prawda poznawany przez wieki dzięki Duchowi Prawdy

Komplementarną w odniesieniu do Jezusa Chrystusa prawdą objawioną w Nowym Testamencie jest Duch. Ten „Duch, którego ofiaruje Jezus, to Duch prawdy (J 14, 17; 15, 26; 16, 13). W przywołanym tekście czwartej Ewangelii Jezus obiecuje uczniom, że „Duch Prawdy będzie świadczył o Nim” (15, 26); „Duch Prawdy, doprowadzi was do całej

prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycy, i odsłoni przed wami rzeczy przyszłe” (16, 13). Duch Prawdy daje poznać uczniom tę prawdę, którą jest Jezus Chrystus: Jego osoba i Jego nauczanie, a zwłaszcza objawione w Nim i przez Niego „rzeczy przyszłe” – Królestwo Boże. Równocześnie pochodzący od Jezusa i od Ojca Duch Prawdy „będzie wspierał świadectwo uczniów (J 15, 26–27) i stałość ich odpowiedzi wiary” (nr 64).

Podsumowując tę generalną prezentację prawdy Pisma Świętego w ujęciu dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej należy stwierdzić, że ma ona wymiar trynitarny, lecz zasadniczo chrystologiczny. „Objawicielem i treścią prawdy dla naszego zbawienia jest zatem Chrystus, zapowiadany przez Stary Testament: prawda manifestuje się w Nowym Testamencie w jego osobie i Królestwie, tym już obecnym i tym eschatologicznym, przez niego głoszonym i zainaugurowanym” (nr 64). Prawda Pisma Świętego to Osoba: Ojca i Syna, i Ducha Świętego – dostępna dla ludzi w Jezusie Chrystusie dzięki działaniu Ducha Prawdy. Objawiając się człowiekowi, daje mu możliwość – przez wiarę – uczestniczenia w Niej. Nie jest więc ani doktryną, ani zbiorem formuł, ale Osobą, którą usystematyzowane doktryna czy formuły jedynie w jakimś stopniu opisują. Bezpośredni dostęp do Prawdy daje człowiekowi Słowo natchnione, czyli pochodzące od Boga. W Piśmie Świętym Bóg – za pośrednictwem Chrystusa i dzięki działaniu Ducha „komunikuje siebie samego i zaprasza ludzi do komunii z sobą” (*Natchnienie i prawda*, 4).

## 5.2.2 Prawda o zbawieniu

### 5.2.2.1. Inicjatywy zbawcze Boga w ST

Od pierwszej do ostatniej stronicy Biblii Bóg jest źródłem zbawienia. Dzieło stworzenia jest odbiciem boskiej woli bycia Bogiem „dla człowieka”; objawia się w dziele stwórczym jako źródło Dobra (por. Rdz 1, 31) i od samego początku daje człowiekowi moc, aby mógł zmierzyć się z problemem zła: grzechu, cierpienia i śmierci (Rdz 3, 1–14). W historii ludu Izraela Bóg objawia się w licznych interwencjach zbawczych, jak wyzwolenie z niewoli (Wj 14) i wyzwolenie z bałwochwalstwa (Wj 20; Pwt 5). Daje Prawo, które ma wychowywać lud Przymierza do życia otwartego na zbawczą miłość bliźniego (Kpł 19). W nauczaniu za pośrednictwem

proroków stawia temu ludowi wymagania dotyczące głównie czystości wiary i sprawiedliwości; zapewnia ten lud o swej wierności pomimo win sprowadzających ciężkie zagrożenia i wygnanie do obcej ziemi. W zeknięciu ludu Przymierza z kulturami starożytnymi dążącymi do prawdy Bóg daje swoim czcicielom mądrość, która objawia im koherentny system myślenia o życiu na świecie i po śmierci.

#### 5.2.2.2. Pełnia zbawienia – zmartwychwstały Chrystus

Ostatecznie według Bożego planu czciciele jedyne Boga dochodzą do spotkania z Chrystusem. On objawia im Boga jako Ojca, źródło zbawienia. Dokument szczegółowo analizuje, w jaki sposób Ewangelie synoptyczne, Ewangelia według św. Jana, Listy św. Pawła i Apokalipsa ukazują Jezusa Chrystusa w roli Pośrednika zbawienia. Zwraca się uwagę na rolę Ducha Świętego, który współdziała z Jezusem i kontynuuje dzieło zbawienia w czasie Kościoła.

Centralnym wydarzeniem zbawczym jest pascha Jezusa. Zostało ono szczegółowo opisane w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej. Podkreśla się w nim, że pełnia zbawienia – ofiarowanego ludziom – zawiera się w zmartwychwstaniu Chrystusa. Czytamy, że św. Paweł „w najdłuższym rozdziale spośród wszystkich swoich listów (1 Kor 15, 1–58) stara się uzasadnić i wyjaśnić zmartwychwstanie chrześcijan, które bierze swój początek w zmartwychwstaniu Chrystusa. Stwierdza z mocą: «Chrystus powstał z martwych jako pierwociny spośród tych, co pomarli [...]; w Chrystusie wszyscy będą ożywieni» (1 Kor 15, 20. 22). Wiara w zmartwychwstanie Chrystusa, w wieczną wspólnotę z Nim i z Ojcem, stanowi fundament i horyzont przepowiadania Pawła. Wpływa głęboko na aktualne życie ziemskie, czyni chrześcijan zdolnymi do przezwyciężenia trudności i utrapień, «wiedząc, że trud nie pozostaje daremny w Panu» (1 Kor 15, 58). [...] Paweł nie daje żadnego opisu tego nowego życia, ale zwyczajnie stwierdza: «Na zawsze będziemy z Panem» (1 Tes 4, 17; por. 2 Kor 5, 8). [...] Stąd na końcu tego fragmentu listu mówi do chrześcijan w Tesalonikach: «Przeto wzajemnie się pocieszajcie tymi słowami» (1 Tes 4, 18). Patrząc na swoją śmierć, Paweł stwierdza: «pragnę odejść, aby być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze» (Flp 1, 23). Bycie z Chrystusem, który jest z Ojcem, czyli ostateczna i doskonała wspólnota życia z nim

i w nim, wraz ze wszystkimi członkami jego Ciała, jawi się jako pełnia zbawienia (por. 1 Kor 15, 28; także J 17, 3. 24)” (nr 95).

Zwraca się szczególnie uwagę na oddziaływanie zmartwychwstania Chrystusa na człowieka, który od początku swego życia zmierza ku śmierci. Rozwiązaniem dramatu przemijania i śmierci jest zjednoczenie przez wiarę ze zmartwychwstałym Panem, które nie zostanie naruszone, ale odsłonięte i umocnione. Dokona się ono na końcu ziemskiej drogi człowieka wierzącego.

### 5.2.2.3. Chrześcijanin – zbawienie w akcie stawania się Królestwem Boga

Dokument nie przestaje na ukazaniu finału indywidualnej historii zbawienia. Bardzo mocno zwraca uwagę także na teraźniejszy jej wymiar. Zbawienie ogarniające chrześcijanina teraz to królestwo Boże. Reguły rządzące nim zostały ukazane w Ewangeljach, a moment zaistnienia i proces rozwoju w Księdze Apokalipsy. Na samym wstępie tej księgi Kościół apostołski zwraca się do ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, który jest obecny i bliski, wyraża swoje dziękczynienie za otrzymane od Niego dary. A czyni to słowami: „Temu, który nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów, i uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego, Jemu chwała i moc na wieki wieków! Amen” (1, 5–6). W komentarzu do tego niezwykłego tekstu papieska Komisja Biblijna pisze: „Chrześcijanin, dotknięty miłością Jezusa Chrystusa, uznaje siebie za ustanowione przez niego Królestwo Boże. Jest to Królestwo w stanie rozwoju, w procesie stawania się, z pewnością nieukończone, ale już rozpoczęte. Pomiędzy chrześcijaninem i Jezusem Chrystusem istnieje wzajemna przynależność miłości, wraz z odpowiedzialnością kapłańską chrześcijanina, która czyni go pośrednikiem pomiędzy Bogiem, Chrystusem i rzeczywistością ludzką” (nr 97).

Istotna dla tak rozumianego królestwa Bożego jest więź miłości, która łączy Chrystusa i chrześcijan. Ona rośnie i rozwija się w miarę jak rozwija się ich współdziałanie z Barankiem, który posiada siłę pozwalającą Mu zwyciężyć i unicestwić wszelkie zło dokonane przez Diabła oraz – w ujęciu pozytywnym – władzę pozwalającą Mu udzielić wszystkim

ludziom, którzy będą chcieli do Niego przynależeć, Ducha Świętego (por. Ap 5, 6). Pełna realizacja królestwa Bożego nastąpi wówczas, gdy chrześcijanie będą mogli przejść z aktualnego poziomu konfliktu między „systemem Chrystusa” i „systemem ziemskim” na poziom ostatecznego wypełnienia, o czym autor Księgi Apokalipsy mówi: „Teraz nastąpi zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca” (12, 10; por. 19, 1–9).

#### 5.2.2.4. „Prawdziwe słowa Boże” – nośniki zbawczej nowości Chrystusa-Pana

Niezwykle ważnym czynnikiem, który oprócz miłości Chrystusa ustanawia człowieka królestwem Bożym, są natchnione słowa Księgi zawierające słowa wcielonemu Logosowi, określone w Ap 19, 9 znamienym zdaniem: „To są prawdziwe słowa Boże”. Jak czytamy w dokumencie: „Słowa natchnione, które zawiera Apokalipsa, są wszystkie w zasadzie własnymi słowami Boga; przekazanymi i streszczonymi w Jezusie Chrystusie, żyjącym Słowem Boga; od Jezusa Chrystusa poprzez jego Ducha promieniują na ludzi i ich dosięgają. Są nazwane «prawdziwymi», ponieważ są w stanie nieść i dać przyjmującemu je człowiekowi całe bogactwo Chrystusa i Boga, których są nosicielami” (nr 100). Zawierają one dynamiczną treść, w pełni koherentną z wymaganiami Boga i aspiracjami człowieka. Niosą one całą nowość Chrystusa i mogą ją komunikować.

A nieco wcześniej komisja wyjaśnia, że w słowach natchnionych adresowanych do ludzi jest przekazywane żyjące „słowo Boga” *par excellence*, które Jezus Chrystus nosi w sobie i z którym koresponduje jako wcielony *logos* (por. J 1, 1. 14). Co więcej, to żyjące „słowo Boga” może zostać jakby wydrukowane we wszystkich ludziach, którzy je przyjmują, dając im swą chrystologiczną nowość (nr 99). Inaczej mówiąc, słowa natchnione, gdy są przyjęte przez człowieka, pełnią w nim rolę nowego duchowego kodu genetycznego. Człowieka, który przynależał do „Władcy tego świata” i był częścią tego świata, przemieniają w istotę zjednoczoną z Bogiem Ojcem i miłowaną przez Jezusa Chrystusa, ustanawiając go królestwem Bożym. Ma ono wielką szansę na rozwój do pełni zbawienia objawionej w samym Chrystusie: „Słowa natchnione, odpowiednio

przyjęte, stają się inspirujące w tym, kto je przyjmuje, zaszczepiają w nim Chrystusa, Nowego, który odnawia – bo są tegoż Chrystusa nosicielami” (nr 100). One rozwijają się i dynamicznie promieniują swoją chrystologiczną treścią. Mają one moc zwyciężania wszelkiego zła obecnego w historii, aby ostatecznie wszczepić w nią chwałę Chrystusa. Przez te słowa, stające się (*che divengono*), Bóg czyni „wszystkie rzeczy nowe”.

### 5.3. Reguły szukania prawdy o Bogu w księgach Starego i Nowego Testamentu

Autorzy dokumentu nie poprzestają na samym sprzeciwie wobec prób cenzurowania Pisma Świętego. Przywołują podstawowe zasady jego historyczno-literackiej i teologicznej interpretacji.

#### 5.3.1. Metodologie podane w dokumencie *O interpretacji Biblii w Kościele*

Papieska Komisja Biblijna usilnie zaleca stosowanie właściwych metodologii. Jako szczególnie użyteczny w tej kwestii okazał się wcześniejszy dokument *O interpretacji Biblii w Kościele* opublikowany w roku 1993. Jednak i w tym zaleceniu najnowszy dokument wyraźnie doprecyzowuje, że w poszukiwaniu prawdy Pisma Świętego z jednej strony „istotne jest ustalenie jasnych zasad, które pomogłyby zrozumieć, że sens tego, co zostało przekazane, nie identyfikuje się bezpośrednio z literą tekstu. Z drugiej strony rzeczą konieczną jest poruszać się w sposób precyzyjny, biorąc na warsztat, jeden po drugim, te problemy, które domagają się rozwiązania, aby w ten sposób pokazać zaangażowanie wierzącego (m.in. biblisty) w czynienie Słowa Bożego swoim własnym według daru inteligencji, którego Duch Święty udziela w każdej epoce historii” (nr 150).

#### 5.3.2. Analogia wcielenia: w ludzkiej słabości słowa chwała słowa Bożego

Ważna reguła stosowana od początku w Kościele mówi o wcieleniu słowa Bożego w słowa ludzkich autorów jako fakcie analogicznym do wcielenia odwiecznego Logosu, Syna Bożego, który stał się ciałem w osobie Jezusa



Chrystusa. „Jest rzeczą słuszną podkreślić zasadę wcielenia, aplikując ją analogicznie do spisывania Bożego objawienia; jest także obowiązkiem wskazać, jak w tej ludzkiej słabości objawia się chwała Słowa Bożego”.

### 5.3.3. Dynamiczna jedność Starego i Nowego Testamentu na poziomie chrystologii

Kolejna reguła hermeneutyki biblijnej mającej na celu odkrywanie w Piśmie Świętym całej prawdy o Bogu i o zbawieniu, mocno przypomniana w dokumencie, to zasada jedności Biblii. Przypominając, że „pełnia objawienia i prawdy została przyniesiona przez Chrystusa” Papińska Komisja Biblijna natychmiast dodaje: „Jednakże jego przyjście zostało przygotowane przez długie objawienie Boże, które jest potwierdzone przez pisma Starego Testamentu. Chcemy posłuchać, co pisma te mówią o Bogu i o zbawieniu, świadomi, że pełne znaczenie ich przesłania objawia się w osobie i w dziele Chrystusa” (nr 65). Można zatem powiedzieć, że nie chodzi jedynie o jedność Starego i Nowego Testamentu na poziomie literackim (np. kontynuacja w Nowym Testamencie motywów i obrazów ze Starego Testamentu, odniesienia w Nowym Testamencie do Starego w formie cytatów), ale o dynamiczną jedność na poziomie chrystologii: przygotowanej w Starym Testamencie, a wypełnionej i objawionej w Jezusie Chrystusie i w pełni utrwalonej w pismach Nowego Testamentu.

Tę jedność Biblii na poziomie chrystologii trafnie wyraził w przedmowie do dokumentu Papińskiej Komisji Biblijnej kard. Gerhard Muller, stwierdzając: „Będąc wcielonym Słowem Boga (por. J 1, 14), Jezus Chrystus jest doskonałą prawdą o Bogu, objawia Boga jako Ojca i otwiera drogę prowadzącą do Boga, który jest źródłem każdego życia. Inne wypowiedzi Pisma Świętego na temat Boga są ukierunkowane na to Słowo Boga, które stało się człowiekiem w Jezusie Chrystusie; On jest kluczem do ich interpretacji” (*Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, Kielce 2014, s. 6).

## 5.4. Kościół w relacji do prawdy Pisma Świętego

### 5.4.1. Filar i podpora

Kościół jest „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3, 15). Filar symbolizuje budowlę, którą podtrzymuje, a która stanowi wyraźnie zarysowaną

i wyodrębnioną przestrzeń. Kościół jest zatem taką przestrzenią złożoną z osób, świadków Boga i Chrystusa, w której prawda o Bogu jest objawiana i rozpoznawana jako pochodząca od Boga. Równocześnie Kościół – podpora prawdy – jest powołany do głoszenia prawdy.

#### 5.4.2. Lud formowany przez prawdę Pisma Świętego

Nade wszystko jednak Kościół „przyjmując i w nadzwyczajny sposób odkrywając prawdę objawienia, konstytuuje samego siebie (*si auto-constituisse*) poprzez posłuszne rozpoznawanie Słowa Bożego, którym żyje” (nr 140). Co więcej, w Piśmie Świętym Kościół odkrywa prawdę, którą nie jest suma precyzyjnych i prawdziwych informacji o różnych aspektach ludzkiego poznania, ale jest nią „objawienie się samego Boga oraz jego zbawczego projektu” (nr 144). Ta prawda nadaje pełnię sensu ludzkiej egzystencji. Ofiarowana jest ona najpierw autorom natchnionym, wspólnotom wierzącym w Boga, a przez nich Bóg chce ją przekazać wszystkim ludziom. Jego bowiem celem jest objawienie misterium swej miłości, które odsłania się w Słowie Wcielonym. To On – przez Ducha Świętego obecnego i działającego w słowach Pisma Świętego – prowadzi Kościół i wszystkich ludzi do doskonałej komunii ludzi z Bogiem.

Lublin

KS. HENRYK WITCZYK

## Abstrakt

Na tle przedsoborowej, soborowej i posoborowej nauki na temat prawdy Pisma Świętego autor przedstawia jej oryginalne ujęcie w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Natchnienie i prawda Pisma świętego*. Podkreśla, że dokonano przesunięcia akcentu: z prawdy koniecznej do zbawienia na prawdę o Bogu, który chce zbawić człowieka. Słowo Boże, które jako natchnione pochodzi od Boga, mówi o Bogu. Prawda Pisma Świętego, zauważa autor, ma charakter performatywny, polifoniczny i jest wyrażona w formach uwarunkowanych historycznie i literacko. Rozwijana jest w kolejnych księgach Biblii wraz z rozwojem objawienia w kolejnych etapach historii zbawienia. Treścią prawdy Pisma Świętego jest w pierwszym rzędzie orędzie o Bogu Stworzycielu i o Bogu, który objawia się jako Osoba w Jezusie Chrystusie. Z kolei prawda o zbawieniu koncentruje się

w zmartwychwstaniu Chrystusa i w orędziu o chrześcijaństwie, który staje się dziedzicem Królestwa Bożego. Ze szczególną mocą podkreśla rolę słowa Bożego w procesie zbawienia człowieka. „Prawdziwe słowa Boże” to nośniki zbawczej nowości Chrystusa-Pana, która przemienia „starego człowieka” w „nowe stworzenie”.

## Słowa kluczowe

Prawda, Pismo święte, Bóg, Jezus Chrystus, Królestwo Boże, zmartwychwstanie

## Abstract

### The Truth of Sacred Scripture as the Fruit of Inspiration

The author enlightens the novel approach to the question of truth of Sacred Scripture as presented in the recent document by Pontifical Biblical Commission, “The Inspiration and Truth of Sacred Scripture.” The approach is projected on the background of the teaching on inspiration in the period before, during and after the Vatican Council II. The author stresses the shift that occurred from speaking of the truth necessary for salvation to the truth on God that wants to save man. The word of God as inspired comes from God and speaks about Him. The truth of Sacred Scripture has a performative and polyphonic character; it’s expressed in forms that are historically and literally conditioned. It’s disclosed in the subsequent books of the Bible side by side to the development of the history of salvation. The content of the truth of Sacred Scripture in the first place consists of the truth on God, the Creator who reveals himself as a person in Jesus Christ. The truth about salvation is focused on the resurrection of Christ and on the message about a Christian who becomes the heir of the Kingdom of God. It stresses, with the special power, the role of the word of God in the process of man’s salvation. The “true word of God” is a carrier of the salvific novelty of Christ the Lord who changes the “old man” into the “new creation.”

## Keywords

Truth, Sacred Scripture, God, Jesus Christ, the Kingdom of God, resurrection

## References

- Austin J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.
- Biser E., *Der Belfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*, München 1973.
- Dulles A., *Models of Revelation*, New York 1983.
- Gabel H., *Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11): Neue Ansätze und Probleme im Kontext der genewärtigen wissenschaftlichen Diskussion*, [w:] *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 2001, 64–84.
- Grech P., *Quid est veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive*, „Lateranum” 61 (1995), 413–424.
- Kasper W., *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, [w:] *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, hrsg. von E. Coreth, Düsseldorf 1987, 170–193.
- Lohfink N., *Über die Irrtumlosigkeit und die Einheit der Schrift*, „Stimmen der Zeit” 174 (1964), 161–181.
- Loretz O., *Die Wahrheit der Bibel*, Freiburg im Breisgau 1964.
- Potterie I. de la, *La Verité dans saint Jean*, t. 1–2, Rome 1977.
- Puntel L. B., *Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 9 (1995), 16–45.

KS. PETR CHALUPA

Univerzita Paleckého v Olomouci

petr.chalupa@upol.cz

## Przemoc w Księdze Estery jako problem hermeneutyczny<sup>1</sup>

„Jedną z największych przeszkód w przyjęciu Biblii jako Słowa natchnionego jest obecność, szczególnie w Starym Testamencie, powtarzających się aktów przemocy i okrucieństwa”<sup>2</sup>. Kiedy nieprzygotowany czytelnik tekstów biblijnych trafi na opis brutalnego rozlewu krwi wrogów, zwykle odstawia Biblię na bok i nie wraca więcej do niej. Wierzący często przyjmuje postawę, jakby tych tekstów w Piśmie Świętym nie było, albo zaczyna kwestionować – w sposób wyraźny lub domyślny – pierwszą część Biblii chrześcijańskiej<sup>3</sup>.

Przykładem takiego tekstu może być fragment z dziewiątego rozdziału Księgi Estery. W wersety 1–16 zagrożona Żydówka z pierwszych siedmiu rozdziałów staje się krwiożerczą królową, która wielokrotnie pragnie zabić wrogów narodu żydowskiego. Nie jest zadowolona z małej liczby osób. Sumując wszystkich zabitych wrogów w tym fragmencie,

---

<sup>1</sup> Badanie to było wspierane finansowo przez Fundację Nauki Czech poprzez projekt Historia i interpretacja Biblii nr P401/12/G168.

<sup>2</sup> Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014, art. 125.

<sup>3</sup> Przeciw takiej postawie wypowiada się Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.

dochodzimy do liczby 75 810. Już ta informacja daje do myślenia o znaczeniu okrucieństwa w tym momencie Księgi Estery. Czy Estera była bardzo krwiożerczą królową? Czy Żydzi byli rzeczywiście narodem bandytów? Tekst o tysiącach zabitych wrogów Żydów w dziewiątym rozdziale Księgi Estery jest wyzwaniem dla interpretacji.

## 1. Tekst perykopy Est 9, 1–16<sup>4</sup>

<sup>1</sup> W dwunastym miesiącu, to jest w miesiącu Adar, trzynastego w nim dnia, gdy rozszedł się dekret króla i rozkaz jego, co miał być wypełniony w dniu, w którym spodziewali się wrogowie Żydów, że będą panowali nad nimi, zmieniło się wszystko, ponieważ Żydzi zapanowali nad tymi, którzy ich nienawidzili. <sup>2</sup> I zgromadzili się Żydzi we wszystkich miastach swoich, we wszystkich państwach króla Aswerusa, aby podnieść rękę na tych, którzy pragnęli ich zguby. Nikt nie stawiał im czoła, ponieważ strach przed nimi padł na wszystkie narody. <sup>3</sup> Wszyscy zaś książęta państw, satrapowie i namiestnicy, i zarządcy spraw króla podtrzymywali Żydów, bo padł na nich strach przed Mardocheuszem. <sup>4</sup> Mardocheusz bowiem był wielki w domu królewskim i sława jego rosła po wszystkich państwach, tak że Mardocheusz wzrastał i coraz to większy się stawał. <sup>5</sup> Tak pokonali Żydzi wszystkich swoich wrogów przez uderzenie mieczem, przez zabójstwa i zagładę, i zrobili z nienawidzącymi ich wszystko, co chcieli. <sup>6</sup> Na zamku w Suzie zabili Żydzi i wycięli pięciuset mężczyzn. <sup>7</sup> I zabili Parszandatę, i Dalfona, i Aspatę, <sup>8</sup> i Poratę, i Adalię, i Aridatę, <sup>9</sup> i Parmaszte, i Arisaja, i Aridaja, i Wajezatę – <sup>10</sup> dziesięciu synów Hamana, syna Hammedaty, dręczyciela Żydów, ale na majątek ich nie wyciągnęli ręki. <sup>11</sup> W tym samym dniu dowiedział się król o liczbie zabitych na zamku w Suzie. <sup>12</sup> Król rzekł do królowej Estery: «W Suzie na zamku Żydzi zabili i wytracili pięciuset mężów i dziesięciu synów Hamana. A w pozostałych

---

<sup>4</sup> Tekst za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wydanie 4, Poznań 1997.

państwach króla, co uczynili? I jakie jest jeszcze twoje życzenie, a będzie dane tobie, i co za pragnienie dalsze, a stanie się?»

<sup>13</sup> I rzekła Estera: «Jeśli królowi to się podoba, to niech pozwolą także jutro Żydom, którzy są w Suzie, na działanie według dekretu z dnia dzisiejszego, aby mogli dziesięciu synów Hamana powiesić na szubienicy». <sup>14</sup> I rzekł król: «Niech się tak stanie!» I wydano zarządzenie w Suzie, i dziesięciu synów Hamana powieszono. <sup>15</sup> A Żydzi, którzy byli w Suzie, zgromadzili się także w dniu czternastym miesiąca Adar i zabili w Suzie trzystu mężczyzn, ale na majątek ich nie wyciągnęli ręki. <sup>16</sup> Reszta Żydów, którzy mieszkali w państwach króla, zgromadziła się i stanęła w obronie swego życia. I uwolnili się od wrogów, i zabili nienawidzących ich siedemdziesiąt pięć tysięcy, ale na majątek ich nie wyciągnęli ręki.

## 2. Kontekst perykopy Est 9, 1–16

### 2.1. Szerszy kontekst

Analiza językowa pierwszych siedmiu i trzech ostatnich rozdziałów Księgi Estery może prowadzić do hipotezy, że „materiał” rozdziałów 1–7 pojawia się w rozdziałach 8–10. W pierwszych siedmiu rozdziałach przygotowane są charakterystyki, które będą kontynuowane z absolutną pewnością w końcowych trzech rozdziałach. Z tych charakterystyk można w 9, 1–16 podkreślić następujące: królowa Estera ma swobodny dostęp do króla, który nie tylko nie odmawia udostępnić środków, aby uratować Żydów, ale który jeszcze pyta królową o jej dalsze zarzuty i wnioski. Wrogowie Żydów doświadczą okrucieństwa, którym się wcześniej charakteryzowali w stosunku do Żydów.

### 2.2. Tekst bezpośrednio poprzedzający 9, 1–16

Rozdział ósmy jest ściśle związany z dziewiątym – przygotowuje rozdział dziewiąty poprzez historię o nowym dekrete napisanym przez Mardocheusza jako instrukcja królewska dla ratowania Żydów, „ponieważ pismo króla, napisane w imieniu króla i zapieczętowane sygnetem

króla, jest nieodwołalne” (8, 8). W kwestii nowego dekretu należy zauważyć, że król pozwolił Żydom „stanąć w obronie swego życia, [...] wygubić wszystkich zbrojnych swoich wrogów” (8, 11). Rozdział ósmy wyznacza w ten sposób sens rozdziału dziewiątego, który będzie opisywał samoobronę Żydów przed zagładą, a nie propagował rozlewu krwi.

### 2.3. Tekst bezpośrednio następujący po 9, 1–16

Pozostała część dziewiątego rozdziału (wersety 17–32) zajmuje się konsekwencjami wcześniej opisanych wydarzeń. Sami uratowani Żydzi urządzają w dzień odpoczynku po dniu odparcia ataku „uczte i zabawę” (9, 18). Mardocheusz i Estera ustalają coroczne obchody Purim jako przypomnienie dni, „w których Żydzi uwolnili się od nieprzyjaciół” (9, 22). Cała poprzednia narracja jest więc z tego punktu widzenia etiologicznym usprawiedliwieniem święta Purim. Jeśli chodzi o ostatnie trzy wersety w dziesiątym rozdziale (10, 1–3), komentatorzy na ogół zgadzają się z opinią, że jest to kodycył, który ma służyć Mardocheusza<sup>5</sup>.

## 3. Znaczące sformułowania w Est 9,1–16

### 3.1. „Dekret króla i rozkaz jego, co miał być wypełniony” (9, 1)

Jeden ze sposobów rozumienia Księgi Estery interpretuje to stwierdzenie jako satyrę na nienaruszalność prawa perskiego. Zgodnie z tą koncepcją prawo nie może się nigdy zmienić. W tej historii spotykamy jednak sytuacje, w których okoliczności zostały w znaczący sposób zmienione i prawo wydaje się być bardzo problematyczne<sup>6</sup>.

Pierwszy werset dziewiątego rozdziału wspomina dzień, w którym „dekret króla i rozkaz jego miał być wypełniony”. Ustawa ta została wydana z inicjatywy Hamana (3, 14) i nakazywała doprowadzić do zagłady

<sup>5</sup> Na przykład D. J. A. Clines, *The Esther scroll. The Story of the Story*, Sheffield 1984, s. 25 (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 30).

<sup>6</sup> Por. K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther*, Sheffield 1996, s. 68.



Żydów w imperium perskim. Nic dziwnego, że w ten dzień „spodziewali się wrogowie Żydów, że będą panowali nad nimi”. Poprzedni tekst z Księgi Estery mówi jednak o później wydanej ustawie, która krytycznego dnia pozwałała Żydom bronić życia i nie dać się zniszczyć (8, 13). Czytelnik w kolejnych wersetach oczekuje walki między dwiema grupami, która musi się odbyć na podstawie sprzecznych przepisów. Jest jasne, kto wywołał konflikt, kto jest atakującym, a kto się broni.

Tutaj znajdziemy jedną z charakterystyk całej historii Starego Testamentu. Narodowi często ujarzmianemu nie pozostawało nic więcej niż uratować przynajmniej życie w niebezpieczeństwie ze strony wroga militarnie silniejszego. Obrazy przemocy wojennej w Starym Testamencie pochodzą z codziennego doświadczenia wielu pokoleń<sup>7</sup>. W każdym razie nie ma dowodów, aby wyprowadzać z tych tekstów wnioski o okrucieństwie narodu Izraela.

### 3.2. „Zmieniło się wszystko” (9, 1)

Chociaż oczekiwano odwróconego listami Mardocheusza przebiegu wydarzeń, nie było jasne, jak się zrealizuje konflikt między Żydami i ich przeciwnikami. Czytelnik jest tymi słowami przygotowany na nieoczekiwaną zmianę. Hebrajski czasownik  $\text{הִפֵּךְ}$  *hpk* - „zmienić, przewrócić” (forma *nifal* wyraża stronę bierną) może odnosić się do akcji Pana<sup>8</sup>. W Księdze Powtórzonego Prawa mamy ten sam czasownik w zdaniu, w którym Pan jest bezpośrednio wprowadzony jako osoba, która powoduje zmianę: „Lecz Pan, Bóg twój, nie chciał słuchać Balaama, i Pan, Bóg twój, zamienił [ $\text{הִפֵּךְ}$ ] przekleństwo względem ciebie na błogosławieństwo, bo Pan, Bóg twój, umiłował ciebie” (Pwt 23, 6).

Uczestnictwo bogów w konfliktach między ludźmi nie jest specjalnością izraelską. Koncepcja ta była rozpowszechniona na starożytnym

---

<sup>7</sup> Por. C. Bultmann, *Friedensvisionen im Alten Testament und für Leser des Alten Testaments*, [w:] *Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven*, Hg. C. Bultmann, B. Kranemann, J. Rüpke, Aschendorff 2004, s. 161.

<sup>8</sup> Według A. Meinholda czasownik odnosi się do wolnej łaski Pana – por. A. Meinhold, *Theologische Erwägungen zum Buch Esther*, „Theologische Zeitschrift” 34 (1978), s. 331.

Bliskim Wschodzie<sup>9</sup>. Ani jednak w tym miejscu, ani w całej Księdze Estery nie jest wspomniany Bóg pod własnym imieniem JHWH lub bardziej ogólnie jako „El” lub „Elohim”. Jest to jedna z charakterystycznych cech hebrajskiego tekstu tej księgi biblijnej. Jeśli pytamy w związku z opisanymi aktami przemocy o powód niewymieniania imienia Boga, jedną z odpowiedzi może być staranie o to, aby uniknąć łączenia Boga z przemocą, która panuje między ludźmi. Autor tekstu prawdopodobnie chciał zapobiec powiązaniu Boga z ludzkimi błędami i pomyłkami, z ludzką przemocą i gwałtowną obroną<sup>10</sup>.

### 3.3. „I zgromadzili się Żydzi [...], aby podnieść rękę na tych, którzy pragnęli ich zguby” (9, 2)

Autor tekstu ironicznie podejmuje wyrażenie, którego już użył w odniesieniu do intencji dworzan, którzy starali się podnieść rękę na króla (por. 2, 21; 6, 2), lub do wysiłku Amana, który chciał podnieść rękę na wszystkich Żydów (por. 3, 6; 8, 7). Chce w ten sposób powiedzieć, że kto się odważy „podnieść rękę na Żydów”, będzie ukarany w taki sam sposób, jak ten, który starał się podnieść rękę na króla. Wyrażna aluzja do prawa odwetu sugeruje interpretację przemocy w kategoriach mądrości Izraela w starszym okresie: „Kto kopie dół – weń wpada, a kamień wraca na tego, co go toczy” (Prz 26, 27). Zwłaszcza w odniesieniu do następnego tekstu w pierwszej części wersetu 5: „Tak pokonali Żydzi wszystkich swoich wrogów przez uderzenie mieczem, przez zabójstwa i zagładę”, konieczne jest jednak dla poprawnej interpretacji uświadomić sobie, że ze strony Żydów była to obrona przed tymi, którzy chcieli wyrządzić im krzywdę.

---

<sup>9</sup> O funkcji tych tekstów w Biblii w doskonały sposób wyraża się M. Prudký, *Takzvané „svaté války“ ve starověkém Orientu a ve zvěstování Bible*, „Zpravodaj společnosti křesťanů a Židů“ 50 (2004), s. 8–15, <http://www.etf.cuni.cz/~prudky/pdf/04skz50-svate-valky.pdf>.

<sup>10</sup> Tak przypuszcza np. A. Meinhold, *Das Buch Esther*, Zürich 1983, s. 110 (Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament, 13).

### 3.4. „Strach przed nimi [Żydami] padł na wszystkie narody [...] przed Mardocheuszem (9, 2–3)

Hebrajski rzeczownik  $\text{פֶּחַח}$  *paħaħ* trzeba by przełożyć raczej słowem „bojaźń”, a nie „strach” (*Biblia Tysiąclecia*). „Bojaźń” jest bliższa znaczeniowo „sakralnej bojaźni”, która jest tu omawiana. „Strach” może tylko wywołać pomysł powstrzymania tych, którzy by rzucili się na Żydów. O bojaźni przed Żydami dowiadujemy się już w poprzednim rozdziale (por. 8, 17), w dziewiątym dochodzi nowa bojaźń przed Mardocheuszem. Był bowiem znany jako autor dekretu, zgodnie z którym Żydzi mogli bronić się przed najeźdźcami.

W Starym Testamencie jest bardziej powszechne określenie „bojaźń przed Panem” (1 Sm 11, 7; 2 Krn 14, 13; 17, 10) lub „bojaźń przed Bogiem” (2 Krn 20, 29). Jeśli jednak autor nie chce wymieniać własnego imienia Boga lub bardziej ogólnego określenia „Bóg”, w tym słownym połączeniu zamiast Boga mamy naród (Żydzi) lub jego przedstawiciela (Mardocheusz). Wyrażenie „bojaźń przed Panem [Bogiem]” opisuje zwykle lęk człowieka spowodowany przez transcendencję Boga. W tym przypadku zmienia się zwykle rozumienie: jeśli Pan staje w obronie swych zwolenników, wymusza w ten sposób szacunek nawet ze strony tych, którzy Jego samego lub Jego naród nienawidzą. „Bojaźń przed Żydami” nie jest przejawem skrajnego nacjonalizmu, który wyrażałby się w przemocy wobec innych, ale oznacza wysiłek na rzecz poszanowania Boga, który nie pojawia się bezpośrednio w narracji, który jednak jest reprezentowany przez Jego ludzi.

### 3.5. „Żydzi zabili [...] dziesięciu synów Hamana, syna Hammedaty” (9, 6. 10)

Synowie Hamana pojawiają się w historii tylko w tym punkcie. Liczba dziesięć wskazuje, że ich zabicie oznacza całkowite zniszczenie rodu Hamana. Jeśli czytelnik pozostaje ograniczony do tych ustaleń, pyta się słusznie, jakie znaczenie mają wyszczególnione osoby. Odpowiedź można znaleźć w pierwszej Księdze Samuela (por. 1 Sm 15). W Księdze Estery Haman jest wymieniony kilka razy jako Agagita, a więc potomek króla Agaga (por. 3, 1; 8, 5). Saul darował temu pokonanemu wrogowi życie.

To jednak było wbrew nakazowi Pana i razem z innymi podobnymi przestępstwami doprowadziło do upadku Saula.

W wysiłku Hamana mającym na celu eksterminację Żydów w imperium perskim powraca dawna wrogość między Amalekiem i Izraelem, między potomkami Agaga i potomkami Saula. Mardocheusz jest w rzeczywistości już w drugim rozdziale potomkiem swego ojca Kisz (por. Est 2, 5). Zabójstwo dziesięciu synów Hamana ma zapewnić Żydów mieszkających w imperium perskim, że zniknęło zagrożenie ze strony Amaleka<sup>11</sup>. Dlatego późniejszy rozkaz Estery, aby dziesięciu synów Hamana powiesić na szubienicy, nie jest znakiem ślepej zemsty, ale opiera się na zasadach funkcjonujących w społeczeństwie, które kładzie duży nacisk na publiczne podkreślenie szacunku lub wstydu. Powieszenie zabitych synów Hamana na szubienicy jest publicznym potępieniem dla wrogów Żydów.

### 3.6. „Ale na majątek ich nie wyciągnęli ręki” (9, 10. 15–16)

To sformułowanie znajduje się w tym krótkim fragmencie trzykrotnie (por. 9, 10. 15. 16). Idiom „podnieść rękę na kogoś lub na coś” podkreśla inaczej subtelną różnicę: chociaż Żydzi podnoszą rękę na tych, którzy chcieli im wyrządzić krzywdę (por. 9, 2), to nie podnoszą ręki na majątek, mimo że było to wyraźnie dozwolone w dekreście królewskim (por. 8, 11). Znaczenie tej notatki wynika z jej związku z opowieścią o konflikcie między Amalekiem i Izraelem w pierwszej Księdze Samuela (por. 1 Sm 15). Saul przywłaszczył sobie część łupu i naruszył wyraźne polecenie Pana. Żydzi, którzy się bronią w perskim imperium, chcą naprawić winę swojego przodka. Ten szczegół podkreśla charakter walki, której celem nie było wzbogacić się<sup>12</sup>, ale ratować życie.

---

<sup>11</sup> Pod względem intertekstualnych relacji ważnymi wypowiedziami dla porównania są: Wj 17, 8–16; Pwt 25, 17–19.

<sup>12</sup> Por. M. V. Fox, *Charakter and Ideology in the Book of Esther*, Grand Rapids 2001<sup>2</sup>, s. 115.

#### 4.7. „Niech pozwolą<sup>13</sup> także jutro Żydom [...] na działanie według dekretu z dnia dzisiejszego” (9, 13)

Czy żądza krwi królowej Estery nie ma granic? Mimo wszystko zginie trzysta osób! Łączna liczba zabitych w imperium perskim osiągnie 75 810!<sup>14</sup>

Nie jest łatwo zrozumieć teksty przy pierwszym czytaniu, przy którym uderza przemoc występująca w nich. Jednak jeśli chcemy dostrzec zamiar Księgi Estery, musimy ponownie zdać sobie sprawę, że nawet w tym momencie chodzi o samoobronę zaatakowanych Żydów. W Suzie następnego dnia 300 innych wrogów miało zaatakować Żydów. Interwencje Żydów nie są w żadnym przypadku niekontrolowanym wybuchem zemsty. Estera zachowuje się jak mądry wybawiciel swego ludu. Obrona jest zawsze „oficjalnie” dozwolona i monitorowana przez królewską władzę. Duża liczba zabójstw posiada również znaczenie symboliczne. Wydarzenia w całym imperium mają znaczenie powszechne. Samoobrona jest niezbędną w świecie, w którym jest tak wielu wrogów.

W dalszym tekście rozdziału dziewiątego dowiadujemy się o dwudniowych obchodach Purim (9, 17–19. 21). Uznając stopniowe powstawanie Księgi Estery w czasie, możemy przyjąć, że Estera pragnie kontynuować obronę do następnego dnia z tego powodu, że Purim obchodzone jest w ufortyfikowanych miastach, a także w Suzie, o jeden dzień później<sup>15</sup>.

## 5. Wniosek – przemoc w narracji jako wyzwanie dla czytelników tekstu biblijnego

Z historycznego punktu widzenia eksterminacja całych grup mieszkańców w imperium perskim wydaje się mało prawdopodobna. Persowie

<sup>13</sup> Dosłownie: „niech będzie dane [przez króla]”.

<sup>14</sup> To również wojowniczy aspekt Estery „odziedziczony” od Innany (Ištar) – por. L. Hiepel, *Ester das ist auch Ištar*, „Biblische Notizen“ 163 (2014), s. 64.

<sup>15</sup> Por. M.-T. Wacker, „...ein großes Blutbad“. *Ester 8–9 und die Frage nach der Gewalt im Esterbuch*, „Bibel heute“ 2006 nr 3 (167), s. 14.

byli w przeciwieństwie do Asyryjczyków i Babilończyków znani z tolerancji dla narodów podbitych. Oni nie chcieli ich zniszczyć, ale promować ich tożsamość kulturową i religijną<sup>16</sup>.

Słusznie zatem pytamy, jaka jest funkcja przemocy przedstawionej w dziewiątym rozdziale Księgi Estery, jeśli opisane zdarzenia nie miały takiego przebiegu, jak zostały opisane. Punkt widzenia może różnić się w zależności od czytelnika. Odpowiedzi na pytanie może być kilka:

– eskalowana żądza krwi królowej Estery może być jedną ze strategii narratora. On chce zaszokować swoich czytelników czy słuchaczy<sup>17</sup>;

– *happy end* bez przemocy w ósmym rozdziale Księgi Estery zdyskredytowałby brutalność prawdziwej sytuacji w imperium perskim, którą chce przypomnieć pierwsza część dziewiątego rozdziału<sup>18</sup>;

– w tym tekście mamy typowy przypadek sprzecznej prezentacji historii (*counter-history*). Przeszłość jest opisana w kategoriach uciśnionych i poddanych w taki sposób, że prześladowcy są godni pożałowania, a przegrani wydają się być zwycięzcami<sup>19</sup>;

– narracja ta usprawiedliwia obchody Święta Purim faktem ratowania Żydów. Obchodząc to święto, naród żydowski jest zapewniony o obecności Boga, który go uwalniał mimo wszystkich prób eksterminacji mających miejsce w historii;

– tekst chce zapobiec ponownemu wystąpieniu próby eksterminacji całego narodu. Jego intencją nie jest gloryfikowanie przemocy, ale jej zapobieganie<sup>20</sup>.

Ołomuniec

KS. PETR CHALUPA

<sup>16</sup> Por. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, cz. 2: *Vom Exil bis zu den Makkabäern*, Göttingen 1992, s. 469.

<sup>17</sup> Por. C. Vialle, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX: Regard sur deux récits d'une même histoire*, Leuven 2010, s. 155 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 233).

<sup>18</sup> Por. M.-T. Wacker, *Ester. Jüdin, Königin, Retterin*, Stuttgart 2006, s. 36.

<sup>19</sup> Por. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, s. 83–84.

<sup>20</sup> Por. L. M. Day, *Esther*, Nashville 2005, s. 156 (Abingdon Old Testament Commentaries).

## Abstrakt

„Jedną z największych przeszkód w przyjęciu Biblii jako Słowa natchnionego jest obecność, szczególnie w Starym Testamencie, powtarzających się aktów przemocy i okrucieństwa” (Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego*, art. 125). Tekst o tysiącach zabitych wrogów narodu żydowskiego w dziewiątym rozdziale Księgi Estery jest wyzwaniem dla interpretacji. Czy Estera była rzeczywiście krwiożerczą królową? Czy Żydzi byli rzeczywiście narodem bandytów? Wojna domowa w imperium perskim opisana w Est 9 jest historycznie niemożliwa do zweryfikowania. Opisaną przemoc należy rozumieć jako „historię sprzeczną” (według J. Assmanna). Pojęcie to oznacza opis przeszłości z punktu widzenia ucisnionych w taki sposób, że oprawcy wydają się przegraniymi. Celem Est 9 nie jest pochwała przemocy, ale wysiłek, aby zapobiec tego rodzaju wydarzeniom jak unicestwienie całego narodu.

## Słowa kluczowe

Księga Estery, przemoc, hermeneutyka, „historia spreczna”, Papieska Komisja Biblijna, Natchnienie i prawda Pisma Świętego

## Abstract

### The violence in the Book of Esther as hermeneutical problem

Violence in the Bible became a sore point in our times. There are thousands of killed enemies of Jews in the ninth chapter of the book of Esther. Was Esther really a bloodthirsty queen? Are Jews really a violent nation? Civil war depicted in the book of Esther is historically not verifiable in the persian kingdom. Referred violence functions as a „counter-history“ (J. Assmann). The past is discribed from the point of view of the beatened and oppressed in the manner that the oppressors appear as pitiful persons and the winners as beatened. The biblical text does not celebrate the violence, it wants to prevent such events as annihilation of the whole nation.

## Keywords

Book of Esther, violence, hermeneutics, “counter-history”, Pontifical Biblical Commission, The Inspiration and Truth of Sacred Scripture

## References

- Albertz R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, cz. 2: Vom Exil bis zur Makkabäern*, Göttingen 1992.
- Assmann J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.
- Bultmann C., *Friedensvisionen im Alten Testament und für Leser des Alten Testaments*, [w:] *Religion, Gewalt, Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven*, Hg. C. Bultmann, B. Kranemann, J. Rüpke, Aschendorff 2004.
- Clines D. J. A., *The Esther scroll. The Story of the Story*, Sheffield 1984.
- Day L. M., *Esther*, Nashville 2005 (Abingdon Old Testament Commentaries).
- Fox M. V., *Charakter and Ideology in the Book of Esther*, Grand Rapids 2001<sup>2</sup>.
- Hiepel L., *Ester das ist auch Ištar*, „Biblische Notizen“ 163 (2014).
- Larkin K. J. A., *Ruth and Esther*, Sheffield 1996.
- Meinhold A., *Das Buch Esther*, Zürich 1983.
- Meinhold A., *Theologische Erwägungen zum Buch Esther*, „Theologische Zeitschrift“ 34 (1978).
- Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002.
- Papieska Komisja Biblijna, *Natchnienie i prawda Pisma Świętego. Słowo, które od Boga pochodzi i mówi o Bogu, aby zbawić świat*, Kielce 2014.
- Prudký M., *Takzvané „svaté války“ ve starověkém Orientu a ve zvěstování Bible*, „Zpravodaj společnosti křesťanů a Židů“ 50 (2004), s. 8–15, <http://www.etf.cuni.cz/~prudky/pdf/04skz50-svate-valky.pdf>.
- Vialle C., *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX: Regard sur deux récits d'une même histoire*, Leuven 2010 (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 233).
- Wacker M.-T., „...ein großes Blutbad“. *Ester 8–9 und die Frage nach der Gewalt im Esterbuch*, „Bibel heute“ 2006 nr 3 (167).
- Wacker M.-T., *Ester. Jüdin, Königin, Retterin*, Stuttgart 2006.



ANDRZEJ GIENIUSZ CR

Pontificia Università Urbaniana

antgien@gmail.com

## La discussione attuale sul Gesù storico: problemi e criteri

C'era una volta un esegeta che ancora non sapeva che cosa fossero “Formgeschichte”, “Radaktionsgeschichte” e neppure “Sitz im Leben”. Viveva felice e contento, sicuro di conoscere Quello che amava. Non aveva forse tutte le ragioni per potersi fidare dei più importanti documenti che ne parlavano, ossia i vangeli? Quale miglior testimonianza avrebbe, infatti, potuto desiderare se le sue fonti non erano che i racconti dei testimoni oculari, i quali per di più avevano dato la vita per la verità di ciò che raccontavano? Su basi molto più deboli i giudici mandavano e continuano a mandare sulla forca migliaia di accusati<sup>1</sup>. Il nostro esegeta non si lamentava neanche quando ogni tanto qualcuno gli faceva notare che i racconti di quattro bravi uomini che avevano scritto i vangeli non sempre

---

<sup>1</sup> Con questa descrizione alludiamo all'impostazione classica della difesa del valore storico dei vangeli, che prendeva come modello il processo giudiziario nel quale bisogna provare l'affidabilità dei testimoni e il carattere oculare della loro testimonianza con aggiunta – nel caso dei vangeli – della dimostrazione dell'integrità del loro testo. L'apologetica classica comprendeva dunque tre prove: (1) quella della fedele corrispondenza tra il testo in nostro possesso e l'originale, (2) quella dell'attendibilità degli autori dei quattro vangeli, in quanto persone bene informate sugli avvenimenti, (3) quella della sincerità degli evangelisti i quali non solo potevano, ma volevano dire la verità.

dicevano esattamente la stessa cosa<sup>2</sup>. Le differenze erano secondarie, come

---

<sup>2</sup> Il primo noto denunciatore delle discordanze tra i singoli vangeli sarebbe stato Celso (*Il vero discorso* scritto nel 178 ca), le cui critiche ci sono pervenute grazie alla risposta datagli nel famoso *Contro Celsum* da Origene (*Sources Chrétienues*, 132). Più tardi, nel IV secolo, la tesi che “gli evangelisti fossero degli inventori, non storici delle cose che raccontano di Gesù” cercava di giustificare il neoplatonico Porfirio, che ricorreva anche lui a delle inverosimiglianze oppure a delle contraddizioni all’interno dei testi evangelici (frammento 15 citato in P. de Labriolle, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du Ier au Vie siècle*, Paris 1942, 251). Tuttavia, la vera esplosione della questione del Gesù storico avvenne soltanto nell’epoca moderna, cominciando dal periodo dell’Illuminismo ed esattamente dall’anno 1778, in cui fu pubblicato a Braunschweig l’ultimo estratto di un manoscritto di 4.000 pagine dal titolo *Lo scopo di Gesù e quello dei suoi discepoli*, scritto da Hermann Samuel Reimarus. Iniziata da lui la *Leben-Jesu-Forschung* offriva un’altra interpretazione del materiale evangelico, a volte scandalosa per le orecchie cristiane; tuttavia di solito non si metteva in dubbio né l’autenticità dei singoli vangeli né l’onestà dei singoli evangelisti, e di conseguenza, l’affidabilità dei dati contenuti nei loro scritti (si legga a proposito il giudizio di Reimarus circa la differenza tra gli evangelisti e gli apostoli: “Gli apostoli sono stati anch’essi maestri e presentavano anche dottrine proprie, e nemmeno hanno affermato che Gesù, il loro maestro, abbia detto e insegnato proprio tutto quello ch’essi scrivono. I quattro evangelisti, al contrario, si comportano puramente e semplicemente come storici che hanno annotato, per darne notizia, l’essenziale di ciò che Gesù ha detto e fatto; ora, se noi vogliamo sapere esattamente quale sia stata la dottrina di Gesù, che cosa egli abbia detto e quale sia stato il contenuto della sua predicazione ... non c’è da dubitare né dell’esattezza delle loro notizie, né da credere ch’essi abbiano dovuto sottacere o abbiano dimenticato qualche punto importante ed essenziale della dottrina; non c’è quindi nemmeno da pensare che Gesù con la sua dottrina intendesse qualcos’altro o avesse altri scopi di ciò che si può dedurre dalle parole propriamente attribuitegli dagli evangelisti”, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, Napoli 1977, 358). Veniva rifiutata soltanto l’interpretazione offerta dalla tradizione cristiana (dagli apostoli nella terminologia di Reimarus). Questa fase «iper-critica» della questione del Gesù storico durerà fino agli inizi del Novecento e riceverà il colpo di grazia di marca liberale grazie all’opera classica del giovane A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906, ripubblicata nel 1913 sotto il titolo *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, alla quale rimandiamo per maggiori dettagli sul periodo (in italiano sotto il titolo *Storia*

capita spesso con le testimonianze nelle aule dei tribunali, dove il sospetto di falsa testimonianza o di congiura nasce non quando i testimoni divergono nei dettagli ma nel caso opposto, cioè quando essi parlano all'unisono<sup>3</sup>. Niente disturbava dunque seriamente la sua quiete finché un giorno, agli inizi del Novecento, arrivarono le brutte parole tedesche. Da allora niente fu più come prima: il Signore Gesù diventò il “Gesù storico” oppure “il Cristo della fede”; i vangeli, vennero considerati materiale di triplice oppure di duplice tradizione o peggio ancora “das Sondergut” dei singoli evangelisti; questi ultimi – invece di essere ritenuti testimoni

---

*della ricerca della vita di Gesù*, Bologna 1986). La ricerca di Schweitzer mostrò con acutezza inesorabile che tutte “le vite di Gesù” nate in questo periodo, nonostante avessero la pretesa di essere ricavate dai Vangeli, erano di fatto rappresentazioni di comodo: ogni epoca, ogni teologia, ogni autore infatti rivestiva Gesù con i suoi panni.

<sup>3</sup> Il fatto e il problema delle discordanze tra i singoli evangelisti è noto dagli albori del cristianesimo e ha ricevuto diverse soluzioni. Una è costituita dal tentativo di armonizzare i vangeli, ed è riconducibile a Taziano, il quale, nel suo celebre *Diatessaron* (composto verso il 175–180), aveva cercato non tanto di spiegare e diminuire il numero e l'importanza delle discordanze, ma semplicemente di eliminarle fisicamente fondendo dei quattro vangeli uno solo. La risposta classica, offerta da Agostino nei quattro libri del suo *De consensu evangelistarum* (Patrologia Latina, 34), era stata invece di tipo concordista: ad es., secondo lui Gesù avrebbe tenuto il discorso delle beatitudini prima sul monte (Mt 1, 1) e poi a valle (Lc 6, 17) (cfr. nn. 45–47). In generale Agostino mirava a mostrare l'accordo profondo che esisteva tra le testimonianze relative a Gesù insistendo sul fatto che nei vangeli bisognava cercare non le stessissime parole e gli stessissimi gesti di Gesù ma il senso globale delle sue frasi e delle sue azioni (nn. 27–28). Il più radicale di tutti, infine, fu Marcione, il quale aveva ridotto il numero delle fonti ad una sola, quella rappresentata dal vangelo di Luca, risolvendo in questo modo il problema delle divergenze alla radice. Per una presentazione dettagliata del problema del “Gesù storico” al tempo dei Padri della Chiesa accompagnata da una ricca bibliografia si veda M. Fédou, “«Le Jésus historique» des Pères de l'Église au temps des Réformes”, *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 3, 333–352. Per la «preistoria» del problema si può ancora consultare anche il capitolo primo (pp. 19–36) dell'opera di F. Lambiasi, *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna <sup>2</sup>1986 (Studi biblici, 4).

oculari — vennero ridotti a semplici raccoglitori della tradizione<sup>4</sup>. Di loro in quanto tali, non ci si poteva ormai fidare: dopotutto non avevano visto con i loro occhi i fatti di Gesù e non avevano sentito con le loro orecchie le sue parole. Avevano tramandato solo un materiale di seconda mano, la cui attendibilità era perciò tutta da “prendere con le pinze”.

## 1. L'affidabilità della comunità primitiva – critica esterna

A differenza della *Lebens-Jesu-Forschung* dell'Ottocento, la questione del Gesù storico al tempo dell'esegesi storico-critica è stata sollevata non a causa degli *a-priori* filosofici dei suoi singoli rappresentanti, come per esempio il rifiuto razionalistico del soprannaturale, ma sulla base di una vera critica letteraria.

Avendo scoperto la storia dietro la formazione dei singoli vangeli, e di conseguenza il fatto che nel testo siano individuabili diversi strati e filoni che non dipendevano non soltanto esclusivamente, ma neanche prevalentemente dagli evangelisti, non ci si poteva più fidare della critica esterna basata sull'autenticità letteraria, fondata cioè sulla convinzione che gli evangelisti fossero autori sinceri e ben informati. Con l'avvento della “*Formgeschichte*”, della “*Radaktionsgeschichte*” e del “*Sitz im Leben*”, l'abitudine di dare per scontato il valore storico dei vangeli doveva finire. Volendo continuare a portare avanti l'approccio classico, c'era soltanto una strada da percorrere: quella di esaminare non soltanto gli autori materiali dei singoli vangeli – ammesso ma non necessariamente concesso che questi fossero conosciuti e corrispondessero alle figure tradizionali

---

<sup>4</sup> Una tale visione degli evangelisti era tipica della *Formgeschichte*. Con l'avvento della *Redaktionsgeschichte* il loro ruolo è stato notevolmente rivalutato: da raccoglitori della tradizione essi sono stati considerati redattori e persino veri e propri autori. Il cambiamento non ha avuto tuttavia nessuna conseguenza per il valore storico del materiale da loro tramandato, anzi, ha lasciato spazio libero per le interpretazioni che avrebbero potuto attribuirlo in buona parte, se non totalmente, alla fantasia degli ultimi redattori.

di Matteo, Marco, Luca e Giovanni – ma anche tutti gli anelli intermedi della catena che portò alla nascita del testo finale, in primo luogo la comunità primitiva che stava all'origine delle fonti che conservano e trasmettono la tradizione. Quali erano state le condizioni della raccolta, dell'utilizzazione e della trasmissione dei detti e dei fatti di Gesù? Quali erano le caratteristiche della Chiesa delle origini e come potevano esse influire sul valore del materiale evangelico da essa trasmesso? C'era in seno essa alla Chiesa delle origini interesse per la realtà storica degli avvenimenti oppure si lasciava mano libera alla creatività?

Un tale lavoro è stato fatto soprattutto sulla base delle lettere paoline incontestate che permettono di accedere all'epoca anteriore alla redazione dei vangeli<sup>5</sup>. Un'analisi approfondita della comunità primitiva ivi presente ha scoperto caratteristiche incoraggianti per quanto riguarda l'affidabilità del materiale evangelico. La ricerca ha infatti messo in luce non soltanto la presenza di testimoni oculari nella comunità primitiva che dal punto di vista storico costituiscono un ponte che unisce saldamente le due rive, Gesù e la comunità postpasquale, ma anche il carattere tradizionale<sup>6</sup> e gerarchico<sup>7</sup> di quest'ultima, vale a dire, un carattere essenzialmente conser-

---

<sup>5</sup> L'immagine della comunità primitiva offerta dagli Atti è meno utile a causa della distanza cronologica e delle prospettive redazionali proprie di Luca; nella ricerca storica va perciò utilizzata con cautela. A rigor di termini le lettere paoline ci informano direttamente solo sulle comunità fondate dall'Apostolo delle Genti, tuttavia l'importanza degli insegnamenti di Gesù, il ruolo della tradizione e l'autorità dei discepoli dovrebbero essere ancora più forti nelle comunità palestinesi che nelle chiese paoline. Su questo punto si veda soprattutto l'importante lavoro sul ruolo dei maestri cristiani di H. Schürmann, «... und Lehrer». Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten in neutestamentlichen Zeitalter», in W. Ernst (Hrsg.), *Dienst der Vermittlung*, Leipzig 1977, 107–147 (Erfurter theologische Studien, 37).

<sup>6</sup> Vale a dire consapevole che “la Parola del Signore non è partita da voi, né è arrivata solo a voi” (1 Cor 14, 34–36) e perciò rispettosa della tradizione che si “riceve”, si “trasmette” e si “conserva con fedeltà” (cfr. 1 Cor 11, 2. 23–25; 15, 1–3; Gal 1, 9; Fil 4, 9; 1 Ts 2, 13.

<sup>7</sup> Cfr. gli interventi di Paolo in caso di deviazioni sia a livello dottrinale che pratico: 1 Cor 4, 17–21; 5, 3–5; 11, 33s; 2 Cor 13, 1–10; tutta la lettera ai Galati.

vatore e non inventore nei riguardi della tradizione<sup>8</sup>, e con ciò ha fornito degli elementi a favore della sostanziale attendibilità storica dei vangeli nella loro globalità<sup>9</sup>.

## 2. L'affidabilità dei vangeli – critica interna

Con la critica esterna, però, non è stata ancora detta l'ultima parola sull'attendibilità dei vangeli nei loro particolari, sull'autenticità dei singoli detti fatti di Gesù. Per avere qualche certezza anche sotto quest'aspetto da una circa cinquant'anni diversi autori si sono dedicati ad elaborare e affinare sul piano sistematico e pratico criteri di attendibilità<sup>10</sup>. Se ne possono menzionare molti, ma quattro risultano essere maggiormente spendibili e portano a risultati maggiori e più sicuri:

---

<sup>8</sup> Si noti il diverso status che hanno i detti del Signore paragonati alle parole delle altre figure della cristianità primitiva. Essi godevano di un'autorità del tutto particolare e non venivano mai confusi con quelli degli apostoli o dei profeti: 1 Cor 7, 10–12.

<sup>9</sup> In Italia a quest'approccio si è dedicato molto C. M. Martini e sono le conclusioni delle sue ricerche che abbiamo riportato sopra; cfr. "Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate evangeliorum synopticorum", *Verbum Domini* 41 (1963), 3–10 (ripreso in *Il Messaggio della salvezza IV*, Torino 1968, 127–145); "La primitiva predicazione apostolica e le sue caratteristiche", *Civiltà Cattolica* 113 (1962) III, 246–255. In modo simile difende il valore storico della tradizione evangelica X. Léon-Dufour nella sua monografia *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963 (traduzione italiana *I Vangeli e la storia di Gesù*, Milano 1968) presentandola come la terza tappa dell'itinerario completo per arrivare a Gesù.

<sup>10</sup> Si parla di *principi*, di *indizi* e di *motivi* per potersi pronunciare circa la *storicità* dei fatti e dei detti di Gesù, o dell'*autenticità storica* dei vangeli, oppure della loro *attendibilità* storica. Cf. A. Puig i Tàrrach, "La recherche du Jésus historique", *Biblica* 81 (2000), 179–201, che offre una concisa ma esauriente panoramica dell'attuale ricerca.

## 2.1. La discontinuità

Il criterio *della discontinuità*, chiamato anche criterio della doppia disomiglianza oppure criterio della radicale originalità, ha riscosso successo soprattutto tra gli studiosi della cosiddetta *new Quest*<sup>11</sup>, iniziata da Ernst Käsemann nel 1953 con la sua famosa conferenza di Marburg intitolata “Il problema del Gesù storico”<sup>12</sup>. Il criterio si può formulare così: è certamente di Gesù quanto gode di originalità e quindi risulta difforme dalle tendenze dell’ambiente, ebraico prima e cristiano poi. In altre parole: proviene da Gesù ciò che non è né giudaico né cristiano. È ovvio il presupposto che ne sta alla base: se si trattasse di un elemento creato da altri, dovrebbe rifletterne le tendenze. Alcuni esempi sia di fatti che di detti:

1. Il discepolato descritto nei Vangeli contrasta, su alcuni punti importanti, con l’ambiente ebraico, in cui era il discepolo a scegliersi un maestro e non viceversa; inoltre la motivazione della sequela stava nell’apprendimento della Torah e non nella comunione con

---

<sup>11</sup> Chiamata così per distinguerla dalla *first* oppure *old Quest* iniziata da Hermann Samuel Reimarus (1778), che terminò con l’arrivo della *Formgeschichte*, lasciando spazio al periodo del deliberato disinteresse: una *no-Quest* che durò fino alla discesa in campo di E. Käsemann (1953), che diede inizio alla *new Quest*. Per l’insieme delle ricerche iniziate negli anni ottanta si è soliti usare l’etichetta della *third Quest*. Per una presentazione ben informata delle tre tappe della ricerca e della loro periodizzazione si veda N.T. Wright, “Quest for the historical Jesus”, *The Anchor Bible dictionary*, III, 796–802; D. Marguerat, “La «troisième quête» du Jésus de l’histoire”, *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 3, 397–421 e G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002, 17–36.

<sup>12</sup> Pubblicata per la prima volta in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954), 125–153. Ironicamente il criterio sembra essere stato proposto per la prima volta da R. Bultmann, il nome più prestigioso della *Formgeschichte* e il vero destinatario delle critiche di Käsemann nella sua conferenza. Bultmann lo introduce, senza usare il termine “discontinuità”, affermando a proposito delle parabole che “possiamo contare di possedere una genuina similitudine di Gesù solo quando, da una parte, il suo contenuto si oppone alla morale e alla religiosità giudaica e riflette il carattere escatologico tipico della proclamazione di Gesù e dove, dall’altra, non troviamo tratti specificamente cristiani” (*The History of the Synoptic Tradition*, Oxford-Basil 1963, 205).

la persona del Maestro; d'altra parte esso non corrisponde neanche a una prassi diffusa nella comunità cristiana<sup>13</sup>.

2. L'«amen» usato da Gesù non come risposta per esprimere adesione conclusiva a parole altrui, come la parola funzionava sia nel giudaismo (cfr. Dt 27, 15–26; e *m.Sot.* 2, 5) sia nel cristianesimo successivo (cfr. Rm 2, 25; Eb 13, 21; 1 Pt 4, 11; *Didache* 10, 6; *Diogenetus* 12, 9; *1 Clem* 20, 12), ma per introdurre e mettere in risalto parole proprie («Amen amen io vi dico!»)<sup>14</sup>.

Una variante del criterio è il cosiddetto «imbarazzo ecclesiale», che potremmo chiamare anche il criterio del «questo non si inventa». Infatti, è difficile pensare che la comunità cristiana possa aver inventato su Gesù qualsiasi cosa che le avrebbe creato imbarazzo. Sul piano dei fatti si possono citare come esempi l'appartenenza di Giuda, il traditore, al gruppo dei dodici, oppure il fatto che Gesù sia stato battezzato da Giovanni Battista quando, infatti, da una parte, il battesimo di Giovanni viene dato «per la remissione dei peccati» — Gesù sarebbe egli stesso peccatore? — e, dall'altra, chi dona il battesimo sembra superiore a colui che lo riceve.

Il criterio di discontinuità ovviamente vale solo in positivo, non in negativo, cioè, permette di individuare fatti e detti sicuramente gesuani, ma non permette di escludere niente. Anche quando esso è utilizzato solo in positivo, tuttavia, la sua applicazione pratica è ridimensionata dalle lacune che ancora restano nella nostra conoscenza dell'ambiente ebraico e cristiano. In effetti, proprio per questa ragione, qualche volta il criterio è stato usato affrettatamente; così, per esempio, l'uso dell'appellativo *abba*, che per Joachim Jeremias doveva essere esclusivo di Gesù e segno

<sup>13</sup> Si veda in proposito un dettagliato studio di M. Pesce, «Discepolato gesuano e discepolato rabbinico», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25/1, Berlin-New York 1982, 351–389.

<sup>14</sup> La netta posizione di J. Jeremias a questo proposito (cfr. la sua *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, I, 47–48), dopo un periodo di dubbi, ha ritrovato una nuova conferma nello studio di «amen» nelle versioni siriane del vangelo (cfr. B. D. Chilton, «Amen», in *The Anchor Bible dictionary*, I, 184–186). Oggi la gesuanità della formula dovrebbe perciò essere fuori discussione.



di una sua speciale, o meglio ancora unica intimità con Dio (da tradurre con “papà”), è stato poi trovato anche in altri testi giudaici e sulla bocca di personaggi adulti, così che Gesù risultò non essere né il primo né l’unico a rivolgersi a Dio in questo modo<sup>15</sup>. Nel verificare la discontinuità con la Chiesa primitiva, si può invece sbagliare non tenendo presenti tutti i diversi ambienti e tutti i vari stadi evolutivi. Così la proibizione di evangelizzare samaritani e pagani (Mt 10, 5 ss.) è sicuramente in contrasto con la prassi delle comunità antiochene e paoline, ma forse non necessariamente con la prassi di altre comunità palestinesi<sup>16</sup>; oppure il logion sull’ignoranza anche del Figlio (Mc 13, 32 par.), è indubbiamente imbarazzante per la nostra cristologia, ma potrebbe non esserlo stato altrettanto per una cristologia più arcaica<sup>17</sup>. Si impone dunque cautela nell’utilizzare questo criterio anche solo in positivo.

La difficoltà più grande sta, però, nel fatto che il criterio per sua stessa natura consente solo un’applicazione assai limitata. Non possiamo immaginarci un Gesù sempre in disaccordo col giudaismo, né una Chiesa sempre in disaccordo con Gesù. Il criterio della discontinuità funziona allora solo

---

<sup>15</sup> Come riconosce Jeremias stesso nella sua successiva monografia *The Prayers of Jesus*, London 1967: “piece of inadmissible naivety” (p. 63). Per un’informazione più ampia sull’argomento si veda J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris 1987, 197–209.

<sup>16</sup> Di conseguenza lo sforzo di provare la storicità del logion sulla base dell’imbarazzo che esso creerebbe a una chiesa aperta all’universalismo, come fa G. Vermes, *Jesus the Jew. A Historian reading the Gospels*, London 1973, 49, è inficiato dal presupposto che tutta la chiesa delle origini era unanime nell’appoggiare la missione verso i gentili, un presupposto difficilmente giustificabile in vista del contenuto delle lettere paoline oppure degli Atti. Tuttavia, il logion – anche se non autentico nel senso di non essere pronunciato da Gesù – potrebbe essere autentico nel senso largo, vale a dire potrebbe esprimere fedelmente la intenzione di Gesù che di fatto non ha intrapreso nessuna missione formale verso i Samaritani durante la sua attività pubblica. Per una presentazione più dettagliata di tutta la questione di logion Mt 10, 5b-6 si veda J. P. Meier, “The Historical Jesus and the Historical Samaritans”, *Biblica* 81 (2000), 218–222.

<sup>17</sup> Per una panoramica dei gruppi, delle tendenze e delle tensioni cf. V. Fusco, *Le prime Comunità Cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997, 177–267.

in alcuni casi limite: ci consente di acquisire certezza sugli atteggiamenti di Gesù più scandalosi per gli ebrei e di difficile imitazione anche per i cristiani: aspetti certamente caratteristici, ma che sarebbe erroneo considerare automaticamente i più importanti. Anzi, una ricostruzione incentrata soltanto su di essi potrebbe facilmente creare un'immagine deformata di Gesù, come per esempio quella di un contestatore e rivoluzionario all'interno d'Israele, lasciando invece in ombra il Gesù «ebreo» profondamente radicato nella spiritualità del suo popolo<sup>18</sup>. Di qui lo sforzo di individuare altri criteri, ugualmente sicuri ma di più larga applicazione.

## 2.2. La molteplice attestazione

È il criterio principale (e a volte l'unico adottato) della attuale *third Quest*<sup>19</sup>, e in particolare del *Jesus Seminar*<sup>20</sup>. Prende in considerazione la presenza di un certo elemento in due o più tradizioni diverse. Più un testo è attestato da fonti tra loro indipendenti, più la sua antichità è probabile. Le fonti principali prese in considerazione sono le seguenti: la tradizione marciana (chiamata anche triplice tradizione), la tradizione duplice o tradizione Q, tradizioni particolari di Mt, Lc, giovannea e paolina. A queste si aggiungono ultimamente anche frammenti o documenti non canonici (agrapha, vangeli extra-canonici come per es. il *Vangelo di*

---

<sup>18</sup> Cf. T. Holmén, "Doubts about double dissimilarity. Restructuring the main criterion of Jesus-of-history research", in B. Chilton, C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden 1999, I, 47–80 (New Testament Tools and Studies, 28.1).

<sup>19</sup> J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991, XXXII–XXXIII, ne fa il criterio principale e rifiuta perfino di prendere in considerazione un elemento attestato soltanto da un'unica tradizione.

<sup>20</sup> Il nome di *Jesus Seminar* descrive il circolo degli esegeti fondato nel 1985 da Robert W. Funk, che si è dato l'obiettivo di scoprire all'interno dei quattro vangeli le parole che si potrebbero senza riserva alcuna attribuire al Nazareno. Il risultato: il 18% delle parole di Gesù secondo gli evangelisti sono state giudicate autentiche anche dagli esegeti, tra essi soltanto una (!) proviene dal Vangelo di Marco: "Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio" (12, 17).

Tommaso, papiri con le parole di Gesù che non hanno corrispondenza nei vangeli canonici)<sup>21</sup>.

Oltre al registro delle fonti tra loro indipendenti, l'attestazione multipla potrebbe riguardare anche il registro delle forme letterarie. Attenendoci solo ai discorsi, in cui le forme sono più caratterizzate, ricordiamo che ci sono le parabole, a loro volta suddivise in due o tre gruppi, e i detti o loghia. I detti di Gesù comprendono forme anch'esse diverse, come le beatitudini, i detti sapienziali, le frasi in «io» («sono venuto...») e gli annunci profetici fatti con autorità (spesso caratterizzati da “amen”), i paragoni («come... così») e gli avvertimenti espressi all'imperativo ecc. Secondo quest'altra impostazione del criterio di attestazione multipla, un elemento sarebbe degno di fiducia nella misura in cui fosse presente in una pluralità di forme letterarie individuabili all'interno dei vangeli<sup>22</sup>.

A parte la discussione sull'identità delle fonti e sulla loro importanza<sup>23</sup>, il criterio di per sé autorizza solo a risalire a uno stadio anteriore alla differenziazione delle varie tradizioni, non necessariamente allo stadio pre-pasquale (vale a dire gesuano). Di conseguenza è un criterio che indica un'alta antichità, come lo sono pure le arcaicità delle tendenze

---

<sup>21</sup> Per la vigorosa difesa della validità delle fonti non canoniche si veda J. D. Crossan, *Four Other Gospels*, Minneapolis 1985 e id., *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco 1988. Per una lista aggiornata delle fonti e una loro valutazione critica cfr. J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, MI-Cambridge, U.K. 2003, 139–172 (Christianity in the Making, 1).

<sup>22</sup> Per primo lo propose come criterio a sé stante H. K. McArthur, “A Survey of Recent Gospel Research”, *Interpretation* 18 (1964), 49–50.

<sup>23</sup> Cfr. J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 142–172. Particolarmente utili e valide sono le sue osservazioni critiche circa l'uso da parte di alcuni rappresentanti della *third Quest* del *Vangelo di Tommaso* e del cosiddetto *Vangelo della Croce* come fonti indipendenti, più antiche e perciò presumibilmente anche più credibili dei vangeli sinottici (cfr. in particolare le pp. 161–165 e 170–171). Per un'analisi dettagliata del *Vangelo della Croce* e per la critica convincente dell'uso che ne fa J. D. Crossan cfr. Ch. L. Quarles, “The Gospel of Peter: Does It Contain a Precanonical Resurrection Narrative?”, in R. B. Stewart (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Minneapolis, MN 2006, 106–120.

teologiche, la presenza degli aramaismi, il sottofondo palestinese ecc., ma non è un criterio di autenticità propriamente detto. Perciò una metodologia basata in primo luogo se non esclusivamente sulla ricostruzione delle tappe della trasmissione e sulla datazione delle fonti viene giustamente giudicata fallimentare e obsoleta<sup>24</sup>.

### 2.3. La coerenza

Il primo a presentare il criterio della coerenza (anche se già se ne trova traccia in Bultmann) è stato C.E. Carlston<sup>25</sup>. Esso consiste nella possibilità di attribuire a Gesù quanto risulta «coerente» con altri elementi già acquisiti attraverso i primi due criteri sopra menzionati. Stabilito che un certo numero di detti (o di azioni) risalgono a Gesù, è possibile infatti farsi un quadro d'insieme del suo ministero, identificare le linee guida del suo messaggio e i tratti distintivi del suo agire. In seguito, quando si tratta di valutare l'una o l'altra frase particolare, uno dei punti da tener presente è quello della coerenza. Se un elemento si integra bene in questa immagine d'insieme, allora si ha un ulteriore motivo per considerarlo autentico. Un buon esempio è costituito da Lc 14, 12–14 (una tradizione propria di Lc) dove leggiamo una raccomandazione rivolta da Gesù ai suoi ascoltatori, quella di invitare soltanto quelli che non saranno mai in grado di contraccambiare l'invito, cioè «poveri, storpi, zoppi e ciechi». Per la sua forma (il paradosso), per il radicalismo dell'esigenza prospettata e per l'evidente preoccupazione in favore dei più piccoli, questa affermazione si integra pienamente nella predicazione di Gesù<sup>26</sup>.

Anche il criterio di «coerenza» ha, però, i suoi rischi, specialmente se quest'ultima è intesa come una mera compatibilità. Per salvaguardarne

---

<sup>24</sup> Si veda la critica dei presupposti metodologici di J. D. Crossan fatta da J.-N. Aletti, "Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus", *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) n. 3, 430–434.

<sup>25</sup> Cfr. il suo articolo "A Positive Criterion of Authenticity?", *Biblical Research* 7 (1962), 33–44.

<sup>26</sup> Per una presentazione più dettagliata si veda J. Schlosser, *Gesù di Nazaret*, Roma 2002, 75–76.

la certezza, la coerenza dev'essere perciò intesa come implicazione dell'elemento ancora dubbio in un altro elemento già accertato. Per esempio: la remissione dei peccati da parte di Gesù in alcuni episodi evangelici, essendo praticata anche dalla Chiesa, non consente l'applicazione del criterio di discontinuità; tuttavia sembra presupposta come propria di Gesù a causa di un altro fatto, accertato stavolta proprio dal criterio di discontinuità: l'accogliere a mensa pubblicani e peccatori.

#### 2.4. La plausibilità storica

La *plausibilità storica*, chiamata anche il criterio di *spiegazione sufficiente*<sup>27</sup>, decide la storicità della figura e dell'attività di Gesù sulla base dell'adagio latino *ex nihilo nihil fit* che E. P. Sanders rende con il proverbio "dove c'è fumo, lì c'è il fuoco" ["non c'è fumo senza arrosto?" nella versione italiana]<sup>28</sup>. È un criterio recente e di solito viene utilizzato per verificare oppure falsificare le proposte della *third Quest*. Com'è facile intuire, serve anche a dare un maggiore equilibrio all'applicazione del criterio della radicale originalità. Secondo il criterio della plausibilità storica, la ricostruzione della persona di Gesù e del suo agire devono essere tali da spiegare i fenomeni che in Lui trovano la loro origine, come per esempio la nascita della comunità attorno a Gesù, il fatto della sua condanna a morte come pure la sopravvivenza del movimento dopo la

---

<sup>27</sup> In Italia il grande propagatore del criterio era V. Fusco e proprio lui preferiva il nome di criterio della spiegazione sufficiente. Cfr. il suo articolo "La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives", in D. Marguerat, J.-M. Poffet, E. Norelli (éds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme*, Genève 1998, 25–57, in particolare pp. 55–56 (*Le Monde de la Bible*, 38). L'articolo è apparso anche in italiano con lo stesso titolo: "La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive", in R. Fabris (a cura di), *La parola di Dio cresceva (At 12, 24)*. Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno, Bologna 1998, 487–519.

<sup>28</sup> Cfr. *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, 32–35, alludendo all'ammonimento di H. J. Cadbury nel suo *The Peril of Modernizing Jesus*, New York 1937, 140.

morte violenta del suo Fondatore<sup>29</sup>. Prendiamo come esempio l'immagine di Gesù come cinico maestro controcorrente, inventore di aforismi sapienziali, che è molto popolare tra alcuni studiosi contemporanei<sup>30</sup>. Come mai — domanda il nostro criterio — un tale maestro finì sulla croce? Non conosciamo, infatti, nessun cinico messo a morte. Un altro esempio: se Gesù è stato condannato alla crocifissione da Pilato senza che siano stati perseguitati anche i suoi discepoli, la sua doveva essere una presenza pericolosa per il potere romano, ma senza che Egli fosse un capo politico ribelle, come amavano considerarlo alcuni storici ancora poco tempo fa<sup>31</sup>. Altrimenti tutto il suo movimento sarebbe stato preso di mira, esattamente com'è avvenuto con Giuda il Galileo, Teuda e con gli altri ribelli del tempo.

Come si vede, il criterio è solido, capace di controbilanciare le unilateralità degli altri; tuttavia, anch'esso ha dei limiti: mostra più "la coerenza di un'immagine generale di Gesù nel contesto del giudaismo e del cristianesimo delle origini" che i singoli aspetti del Suo insegnamento e della Sua vicenda. Non permette dunque di arrivare né agli "ipsissima verba" né agli "ipsissima facta" di Gesù; lascia perciò lo storico a bocca asciutta

---

<sup>29</sup> La validità di queste domande è stata recentemente riaffermata con rinnovato vigore, ma ne parlava già Joseph Gedaliah Klausner, il quale nel 1925 postulava che una buona ipotesi riguardo la figura di Gesù dovesse situarlo in modo credibile entro il giudaismo e tuttavia spiegare perché il movimento che con lui ebbe origine alla fine ruppe con il giudaismo (cfr. *Jesus of Nazareth: his life, times, and teaching* [translated from the original Hebrew by Herbert Danby], London 1925). In tempi più recenti si vedano soprattutto G. Theissen, D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Göttingen 1997 e A. Puig i Tàrrach, "La recherche du Jésus historique", 185–194.

<sup>30</sup> Il rappresentante più noto di tale ricostruzione è J. D. Crossan (cfr. nota 16) ma non fu lui a proporla per primo. L'ipotesi cinica è stata originariamente avanzata da F. G. Downing, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Sheffield 1988, e quasi contemporaneamente da B. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988.

<sup>31</sup> L'autore dell'ipotesi politico militare era Reimarus. In tempi più vicini a noi è stata ripresa da S. G. F. Brandon, *Gesù e gli zeloti*, Milano 1983.

per quanto riguarda i dettagli della Sua vita e del Suo insegnamento, insieme agli altri assicura, però, ciò che basta alla fede e alla pietà dei cristiani, vale a dire l'accesso alla "ipsissima intentio Jesu"<sup>32</sup>.

### 3. Conclusione

Alla fine di questa rassegna, che cosa possiamo dunque dire a proposito del valore storico dei vangeli e dell'immagine di Gesù che essi ci offrono in confronto con quella che risulta dalla critica storica?

Prima di tutto dobbiamo constatare che non tutto ciò che si trova nei vangeli può essere scientificamente confermato. L'applicazione dei criteri che abbiamo elencato classifica una buona parte del materiale evangelico come scientificamente incerto, nel senso che non possiamo né provare la sua attendibilità né smentirla. Ciò che rimane non è poco; tuttavia esso è ancora abbastanza lontano dal poter offrire un'immagine completa. Abbiamo nelle mani — per utilizzare un'immagine suggestiva — non una mela ma un torsolo. Un tale torsolo è la prova inconfondibile dell'esistenza della mela, ma non può pretendere di dire molto e tanto meno di dire tutto sulla forma reale di quest'ultima. Caso mai, esprime piuttosto la necessità di cercare ancora e di andare oltre<sup>33</sup>.

Infatti, per poter ricostruire la mela in tutta la sua bellezza e con tutto il suo sapore partendo da un torsolo, si può e si deve perciò andare

---

<sup>32</sup> Cfr. J.-N. Aletti, "Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus", 442. La felice formula è stata introdotta da W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Kriterien*, Düsseldorf 1981, 58, e ripresa per il discorso su Gesù terreno da R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, Cinisello Balsamo <sup>3</sup>2001, I, 37.

<sup>33</sup> Di fronte a un risultato che potrebbe sembrare troppo magro in paragone con la quantità di lavoro fatto vale la pena di ricordare un principio che vale non soltanto per la questione di Gesù storico e dei samaritani ma per qualsiasi tipo di lavoro scientifico, la discussione su Gesù storico ivi compresa: "it is far better to be clear about what we know (or do not know) and how we know it than to continue to engage in widespread but unfounded generalizations", J. P. Meier, "The Historical Jesus and the Historical Samaritans", 232.

oltre i criteri che abbiamo appena presentato, e questo andare oltre non può compiersi senza una certa dose di fantasia. Accade come in un dipinto rovinato, in cui partendo dalle parti rimaste, si cerca di ricostruire quelle perdute; oppure come avviene nella ricostruzione paleologica, in cui, da poche ossa di un fossile, si cerca di ridisegnare tutto l'animale preistorico<sup>34</sup>. La difficoltà sta nell'accertare se la connessione tra i dati di partenza e il risultato finale non sia tale solo agli occhi nostri, e nell'accettare umilmente che rimangono sempre elementi di congetturalità, di intuizione, e con essi anche un margine di incertezza. Sono delle ricostruzioni interessanti, provocatorie, che non di rado mettono in luce ciò che potrebbe sfuggire a una lettura dei vangeli praticata solo con gli occhi della fede. e tuttavia — proprio a causa dei limiti metodologici che si impongono — non possono considerarsi sostitutive di quest'ultima e tanto meno pretendere di invalidarla. Anzi, nella misura in cui le monografie storiche riconoscono i limiti delle loro ricostruzioni e apertamente confessano che il mistero della persona di Gesù sfugge sempre agli strumenti della ricerca storica<sup>35</sup>, non sembrano esse stesse invocare una tale lettura come risposta complementare (se non definitiva) all'enigma costituito dal Nazareno?<sup>36</sup>

Se perciò vogliamo elaborare una graduatoria tra le diverse ricostruzioni di Gesù apparse nella storia, quella di un certo Marco, quella di un certo Luca, quella di un certo Matteo e persino quella di un certo Giovanni non hanno niente da temere in paragone con quella di un certo Renan, di

---

<sup>34</sup> Per ambedue le immagini siamo debitori di V. Fusco, "Introduzione generale ai Sinottici" in M. Làconi (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Torino 1999, 125 (Logos, 5).

<sup>35</sup> Cfr. Ch. Perrot, "L'énigme néotestamentaire. Des figures de Jésus à sa particularité historique", *Lumière et Vie* 210 (1992) n. 26: "Jésus lui [l'historien] échappe toujours".

<sup>36</sup> "La personne de Jésus reste un énigme, et l'historien ne peut que constater les dons exceptionnels de ce leader religieux, dont les traits lui échappent au moment où il croyait les saisir ... Le croyant, lui, contemple les traces laissées par l'homme de Nazareth dans l'histoire et dans les textes. Il parvient à la conclusion qu'il existe une clef à cette énigme. Cette clef, dit-il, c'est la foi", D. Marguerat, *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, Aubonne <sup>3</sup>1995, 114–115.



un certo Harnack, di un certo Crossan oppure di un certo Augias. Anzi, quelle degli evangelisti potrebbero avere anche un vantaggio, se non altro per il fatto che il salto che loro dovevano fare riguardava solo qualche decina d'anni e faceva veniva condotto sotto l'occhio vigile della comunità cristiana in mezzo alla quale si trovavano ancora quelli che avevano visto e sentito personalmente i fatti e i detti del Protagonista dei racconti. Gli storici moderni invece ricostruiscono con un ritardo di diciotto, diciannove oppure venti secoli. e non è senza significato anche il fatto che quelli che avevano ricostruito allora non soltanto non fecero soldi oppure ottennero qualche notorietà<sup>37</sup> con le loro ricostruzioni, ma non di rado diedero la vita per la verità della loro immagine.

*Roma*

*ANDRZEJ GIENIUSZ CR*

## Astratto

L'articolo presenta il passaggio dalla tradizionale difesa del valore storico dei vangeli (che ha seguito il modello di un processo giudiziario in cui l'affidabilità dei testimoni e il carattere oculare della loro testimonianza dovevano essere dimostrati) alla discussione contemporanea che per circa cinquanta ultimi anni ha sviluppato e raffinato i criteri di affidabilità storica, al fine di procedere ad esaminare ogni singolo testo evangelico su queste basi. Il suo contributo espone sia i punti forti che i punti deboli dei quattro criteri che finiscono per essere i più spendibili e produrre i risultati più accurati: i criteri di doppia dissomiglianza, di molteplice attestazione, di coerenza e di plausibilità storica o spiegazione sufficiente.

---

<sup>37</sup> Rammentiamo che i nomi dei singoli evangelisti non fanno parte del testo dei loro vangeli e sono stati inseriti nei manoscritti tardivamente, una differenza vistosa e significativa se paragonata con la storiografia dell'epoca e dei tempi nostri, in cui la persona dell'autore è sempre in primo piano.

## Parole-chiave

Gesù storico, Leben-Jesu-Forschung, Third Quest, Jesus Seminar, ipsissima verba Jesu, ipsissima facta Jesu, ipsissima intentio Jesu, criteri interni

## Abstract

### The current discussion about the historical Jesus: problems and criteria

The article presents the passage from the traditional defense of the historical value of the gospels (which followed the model of a judicial process in which the trustworthiness of witnesses and the eye-witness character of their testimony had to be proved) to the contemporary discussion, which for approximately the last fifty years has been developing and refining the criteria of historical reliability, in order to proceed to scrutinize each individual gospel text on these bases. His contribution lays out both the strong points and the weak points of the four criteria which end up being the most spendable and produce the most accurate results: the criteria of double dissimilarity, of multiple testimony, of coherence and of historical plausibility or sufficient explanation.

## Keywords

Historical Jesus, Leben-Jesu-Forschung, Third Quest, Jesus Seminar, ipsissima verba Jesu, ipsissima facta Jesu, ipsissima intentio Jesu, internal criteria

## References

- Aletti J.-N., "A Positive Criterion of Authenticity?", *Biblical Research* 7 (1962), 33–44.  
Aletti J.-N., "Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus", *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 3, 430–434.  
Barbaglio G., *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002.  
Brandon S. G. F., *Gesù e gli zeloti*, Milano 1983.  
Bultmann R., *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford-Basil 1963.

- Cadbury H. J., *The Peril of Modernizing Jesus*, New York 1937.
- Chilton B. D., «Amen», in *The Anchor Bible dictionary*, I, 184–186.
- Chilton B. D., *The Prayers of Jesus*, London 1967.
- Crossan J. D., *Four Other Gospels*, Minneapolis 1985
- Crossan J. D., *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco 1988.
- Crossan J. D., *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh 1991, XXXII–XXXIII
- Downing F. G., *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century Tradition*, Sheffield 1988.
- Dunn J. D. G., *Jesus Remembered*, Grand Rapids, MI-Cambridge, U.K. 2003, 139–172 (Christianity in the Making, 1).
- Fédou M., «Le Jésus historique» des Pères de l'Église au temps des Réformes», *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 3, 333–352.
- Fusco V., «Introduzione generale ai Sinottici» in M. Làconi (a cura di), *Vangeli sinottici e Atti degli Apostoli*, Torino 1999 (Logos, 5).
- Fusco V., «La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives», in D. Marguerat, J.-M. Poffet, E. Norelli (éds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'un énigme*, Genève 1998, 25–57 (Le Monde de la Bible, 38).
- Fusco V., «La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive», in R. Fabris (a cura di), *La parola di Dio cresceva (At 12, 24)*. Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno, Bologna 1998, 487–519.
- Fusco V., *Le prime Comunità Cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997.
- Holmén T., «Doubts about double dissimilarity. Restructuring the main criterion of Jesus-of-history research», in B. Chilton, C. A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden 1999, I, 47–80 (New Testament Tools and Studies, 28.1).
- Jeremias J., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972.
- Klausner J. G., *Jesus of Nazareth: his life, times, and teaching* [translated from the original Hebrew by Herbert Danby], London 1925.
- Labriolle P. de, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au Vie siècle*, Paris 1942.
- Lambiasi F., *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna <sup>2</sup>1986 (Studi biblici, 4).
- Léon-Dufour X., *I Vangeli e la storia di Gesù*, Milano 1968.

- Léon-Dufour X., *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963
- Mack B., *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988.
- Marguerat D., "La «troisième quête» du Jésus de l'histoire", *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 3, 397–421.
- Marguerat D., *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, Aubonne <sup>3</sup>1995, 114–115.
- Martini C. M., "Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate evangeliorum synopticorum", *Verbum Domini* 41 (1963), 3–10.
- Martini C. M., "La primitiva predicazione apostolica e le sue caratteristiche", *Civiltà Cattolica* 113 (1962) III, 246–255.
- McArthur H. K., "A Survey of Recent Gospel Research", *Interpretation* 18 (1964), 49–50.
- Meier J. P., "The Historical Jesus and the Historical Samaritans", *Biblica* 81 (2000), 218–222.
- Parente F. (a cura di), *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, Napoli 1977.
- Penna R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria*, Cinisello Balsamo <sup>3</sup>2001.
- Perrot Ch., "L'énigme néotestamentaire. Des figures de Jésus à sa particularité historique", *Lumière et Vie* 210 (1992) 26.
- Pesce M., «Discepolato gesuano e discepolato rabbinico», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25/1, Berlin-New York 1982, 351–389.
- Puig i Tàrrach A., "La recherche du Jésus historique", *Biblica* 81 (2000), 179–201.
- Quarles Ch. L., "The Gospel of Peter: Does It Contain a Precanonical Resurrection Narrative?", in R. B. Stewart (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Minneapolis, MN 2006, 106–120.
- Sanders E. P., *Gesù e il giudaismo*, Genova 1992, 32–35.
- Schlösser J., *Gesù di Nazaret*, Roma 2002.
- Schlösser J., *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris 1987, 197–209.
- Schürmann H., "«... und Lehrer». Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten in neutestamentlichen Zeitalter", in W. Ernst (Hrsg.), *Dienst der Vermittlung*, Leipzig 1977, 107–147 (Erfurter theologische Studien, 37).
- Schweitzer A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.
- Schweitzer A., *Storia della ricerca della vita di Gesù*, Bologna 1986.
- Schweitzer A., *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen 1906.

---

Theissen G., Winter D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Göttingen 1997.

Thüsing W., *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Kriterien*, Düsseldorf 1981.

Vermes G., *Jesus the Jew. A Historian reading the Gospels*, London 1973.

Wright N. T., "Quest for the historical Jesus", *The Anchor Bible dictionary*, III, 796–802.



PIOTR BLAJER OFM

Studium Biblicum Franciscanum

mieszkopb@gmail.com

## **Ewangelia Łukasza – świadectwo prawdziwości otrzymanego pouczenia**

Łukasz jako jedyny spośród ewangelistów opatrzył swoje dzieło krótkim wstępem skierowanym do dostojnego Teofila (por. Łk 1, 1–4; Dz 1, 1–2). Wielu autorów uważa jednak, że chodzi o fikcyjnego adresata, a pod imieniem Teofil kryje się każdy, kto miłuje Boga (θεός φιλέω). W świetle dotychczasowych badań nad ewangelią Łukasza trudno jednoznacznie określić, czy chodziło o konkretną osobę, czy też o fikcyjnego adresata. Niemniej jednak nie ma powodów, by wątpić, że chodziło o konkretną osobę, której prawdziwa tożsamość pomimo wielu prób identyfikacji, pozostaje nadal tajemnicą. Łukasz używa terminu „dostojny” w odniesieniu do rzymskich namiestników Feliksa (por. Dz 23, 26; 24, 2) i Festusa (por. Dz 26, 25). Teofil mógł więc być osobą, która zajmowała wysoki urząd w administracji rzymskiej. Stwierdzenie, czy chodziło o wierzącego, czy też nie, jest już bardziej skomplikowane. Kluczowym w tej sprawie jest znaczenie czasownika κατηχέω. Łukasz podejmuje się trudu opowiadania o wydarzeniach, jakie miały miejsce, aby Teofil mógł się przekonać o prawdziwości otrzymanego pouczenia, innymi słowy o prawdziwości otrzymanej katechezy. Jeśli zajrzemy do słowników języka greckiego, to podstawowe znaczenie czasownika κατηχέω brzmi: „podzielić się

informacją, którą ktoś otrzymał<sup>1</sup>. Termin ten odnosi się zarówno do formacji chrześcijańskiej (Dz 18, 25; Gal 6, 6), jak i do każdej innej informacji. Co więcej, czasownik ten odnosi się także do negatywnego raportu (Dz 21, 21 – Paweł przybywa do Jerozolimy. Odwiedza Jakuba i starszych, którzy mówią mu, że miejscowi żydzi słyszeli [zostali poinformowani], że Paweł nawołuje do odstąpienia od Prawa Mojżeszowego). Być może Łukasz ma na myśli obydwa znaczenia tego czasownika. Teofil mógł być chrześcijaninem i jako taki otrzymał pouczenie dotyczące Jezusa, a jako osoba zajmująca wysoki urząd w administracji rzymskiej mógł też otrzymać donosy bądź też niezbyt przychylne informacje dotyczące chrześcijan. Najprawdopodobniej Łukasz należy do drugiego, a może nawet i trzeciego pokolenia chrześcijan, żyje więc w czasach, gdy rozpoczynają się prześladowania chrześcijan. Treść prologu wskazuje więc, że ewangelista Łukasz ma świadomość, iż nie jest ani pierwszym, ani jedynym, który podejmuje się przekazania świadectwa o Jezusie. Adresując swe dzieło do rzeczywistego bądź też fikcyjnego Teofila, Łukasz przyznaje, że πολλοὶ ἐπεχείρησαν, co można przetłumaczyć dosłownie: „wielu przyłożyło rękę do opowiadania o wydarzeniach, które miały miejsce pośród nas” (por. Łk 1, 1)<sup>2</sup>.

Wprawdzie nie jest możliwe określenie z absolutną pewnością, kogo bądź też jakie wcześniejsze źródła Łukasz miał na myśli, gdy wspomina o „wielu”, niemniej można bezpiecznie założyć, że „wielu” odnosi się do więcej niż jednego autora czy też dzieła. Klasyczna teoria dwóch dokumentów bądź też dwóch źródeł mówi nam, iż Łukasz posłużył się ewangelią Marka, przynajmniej jeśli chodzi o część opisową ewangelii oraz źródłem Q. Łukaszowe bogactwo przypowieści, perykop poświęconych niewiastom, które podążały za Jezusem i posługiwały mu, jak i bogactwo informacji o Maryi wymaga także założenia, że Łukasz miał dostęp do dodatkowego źródła bądź też źródeł (Sondergut des Lukas). Źródła, którymi dysponował

<sup>1</sup> Κατηχέω, [w:] W. Bauer, W. F. Arndt, W. Gingrich, F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 1979<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Według niektórych autorów czasownik ἐπεχείρησαν może mieć charakter negatywny. Jeśli tak jest rzeczywiście, to w opinii Łukasza praca wykonana przez wielu autorów nie jest wystarczająca – por. G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Roma 2001, s. 23–24.



trzeci ewangelista, umożliwiły mu przedstawienie pełnego obrazu Jezusa, jego działalności, ale także pozwoliły mu na opowiedzenie, w jaki sposób naśladowcy Chrystusa kontynuowali misję rozpoczętą przez Mistrza.

## 1. Analiza Łukaszowego prologu

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że sam prolog, jak i sposób, w jaki Łukasz rozpoczyna ewangelię sugerują, iż kwestionuje on dotychczasową naukę, tradycyjny przekaz czy też dokładność przekazu o Jezusie<sup>3</sup>. Wydaje się bowiem, że gdyby istniejące wówczas przekazy były dokładne, Łukasz nie podejmowałby przecież trudu badań i opowiadania wszystkiego od nowa. Po prostu nie byłoby takiej potrzeby. Skoro jednak ewangelista podejmuje się tego zadania, to wydaje się, że w jego opinii czegoś jednak brakuje w istniejących wówczas przekazach, bądź też przekazy te nie są autentyczne lub prawdziwe. Rodzi się więc pytanie, czego brakuje w dotychczasowym przekazie, w jakim stopniu nie są kompletne.

Łukasz wspomina wielu, którzy podjęli trud przedstawienia wydarzeń, jakie miały miejsce bądź też przyłożyli rękę (ἐπεχείρησαν) do przedstawienia wydarzeń. Nie wymienia ich jednak z imienia tak jak było to w zwyczaju (i pewnie do dziś zostało w naszych akademickich *status questionis*), by wskazać niedociągnięcia dotychczasowych dzieł i tym samym usprawiedliwić potrzebę napisania kolejnego. Łukasz nie wymienia kim są „liczni” ani też nie wskazuje na ich braki. Co więcej, on sam posiłkuje się istniejącymi ówczesnie źródłami (mam tu na myśli ewangelię Marka i źródło Q). Skoro tak jest, to myślę, że można śmiało stwierdzić, że w tym przypadku nie chodzi tyle o krytykę i uzupełnienie poprzednich dzieł, lecz raczej o dokładne przedstawienie wydarzeń i przekazanie ich w taki sposób, by odpowiadały potrzebom wspólnoty, do której Łukasz adresuje swe dzieło<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> I. I. Du Plessis, *Once More: The Purpose of Luke's Prologue (Lk I 1-4)*, „Novum Testamentum” 16 (1974), s. 259–271.

<sup>4</sup> W sposób dobitny ujmuje to konst. *Dei Verbum* Soboru Watykańskiego II: „Święci zaś autorowie napisali cztery Ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazanych

W prologu Łukasz zobowiązuje się do dokładnego badania (παρακολουθῆω), czyli do dokładnego śledzenia wydarzeń, tak jak się one rozgrywały. Zobowiązuje się do śledzenia od początku (ἀνωθεν), do badania wszystkiego (πᾶσιν) i do poszukiwania dokładnego bądź też skrupulatnego (ἀκριβῶς). Całość pracy zamierza przedstawić po kolei i w sposób uporządkowany (καθεξῆς).

Realizując tak założony plan, Łukasz, podobnie jak to czyni także Mateusz, rozpoczyna ewangelię od dzieciństwa Jezusa. Warto jednak zwrócić uwagę, że Łukasz nie tylko interesuje się początkiem życia Jezusa, ale także chce opowiedzieć o wszystkim (πᾶσιν), co dotyczy Jezusa. W takiej perspektywie nie dziwi więc umieszczenie krótkiej informacji streszczającej dwadzieścia lat życia Jezusa: „wzrastał w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (2, 52), jak również konieczność zebrania tradycji dotyczących życia pierwszej wspólnoty wierzących i napisania Dziejów Apostolskich. W ten oto sposób pierwszy tom dzieła Łukasza jest świadectwem Jezusa o Bogu, podczas gdy drugi tom jest świadectwem wiernych o zmartwychwstałym Jezusie, który objawia Boga i działa w Kościele poprzez swego Ducha. Dzieje Apostolskie podejmują i kontynuują tematy wprowadzone w ewangelii i zakładają jej znajomość oraz faktów, jakie ona opisuje. Łukaszowy prolog do Dziejów mówi bowiem: „w pierwszej<sup>5</sup> księdze napisałem o wszystkim, co Jezus czynił i czego nauczał od początku

---

ustnie lub pisemnie, ujmując pewne rzeczy syntetycznie lub objaśniając, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów, zachowując wreszcie formę przepowiadania, ale zawsze tak, aby nam przekazać szczerą prawdę o Jezusie. W tej przecież intencji pisali czerpiąc z własnej pamięci i własnych wspomnień, czy też korzystając ze świadectwa tych, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa, byśmy poznali prawdę tych nauk, które otrzymaliśmy” (19).

<sup>5</sup> Niektórzy autorzy (Spitta, Zahn, Ramsey i Knox) postulują, że Łukasz zamierzał napisać także trzecią część swego dzieła. Teoria ta opiera się na znaczeniu słowa πρῶτος, które w grece klasycznej sugeruje pierwsze spośród przynajmniej trzech. Greka hellenistyczna (Πρῶτος, [w:] W. Bauer, W. F. Arndt, W. Gingrich, F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, dz. cyt.) zna jednak przykłady, gdzie πρῶτος oznacza pierwszy z dwóch. Nie ma więc potrzeby postulować istnienia trzeciej części dzieła Łukasza, które opowiadałaby o męczeństwie Pawła w Rzymie.

aż do dnia, w którym pod wpływem Ducha Świętego udzielił pouczeń wybranym przez siebie apostołom i został wzięty do nieba” (Dz 1, 1–2).

Łukasz pisze, że podejmuje trud dokładnego badania, a więc podejmuje się spisania wydarzeń bez jakichkolwiek uprzedzeń i biorąc pod uwagę wszystko. Nie oznacza to jednak, że odrzuca on dotychczasową naukę ani tym bardziej tradycyjny przekaz o Jezusie. Wręcz przeciwnie, Łukasz w prologu zaznacza, że opiera swe dzieło na tradycji przekazanej mu zarówno przez tych, którzy byli naocznymi świadkami (αὐτόπται) od początku, jak i tych, którzy później stali się sługami słowa (ὑπηρέται). Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w chwili wyboru Macieja, by zajął miejsce Judasza, Łukasz precyzuje kogo ma na myśli, mówiąc o naocznych świadkach i sługach słowa. Są nimi ci, „którzy towarzyszyli (Apostołom) przez cały czas, gdy Pan Jezus przebywał z (nimi), poczynawszy od chrztu Janowego aż do dnia, gdy został zabrany do nieba” (Dz 1, 21–22).

Łukasz opiera swe dzieło o autentyczną tradycję apostołską, która leży u podstaw życia ówczesnej wspólnoty chrześcijańskiej. Wielu było tych, którzy podejmowali próby spisania wydarzeń, jakie miały miejsce, niemniej jednak nauka zebrana przez Łukasza opiera się na świadectwie przekazanym przez dokładnie określoną grupę. Od samego początku Łukasz zaświadcza, iż pierwszym kryterium prawdziwości otrzymanego pouczenia jest tradycja apostołska przekazywana jak nauka z pokolenia na pokolenie lub z nauczyciela na ucznia. Bardzo dobrze wyraża to użyty w prologu czasownik παραδίδωμι, który między innymi oznacza przekazanie drugiemu tego, co się zna z tradycji ustnej lub spisanej i co osobiście ma duże znaczenie. Intencją Łukasza nie jest więc uzupełnianie istniejących opisów życia i działalności Jezusa i dodawanie do nich kolejnych wydarzeń lecz raczej zebranie tych tradycji i stworzenie dzieła jak najbardziej pełnego, mającego swą podstawę w tradycji apostołskiej.

Łukasz pragnie pisać o wydarzeniach, jakie się dokonały wśród nas. W tekście greckim mamy tutaj imiesłów czasownika złożonego πληροφωρέω („spełniać, doprowadzić do końca”). Wybór tego czasownika wskazuje, że wydarzenia, o których mowa, są rzeczywistością dokonaną. Życie Jezusa ma swe dopełnienie w śmierci i zmartwychwstaniu, które z kolei pozwala zrozumieć wydarzenia i naukę Jezusa w czasie jego publicznej

działalności. Innymi słowy w świetle wydarzeń paschalnych i mocą Ducha można spojrzeć na nowo na Jezusa i jego naukę.

Nie można w końcu zapomnieć, że Łukasz, podejmując się sporządzenia dzieła pragnie przedstawić wydarzenia po kolei i w sposób uporządkowany (καθεξής). Nie chodzi tu jednak tylko i wyłącznie o porządek chronologiczny lub geograficzny (ten również jest w pewnym stopniu zachowany, o czym za chwilę). Chodzi bardziej o koherentne i logiczne przedstawienie wydarzeń, jakie miały miejsce. Chodzi o przedstawienie tych wydarzeń w taki sposób, by ukazały działanie Boga w życiu i nauczaniu Jezusa.

Słownictwo użyte przez Łukasza w prologu wskazuje, że autor podchodzi do zadania z pełną świadomością ciężącego na nim obowiązku przekazania prawdy o Jezusie, by adresat lub adresaci upewnili się o prawdziwości otrzymanego pouczenia. Dzieło Łukasza ma zapewnić adresatów o stabilności i prawdziwości otrzymanego pouczenia. Tekst grecki używa tutaj rzeczownika ἀσφάλεια. Rzeczownik ten wywodzi się od czasownika σφάλω, który oznacza „wieść do upadku”. Rzeczownik ἀσφάλεια z *alpha privativa* oznacza zapewnienie przed upadkiem, stąd możemy ten rzeczownik przetłumaczyć jako „pewność, prawdę, stabilne i bezpieczne okoliczności, bezpieczeństwo”. Dzieło Łukasza ma więc być dokumentem zabezpieczającym adresatów przed upadkiem.

Przekazując prawdę o Jezusie, Łukasz kieruje się dwoma zasadami: wierności źródłom i wolności w ich przedstawieniu. Łukasz jest wierny ewangelii Marka, ale gdy okoliczności na to pozwalają i wymagają, preferuje własne źródła, a niekiedy opuszcza całe sekcje ewangelii Marka (Mk 6, 45–8, 26; 9, 41–10, 12). Widać to dobitnie w scenach powołania pierwszych uczniów, początku działalności publicznej i wizycie w synagodze w Nazarecie. Opuszcza także bądź edytuje niektóre fragmenty, które mogłyby okazać się niezrozumiałe dla czytelnika (wizyta krewnych Jezusa, śmierć Jana Chrzciciela, roszczenia synów Zebedeusza, epizod z drzewem figowym itd.)<sup>6</sup>. Trudno odpowiedzieć jednoznacznie, dlaczego brak tych fragmentów u Łukasza, podczas gdy znajdują się u Mateusza.

---

<sup>6</sup> Por. Mk 3, 20; 6, 17–29; 10, 35–40; 11, 12–14. 20–21.

Reasumując, analiza Łukaszwego prologu wskazuje, że przedmiotem dzieła są wydarzenia, które mają swoich naocznych świadków i jako takie są przedmiotem historiografii. Nic więc dziwnego, że Łukasz, redagując swe dzieło, postępuje według kanonów historiografii i używa słownictwa i zwrotów typowych dla tego rodzaju dzieła (podkreśla znaczenie wydarzeń, jakie miały miejsce, podejmuje dokładne badania i przedstawia je w sposób uporządkowany). Postępując w ten sposób, upodabnia swe dzieło do autorów hellenistycznych. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że w Łukaszwym dziele nie brak także elementów odwołujących się do literatury starotestamentalnej (powiedzeń mądrościach, przepowiedni proroczych itd). Co więcej, ewangelista jest świadomy, że przekazywanie wydarzeń, tradycji nie obyło się bez asystencji Ducha Świętego, mocą którego Jezus działa w swym Kościele. Cała działalność misyjna apostołów i ich pierwszych współpracowników odbywa się pod nieustannym wpływem Ducha Świętego. Widać to bardzo dobrze w niektórych fragmentach Dziejów Apostolskich. Pod wpływem Ducha Filip poucza etiopskiego eunucha. Duch porывa Filipa, którego widzimy głoszącego ewangelię w Azocie, a następnie docierającego do Cezarei (por. Dz 8, 29. 40). Działanie Ducha sprawia, że setnik Korneliusz i jego rodzina zostają przyjęci przez Piotra do wspólnoty wierzących w Jezusa (por. Dz 10, 11–16. 20. 44–47; 11, 12. 16). Duch interweniuje w społeczności w Antiochii i wybiera Pawła i Barnabę, by powierzono im misję (por. Dz 13, 2. 4). Duch Święty jest także protagonistą decyzji podjętych w czasie soboru jerozolimskiego, które dotyczyły przepisów prawa, do przestrzegania których są zobowiązani poganie przyjmujący wiarę w Jezusa (Dz 15, 28: „Duch Święty i my postanowiliśmy”). Pod wpływem działania Ducha Paweł udaje się do Frygii i Galacji, a następnie do Myzji (por. 16, 6–7)<sup>7</sup>. Ewangelia nie jest więc tylko i wyłącznie suchym *διήγησις*, czyli uporządkowanym opisem faktów i wydarzeń, ale także świadectwem wiary, jest Dobrą Nowiną.

---

<sup>7</sup> Spośród licznych monografii dotyczących teologii trzeciego ewangelisty i pneumatologii warto zwrócić uwagę na dwie pozycje: G. C. Bottini, *Introduzione all'opera lucana*, Jerusalem 2011, s. 149–152; F. Bovon, *Luke the Theologian*, Waco 2006, s. 225–272.

## 2. Plan narracyjny ewangelisty

Łukasz jako jedyny spośród ewangelistów opatrzył swoje dzieło prologiem, w którym przedstawia sposób, w jaki zamierza pracować i cel swego dzieła. Po krótkiej analizie tego prologu warto zatrzymać się choć na chwilę i przyjrzeć, w jaki sposób Łukasz realizuje swój mistrzowsko założony plan, w jaki sposób przedstawia wydarzenia, jakie miały miejsce i w jaki sposób łączy je z Bożym planem zbawienia objawionym w tradycji Starego Testamentu.

Analiza planu narracyjnego ewangelii Łukasza, a więc analiza zmian miejsca, scen i głównych bohaterów, pozwala podzielić ewangelię Łukasza na sześć głównych części. Każda z tych części przyczynia się do poznania prawdziwego oblicza Jezusa, zapewnia poznanie całościowej prawdy o Jezusie (I ewangelia dzieciństwa 1, 5–2, 52; II działalność Jana Chrzciciela 3, 1–4, 13; III działalność Jezusa w Galilei 4, 14–9, 50; IV podróż do Jerozolimy 9, 51–19, 46; V działalność w Jerozolimie 19, 47–21, 38; VI męka, śmierć i zmartwychwstanie 22, 1–24, 53)<sup>8</sup>.

Uważna lektura ewangelii dzieciństwa stawia przed nami intrygujące pytania: Kim są rzeczywiści adresaci ewangelii? Do kogo Łukasz adresuje swe dzieło? Z prologu wiemy, że ma nim być dostojny Teofil, czyli najprawdopodobniej chrześcijanin wywodzący się spośród pogan, który zajmuje wysokie stanowisko w administracji rzymskiej. Jeśli więc adresatem ewangelii są osoby nie znające judaizmu, jak więc pogodzić z tym fakt, że ewangelia dzieciństwa wydaje się być dziełem skierowanym do żydów oczekujących Mesjasza, który przywróci Izraelowi należne mu miejsce. Zwiastowanie narodzin Jana Chrzciciela odbywa się w centrum kultu Izraela,

---

<sup>8</sup> Brak jednoznacznego konsensusu, jeśli chodzi o podział ewangelii. Bibliści proponują różne podziały. Na przykład C. H. Giblin, *The Destruction of Jerusalem according to Luke's Gospel*, Rome 1985, s. 1–9 (Analecta Biblica, 107) proponuje podział na trzy główne części. B. Prete, *L'opera di Luca*, Torino 1986, s. 34–79 preferuje sześć części. J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, New York 1981, t. 1, s. 136–142 (Anchor Bible, 28) dzieli Ewangelię Łukasza na siedem części. Choć istnieje wiele propozycji podziału ewangelii Łukasza, to jednak wszyscy autorzy zgadzają się co do jednego: publiczna działalność Jezusa miała trzy części: Galilea, podróż do Jerozolimy, działalność w Jerozolimie.

czyli w świątyni jerozolimskiej, co więcej, odbywa się to w chwili składania ofiary (por. 1, 5–25). Anioł Gabriel zostaje posłany do dziewicy. Objawia jej, że poczne i porodzi syna, któremu nada imię Jezus. Będzie On zwany synem Najwyższego i Bóg da Mu tron jego ojca Dawida i będzie królował nad domem Jakuba na wieki. Innymi słowy zwiastowanie jawi się jako realizacja obietnicy złożonej Dawidowi przez proroka Natana (por. 2 Sam 7, 12–16). Co więcej, w Magnificat Maryja wielbi Boga za realizację obietnic danych Abrahamowi (por. 1, 55). Tych kilka przykładów wskazuje, że Łukasz nie tylko nawiązuje do starotestamentalnych tematów i przedstawia Jezusa jako królewskiego potomka Dawida, zbawcę i odkupiciela Izraela, ale także naśladuje styl pisania autorów Starego Testamentu<sup>9</sup>. Początek ewangelii jest więc początkiem końcowego i chwalebego rozdziału w historii Izraela.

Styłem przypominającym księgi prorockie („w piętnastym roku panowania cesarza Tyberiusza [...] Bóg przemówił do Jana na pustyni” – 3, 1–2) Łukasz dokładnie datuje początek misji Jana Chrzciciela. Historyczne odnośniki do osób i faktów mają zapewnić adresatów ewangelii o historyczności opisywanych wydarzeń, a jednocześnie umiejscowić opisywane wydarzenia w prorockiej tradycji Starego Testamentu (por. Iz 1, 1; Jr 1, 1–3; Ba 1, 1–2). Opis działalności Jana Chrzciciela ma zapewnić adresatów, że Jezus jest większy niż Jan Chrzciciel. W Łukaszowym opisie chrztu Jezusa w Jordanie brak na przykład jakiegokolwiek wzmianki, że to Jan ochrzcił Jezusa. U Łukasza zstąpienie Ducha Świętego i uroczysta proklamacja słów: „Ty jesteś moim synem umiłowanym, Ciebie sobie upodobałem” są ściśle związane i wynikają z osobistej modlitwy Jezusa po chrzcie. Kuszenie na pustyni potwierdza Boże synostwo Jezusa i potwierdza prawdę objawioną już w ewangelii dzieciństwa. Jezus jest Synem Bożym namaszczonego Duchem Świętym.

Jezus, pełen Ducha Świętego, rozpoczyna swą publiczną działalność w Galilei i przychodzi do synagogi w Nazarecie, gdzie odczytuje fragment z Księgi Izajasza, który w pewnym sensie przedstawia program działalności Jezusa: przyszedł, by głosić dobrą nowinę ubogim, więźniom wolność, niewidomym przejrzenie, wybaczać grzechy i wzywać do nawrócenia, a następnie działa i naucza w okolicach Jeziora Galilejskiego.

<sup>9</sup> J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke*, dz. cyt., t. 1, s. 45–56.

W odróżnieniu od Marka i Mateusza Łukasz koncentruje niemalże całą początkową działalność Jezusa w Galilei. Konsekwentnie opuszcza wszelkie informacje, które nie odpowiadają temu planowi (u Łukasza na przykład brak informacji o miejscu wyznania wiary przez Piotra; według Mateusza i Marka miało to miejsce w Cezarei Filipowej, podczas gdy według Łukasza odbyło się to w bliżej nieokreślonym miejscu podczas modlitwy Jezusa)<sup>10</sup>.

Gdy nadchodzi czas, gdy Jezus miał być zabrany z tego świata, Łukasz przedstawia Jezusa rozpoczynającego podróż do Jerozolimy. Jezus nieodwołalnie postanawia iść do Jerozolimy. Tekst grecki przedstawia to postanowienie, by pójść do Jerozolimy w sposób bardzo obrazowy. W tekście greckim czytamy, że Jezus τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν. Celem podróży do Jerozolimy jest ἀνάλημις. Wśród filologów i egzegetów nie ma absolutnej zgodności co do znaczenia tego terminu; chodzi o śmierć czy raczej wniebowstąpienie<sup>11</sup>. Przyjmując, że mowa tutaj o dniach, jak również, że w chwili przemienienia na górze Jezus rozmawiał z Mojżeszem i Eliaszem o ἔξοδος, który miał mieć miejsce w Jerozolimie, śmiało można przyjąć, iż ἀνάλημις oznacza tutaj całą serię wydarzeń jak męka, śmierć i zmartwychwstanie, które prowadzą do wniebowstąpienia, a nie tylko o samo wniebowstąpienie, jak to proponuje bądź też proponowała większość komentarzy.

Cechą najbardziej charakterystyczną ewangelii Łukasza jest podróż Jezusa do Jerozolimy. Łukasz poświęcił tej podróży niemalże dziesięć rozdziałów, podczas gdy Marek zaledwie jeden rozdział (por. Mk 10), a Mateusz nie więcej niż dwa rozdziały (por. Mt 19–20). Łukasz przedstawia Jezusa zmierzającego do Jerozolimy, który jest przede wszystkim świadom swej misji, o czym świadczą trzy zapowiedzi męki (por. 9, 22; 13, 31–35; 18, 31–34), jak również jest świadom swej wyjątkowej relacji z Bogiem. Jezus często się

<sup>10</sup> Por. Mt 16, 13; Mk 8, 27.

<sup>11</sup> Łk 9, 51 jest jedynym miejscem w Biblii, gdzie występuje rzeczownik ἀνάλημις. Poza Biblią występuje on w Psalmach Salomona 4, 18. Według A. Denaux, *The Delineation of the Lukan Travel Narrative within the Overall Structure of the Gospel of Luke*, [w:] *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven 1993, s. 373 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 110) czasownik ἀναλαμβάνεσθαι opisuje wniebowzięcie Henocha (Syr 49, 14) i Eliasza (4 Krl 2, 9–11; 1 Mch 2, 58; Syr 48, 9).



modli na osobności, a uczniowie, widząc to, proszą, by ich nauczył modlitwy. Jezus raduje się w Duchu i dziękuje Bogu, że ukrył przed mądrymi i roztropnymi, a objawił tym, którzy są jak małe dzieci (por. 10, 21–22). Po drugie, Jezus głosi królestwo i rozumie swą wyjątkową rolę w Bożym planie zbawienia. W sposób dobitny podkreślają to dwa fragmenty ewangelii: „szczęśliwe oczy, które widzą to, co wy widzicie. Bo mówię wam, że wielu proroków i królów chciało zobaczyć to, co wy widzicie, a nie zobaczyli, i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (10, 23); drugi fragment dotyczy znaku Jonasza (11, 29–32). Po trzecie, Łukasz przedstawia Jezusa jako współczującego i litującego się Mesjasza, który wzywa grzeszników do nawrócenia i niesie zbawienie tym wszystkim, którzy są w potrzebie. Nie sposób wymienić wszystkich fragmentów ewangelii Łukasza, które mówią o relacjach Jezusa z grzesznikami lub odtrąconymi, niemniej jednak najbardziej znanymi przykładami są przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (por. 10, 25–37), synu marnotrawnym lub miłosiernym ojcu (por. 15, 11–32), faryzeuszu i celniku na modlitwie (por. 18, 9–14), czy też liczne przykłady uzdrowień, jak na przykład uzdrowienie dziesięciu trędowatych (por. 17, 11–19) lub niewidomego pod Jerychem (por. 18, 35–43) czy też wizyta w domu Zacheusza w Jerychu (por. 19, 1–10).

W ewangelii Łukasza podróż Jezusa do Jerozolimy kończy się lamentem nad miastem i zapowiedzią jej zniszczenia. Jezus, wchodząc do miasta, jest świadomy, że nie zostanie przyjęty w Jerozolimie jako Mesjasz. Niemniej jednak Jezus codziennie uczy w świątyni, co spotyka się z krytyką uczonych w Piśmie i starszych, którzy ostatecznie wydają Jezusa Piłatowi.

Łukasz przedstawia śmierć Jezusa na krzyżu w taki sposób, że pozwala nawet współwięźniowi wyznać niewinność Jezusa (23, 41), rzymskiemu setnikowi wyznać, że Jezus był naprawdę sprawiedliwy (23, 47), podczas gdy tłum wraca do domów, bijąc się w pierś (23, 48).

Wydarzenia mające miejsce po śmierci i pogrzebie Jezusa stanowią finał planu narracyjnego podjętego przez Łukasza. Przy pustym grobie Jezusa aniołowie przypominają bowiem kobietom słowa Jezusa, że Syn Człowieczy musiał być wydany w ręce grzeszników, ukrzyżowany, by trzeciego dnia zmartwychwstać (por. 24, 7). W podobny sposób zmartwychwstały Chrystus tłumaczy uczniom na drodze do Emaus, że Chrystus musiał to wszystko wycierpieć, aby wejść do swej chwały (por. 24, 25).

Innymi słowy zmartwychwstały Chrystus zapewnia, że wszystko dokonało się według tego, co przepowiedział Mojżesz i prorocy. Wydarzenia, jakie miały miejsce, nie są wynikiem jakiegoś przypadku czy fatum, ale są realizacją Bożego planu.

Łukasz kończy ewangelię opisem wniebowstąpienia Jezusa i powrotem uczniów do Jerozolimy. Ewangelia rozpoczyna się więc w świątyni jerozolimskiej (por. 1, 8–9) zwiastowaniem narodzin Jana Chrzciciela i kończy się w świątyni jerozolimskiej (por. 24, 53), gdzie uczniowie stale przebywają po wniebowstąpieniu Jezusa, wielbiąc Boga. Jerozolima i świątynia jerozolimska nie są jednak końcem misji Jezusa i jego uczniów. W Jerozolimie uczniowie oczekują bowiem napełnienia mocą z wysoka. Napełnienie mocą z wysoka i rozpoczęcie misji apostołów następuje w dniu pięćdziesiątnicy. Na poziomie narracyjnym Łukasz zaznacza to, używając tej samej konstrukcji gramatycznej i takich samych sformułowań, jakich użył w przypadku rozpoczęcia podróży Jezusa do Jerozolimy. Tak jak w chwili rozpoczęcia Jezusowej podróży do Jerozolimy pisał: ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας (Łk 9, 51), tak teraz w chwili rozpoczęcia misji apostołów zaznacza: ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν (Dz 2, 1). Są to jedyne dwa miejsca w Ewangelii i Dziejach, gdzie taka konstrukcja występuje. Ktoś może powiedzieć, że chodzi o przypadek. Być może, ale należy pamiętać, że Łukasz często odwołuje się do parzystego bądź też równoległego przedstawienia wydarzeń. Wystarczy spojrzeć na sposób, w jaki Łukasz przedstawia narodziny Jana i Jezusa. U Łukasza mamy też przypowieść o kobiecie szukającej drachmy i mężczyźnie szukającym owieczki (por. Łk 15), następnie mamy także przykład prośby modlitwy kobiety i przykład modlitwy faryzeusza i celnika (por. Łk 18)<sup>12</sup>. Na poziomie narracyjnym Łukasz upodobnia podróż Jezusa do Jerozolimy do misji apostołów. Tak jak misja Jezusa skierowana była z Galilei przez Samarię do Jerozolimy, tak samo misja apostołów ma być skierowana w przeciwnym kierunku: „będziecie moimi świadkami w Jeruzalem, w całej Judei, w Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Misja apostołów

---

<sup>12</sup> Istnieje jeszcze wiele innych przykładów równoległego przedstawienia wydarzeń – por. C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Missoula 1974.

przetawiona w *Dziejach Apostolskich* podkreśla uniwersalny charakter zbawienia. Jest ono adresowane nie tylko do Żydów, lecz również do wszystkich narodów. Jezus jest zbawicielem całej ludzkości, stąd też Łukaszowy rodowód Jezusa prowadzi aż od Adama, a nie – jak to było w przypadku Mateusza – tylko do Abrahama.

## Podsumowanie

Łukasz podejmuje się zebrania tradycji dotyczących Jezusa i życia pierwszej wspólnoty wierzących w niego, by zapewnić nowe pokolenie wierzących o prawdziwości otrzymanego pouczenia lub jak to widziliśmy, analizując Łukaszowy prolog, stara się zapewnić stabilny fundament zabezpieczający przed upadkiem. Łukasz podejmuje się trudu ponownego zebrania i dokładnego zbadania tradycji o Jezusie, mając na myśli Kościół swych czasów, który zastanawia się nad swoim miejscem i znaczeniem w historii zbawienia. Trzeci ewangelista żyje bowiem pod koniec okresu apostołskiego i widzi konieczność ugruntowania Kościoła na tradycji apostołskiej (por. prolog, gdzie daje głos naocznym świadkom i sługom słowa). To właśnie autentyczna tradycja apostołska przekazywana z pokolenia na pokolenie pod asystencją Ducha Świętego staje się podstawowym wymogiem prawdziwości głoszonej ewangelii. Łukaszowe dzieło opiera się na tradycji o Jezusie, jest realizacją zapowiedzi proroków i realizacją Bożego planu zbawienia. Przez to staje się prawdziwą i autentyczną wykładnią nauki o Jezusie, wykładnią prawdy o Jezusie, który działał w mocy Ducha, a także wykładnią prawdy o początkach Kościoła, w którym działał sam Jezus poprzez swego Ducha. Jednocześnie dzieło to staje się apologią przeciwko atakom skierowanym przez prądy synkretyczne czy też heretyckie. Celem dwóch tomów jest więc ustalenie i przekazanie żywej tradycji o Jezusie (*Ewangelia*), jak i żywej tradycji o życiu pierwszej wspólnoty wierzących w Jezusa (*Dzieje Apostolskie*)<sup>13</sup>.

Jerozolima

Piotr Blajer OFM

<sup>13</sup> H. Schürmann, *Il vangelo di Luca*, Brescia 1983, t. 1, s. 95–96.

## Abstrakt

Ewangelia Łukasza jaka jedyna rozpoczyna się od prologu, w którym ewangelista wskazuje cel dzieła, którego się podejmuje. W prologu tym Łukasz przyznaje, iż nie jest pierwszym, który podejmuje się spisania wydarzeń związanych z życiem i działalnością Jezusa. Choć wielu wcześniej podjęło próbę opisanie wydarzeń jakie miały miejsce to jednak Łukasz dostrzega potrzebę ich ponownego i dokładnie uporządkowanego przedstawienia. Celem tego artykułu jest przeanalizowanie Łukaszonego prologu i planu narracyjnego ewangelisty wskazanego w tymże prologu jak również wskazanie kryteriów autentyczności otrzymanego pouczenia. Autor rozpoczyna od językowej analizy prologu i użytych w nim słów. Następnie omawia plan narracyjny ewangelisty i podział ewangelii na poszczególne sekcje a w sposób szczególny na obszerną sekcję podróży Jezusa do Jerozolimy (9, 51–19, 46). Na zakończenie autor wskazuje na paralelne przedstawienie początku podróży Jezusa do Jerozolimy i rozpoczęcia misji apostołów (Łk 9, 51, Dz 2, 1).

## Słowa kluczowe

Ewangelia Łukasza, Łukaszy prolog, podróż Jezusa do Jerozolimy, plan narracyjny Łukasza

## Abstract

### The Gospel of Luke – witness to the certainty of the received teachings

The Gospel of Luke is the only gospel that begins with a prologue. In this prologue Luke admits that he is aware that others have already attempted to write about events associated with the life and work of Jesus Christ. Although many have previously tried to describe the events that took place, Luke still feels need to recount them once again in a proper order and manner. The purpose of this article is to analyze Luke's prologue as well as the plan of the third gospel presented in the prologue. Furthermore, the article analyses the criteria for certainty of received teaching which are the bases for Luke's writings. The author begins with a linguistic analysis of the prologue. Then, he discusses the narrative plan of third evangelist and the gospel division into separate sections. He pays

a special attention to so-called journey section which describes Jesus' journey to Jerusalem (9: 51–19: 46). In conclusion, the author points to parallel presentation of Jesus' journey to Jerusalem and the mission of the apostles (Luke 9: 51, Acts 2: 1).

## Keywords

Gospel of Luke, Luke's prologue, Jesus' journey to Jerusalem, narrative plan of Luke

## References

- Bauer W., Arndt W. F., Gingrich W., Danker F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 1979<sup>2</sup>.
- Bottini G. C., *Introduzione all'opera lucana*, Jerusalem 2011.
- Bovon F., *Luke the Theologian*, Waco 2006.
- Denaux A., *The Delineation of the Lukan Travel Narrative within the Overall Structure of the Gospel of Luke, [w:] The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven 1993 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 110).
- Fitzmyer J. A., *The Gospel according to Luke*, t. 1, New York 1981 (Anchor Bible, 28).
- Giblin C. H., *The Destruction of Jerusalem according to Luke's Gospel*, Rome 1985 (Analecta Biblica, 107).
- Plessis Du I. I., *Once More: The Purpose of Luke's Prologue (Lk I 1–4)*, „Novum Testamentum” 16 (1974), s. 259–271.
- Prete B., *L'opera di Luca*, Torino 1986.
- Rossé G., *Il Vangelo di Luca*, Roma 2001.
- Schürmann H., *Il vangelo di Luca*, Brescia 1983.
- Talbert C. H., *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Missoula 1974.



FRANTIŠEK TRSTENSKÝ

Katolícka univerzita v Ružomberku

frantisek.trstensky@ku.sk

## **Inšpirácia Svätého písma na základe výrazu „theópneustos“ v 2 Tim 3, 16**

Dokument Pápežskej biblickej komisie z roku 2014 *Inšpirácia a pravda Svätého písma* sa v časti 4.2 zamýšľa nad tými novozákonnými textami, ktoré potvrdzujú inšpiráciu Starého zákona a dávajú im kristologickú interpretáciu. V bode 55 uvedený dokument výslovne uvádza Prvý a Druhý list Timotejovi, ako svedectvá inšpirovanosti Starého zákona. Cieľom tohto článku je zamerať sa najskôr na celkový kontext a potom na samotný význam veršov v 2 Tim 3, 15–17: „Od útleho detstva poznáš Sväté písma, ktoré ti môžu dať poučenie na spásu skrze vieru, ktorá je v Kristovi Ježišovi. Celé Písmo je Bohom vnuknuté a užitočné na poučanie, na usvedčovanie, na nápravu a na výchovu v spravodlivosti, aby bol Boží človek dokonalý a pripravený na každé dobré dielo“.

Práve tento úryvok má mimoriadne dôležitý význam pre pochopenie formácie kresťanského kánonu Svätého písma, ktorý pozostáva z častí – Starého a Nového zákona (bod 58)

2 Tim má 4 kapitoly a celkovo 1238 slov. Ide o závetný list, ktorý prostredníctvom osoby Timoteja vyzýva kresťanov, aby zachovali a odovzdali Pavlovo posolstvo budúcim generáciám veriacich. Pavol ani ostatní apoštoli neboli nenahraditeľní. Po ich smrti vyrástlo ďalšie potomstvo Ježišových nasledovníkov, ktorí si boli vedomí poslania pokračovať v ohlasovaní evanjelia.

V návrhu našej štruktúry sa pridržiavame skutočnosti, že 2 Tim je listom. Vychádzame z jeho tematického rozdelenia, pričom sa snažíme zachovať prehľadnosť a jednoduchosť členenia:

- (I) Nadpis a vďakyvzdanie (2 Tim 1, 1–5)
- (II) Pavol ako vzor znášania utrpenia (2 Tim 1, 6–18)
- (III) Usmernenia pre Timoteja (2 Tim 2, 1–26)
- (IV) **Varovanie pred bludmi a výzva k vytrvalosti** (2 Tim 3, 1–17)
- (V) Ohlasovanie slova (2 Tim 4, 1–8)
- (VI) Posledné usmernenia (2 Tim 4, 9–18)
- (VII) Záverečné pozdravy a zakončenie listu (2 Tim 4, 19–22)

## 1. Varovanie pred morálnym úpadkom (2 Tim 3, 1–9)

2 Tim 3, 1–9 svojím štýlom zaraďujeme medzi apokalyptický žáner, ktorý nachádzame aj v iných spisoch Nového zákona. Tzv. „malá apokalypsa“ má svoje miesto v Mk, kde Ježiš hovorí o kozmickej pohrome a utrpení, ktoré svet nepoznal od začiatku svojho jestvovania (porov. Mk 13, 19–25). Jedinečným vzorom apokalyptickej literatúry je Zjv. Okrem iného sa v nej opisuje hlad, vojna, mor a prírodné katastrofy, ktoré doľahnú na svet (porov. Zjv 6, 3–8; 8, 6–13). Autor 2 Tim postupuje trochu odlišným spôsobom. Aj on síce hovorí, že *en eschátis heméras enstésontai kairói chaleói* – *v posledných dňoch nastanú nebezpečné (ťažké) časy*, ale nehovorí o vzplanutí prírodných nešťastí, ale o vypuknutí morálnych nerestí.

Autor 2 Tim odlišuje výraz *en ekéine té heméra* – *v onen deň* (porov. 2 Tim 1, 12. 18; 4, 8), ktorý označuje Pánov deň, tzn. deň, keď náš Pán príde v sláve súdiť ľudstvo od výrazu *en eschátis hemérais* – *v posledných dňoch*, ktoré označujú súženia, prenasledovania a skúšky, ktorým bude vystavená Cirkev a veriaci. Môžeme hovoriť o tzv. dvojstupňovej eschatológii. *Posledné dni* nájdú svoje naplnenie *v onom dni*.



Pre správne pochopenie týchto veršov je potrebné krátko vysvetliť funkciu apokalyptického jazyka. Apokalyptický žáner vidí protirečenie, ktoré prebieha v spoločnosti nie na politickej, ale duchovnej rovine, ktoré človek nie je schopný vlastnými silami zmeniť. Verí, že do tohto stretu hodnôt Boh raz zasiahne definitívnym spôsobom, potrestá neprávosti a nastolí spravodlivosť. Apokalyptika v tom s obľubou používa reč plnú symbolov a obrazov. Môžeme povedať, že symbolizmus je jazykom apokalyptiky. Slúži na zvýraznenie potreby morálnych hodnôt v živote vrstovníkov, tzn. snaží sa ovplyvniť etické chápanie a správanie adresátov. Boh ustanovil chvíľu, keď zlo skončí a začne Božie kráľovstvo. Koniec môže prísť v ktoromkoľvek okamihu a my môžeme byť toho svedkami. Definitívnemu príchodu koncu časov predchádza obdobie nešťastí. Začiatky apokalyptickej literatúry nachádzame už v starozákonných prorockých textoch. Iz 24–27 sa niekedy označuje aj ako Izaiášova apokalypsa, ďalej Ez 38–39, Joel 3–4, Zach 9–14. Za najdôležitejší starozákonný apokalyptický spis sa považuje Dan. Eschatológia v apokalyptických spisoch je náukou o posledných časoch. Súčasný stav a poriadok sveta speje k zániku a bude nahradený iným poriadkom. Eschatológia apokalyptiky sa vyznačuje v určitom zmysle dualizmom. Oproti tomu svetu, ktorý je plný hriechu, stojí iný svet, ktorý ešte len príde a v ktorom zlo bude porazené. Definitívnemu príchodu konca časov a Božiemu triumfu predchádza obdobie nešťastí. Preto môžeme hovoriť o znameniach, ktoré predchádzajú definitívnu Božiu vládu. Medzi nešťastia patria vojny, strata ľudskej solidarity, zemetrasenie, hlad. Ako sme už spomenuli, autor 2 Tim k týmto nešťastiam zahŕňa stratu morálnych hodnôt. Kresťania ochotne preberali židovský apokalyptický jazyk, pretože ich situácia v helénskom prostredí sa v mnohých prvkoch zhodovala s tou, ktorú prežívali Židia. Samozrejme, že sa od židovských spisov odlišuje predovšetkým pohľadom na osobu Ježiša Krista ako Božieho Syna, ktorý príde na konci čias ako Sudca všetkých ľudí.

Hlavné ciele tohto apokalyptického žánru v novozákonných spisoch môžeme zhrnúť do nasledujúcich bodov:

1. povzbudiť kresťanov k vytrvalosti vo viere;
2. potešiť prenasledovaných a vliať im istotu, že ich utrpenie nie je márne;
3. napomenúť pochybujúcich a zblúdilých vyzvať k pokániu.

Sme presvedčení, že tieto dôvody sú prítomné aj v nami analyzovanej časti.

2 Tim 3, 1–9 menuje zoznam 18 nerestí. Ide o tzv. efekt nárastu, tzn. autor úmyselne kumuluje počet nerestí, aby zdôraznil nebezpečenstvo zla v jeho rôznych formách. Jeho cieľom nie je teda výpočet všetkých možných nerestí ani to, že jeden človek bude mať všetky neresti, ale skôr ide o poukázanie, že zlo bude mať rozmanité podoby, ktorými bude doliehať na Cirkev a na tých, ktorí zostanú verní Kristovi. Je to druhý najdlhší výpočet nerestí v Novom zákone po Rim 1, 29–31. Presnú polovicu nerestí tvoria prídavné mená vytvorené protikladom k pozitívnej vlastnosti pridaním gréckeho písmena *a* – *alfa*. Z gramatického hľadiska hovoríme o tzv. *privatívnej predpone alfa*, lebo vyjadruje absenciu pozitívnej hodnoty (podobnú funkciu plní slovenská predpona *ne*): *alazón* – *chvastavý*, *apeithés* – *neposlušný*, *acháristos* – *nevďačný*, *anósios* – *nesvätý (bezbožný)*, *ástorgos* – *necitlivý*, *áspondos* – *nezmierlivý*, *akratés* – *nezdržalnlivý*, *anémeros* – *surový*, *afilágathos* – *bez lásky k dobru*. Privatívna alfa naznačuje, že na konci čias páchatelom zla budú chýbať práve tie vlastnosti, voči ktorým neresti stoja v protiklade.

Ďalšou zvláštnosťou vymenovaných nerestí je, že pre mnohé z nich autor používa koreň slova *fil*, ktorý pochádza od podstatného mena *filía* – *láska*: *filautos* – *milujúci seba samého (sebecký)*, *filárgyros* – *milujúci peniaze (chamtivý, lakomý)*, *filédonos* – *milujúci rozkoš*, *filótheos* – *milujúci Boha*. Do tejto kategórie patrí aj prídavné meno *afilágathos* – *bez lásky k dobru*, ktoré taktiež v sebe obsahuje koreň odvodený od slova *filía* – *láska*. Na začiatku celého zoznamu osemnástich nerestí stojí prídavné meno *filautos* – *milujúci seba*. Posledným výrazom je *filótheos* – *milujúci Boha*. Zámer autora je jasný. Ľudia budú viac milovať seba, peniaze, pôžitok atď. než Boha. Samozrejme, zoznam nerestí plní aj napomínajúcu úlohu, lebo varuje, čomu sa samotní veriaci majú vyhybať.

Niektoré výrazy v zozname sa nikde inde v Novom zákone už nepoužívajú: *filautos* – *milujúci seba*, *áspondos* – *nezmierlivý*, *akratés* – *nezdržalnlivý*, *anémeros* – *surový*, *afilágathos* – *bez lásky k dobru*, *filédonos* – *milujúci rozkoš*, *filótheos* – *milujúci Boha*. Tento vysoký počet výrazov – nerestí, ktoré sa už viac neobjavujú v Novom zákone, môže byť náznamkom podobnosti s prvkami stoicizmu a úsilím ukázať, že aj kresťanstvo

sa vyznačuje snahou po čnostnom živote a odmietaním nerestí. Stoici svoj pôvod odvodzovali od Zenóna (340–265 pred Kr.), ktorý meno odvodil od miesta na Agore v Aténach, ktoré sa volalo „Stoá Poikíle“, kde učil. Stoici zdôrazňovali život v súlade s prírodným prostredím. Do popredia kladli dôležitosť rozumu pred emóciami. Človek sa mal učiť odolávať láske, nenávisti, strachu, bolesti aj potešeniu<sup>1</sup>. V dielach viacerých stoikov nájdeme zoznamy čností a nerestí, napr. Seneka (4 pred Kr. – 65 po Kr.), Epiktetis (50–130 po Kr.), Musonius Rufus (65–80 po Kr.), Dio Chrysostom (40–120 po Kr.), Plutarchus (50–120 po Kr.)<sup>2</sup>. Stoickí spisovatelia sa snažili svoje zoznamy čností a nerestí prispôbiť charakteru svojho publika. Podobne to môžeme povedať aj o autorovi 2 Tim, ktorý zoznam adresuje prostredníctvom Timoteja tým, ktorí plnia úlohu predstavených v kresťanských spoločenstvách.

Výpočet nerestí končí v 2 Tim 3, 5 záverečným zvolaním *kái tútus apotrépu – a týchto sa chráň*, čím sa myslí na ľudí, ktorí sa budú vymenovaných nerestí dopúšťať. Nemá sa na mysli vylúčenie akéhokoľvek kontaktu s nimi, ale ochrana veriaceho spoločenstva pred ich zlým vplyvom.

2 Tim 3, 6–7 nadväzuje na predchádzajúci verš a ponúka opis správania falošných učiteľov, ktorí pochádzajú spomedzi ľudí, ktorých nemorálne skutky boli vymenované, pričom sú použité jedinečné výrazy. Sloveso *endýno – vkradnúť sa, vniknúť sa* už nikde inde v novozákonných spisoch nepoužíva. Autor mohol použiť sloveso *eiserchomai – vchádzať, vstupovať*, ktoré sa bežne používalo. Chcel však zdôrazniť záľudnosť dôvodu ich návštevy. Podmaňujú si *gynaikária – malé ženy* (slovenský preklad uvádza *ľahké ženy*). Výraz *gynaikária*, ktorý sa už inde v Novom zákone neobjavuje, označuje *naivné, detinské ženy*, ktoré sa nechajú ľahko obalamútiť nesprávnym učením. Úmyslom označenia nie je v žiadnom prípade

<sup>1</sup> Porov. T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Louisville: Westminster John Knox Press 2000, s. 45–47.

<sup>2</sup> V Novom zákone sa nachádza 13 zoznamov čností: 2 Kor 6, 6–8; Gal 5, 22–23; Ef 4, 32; 5, 9; Flp 4, 8; Kol 3, 12; 1 Tim 4, 12; 6, 11; 2 Tim 2, 22; 3, 10; Jak 3, 17; 1 Pt 3, 8; 2 Pt 1, 5–7. Ďalej je 23 miest so zoznamom nerestí: Mt 15, 19; Mk 7, 21–22; Rim 1, 29–31; 13, 13; 1 Kor 5, 10–11; 6, 9–10; 2 Kor 6, 9–10; 12, 20–21; Gal 5, 19–21; Ef 4, 31; 5, 3–5; Kol 3, 5, 8; 1 Tim 1, 9–10; 2 Tim 3, 2–5; Tít 3, 3; Jak 3, 15; 1 Pt 2, 1; 4, 3, 15; Zjv 9, 21; 21, 8; 22, 15.

podceniť ženu ako takú, ale obraz je použitý, aby sa zvýraznilo, že falošní učitelia si vyberajú *lahkú korisť*, často zaťaženu vlastnými hriechmi a slabosťami. V 2 Tim 3, 7 zdôrazňuje otrasnú skutočnosť, že takéto osoby na základe falošného učenia už potom ani nie sú v stave spoznať skutočnú pravdu a nasledovať ju. Vidíme, že aj v súčasnosti mnohé sekty neraz voľia podobný postup. Zamerajú sa na jednotlivcov, ktorí sa ocitli v zložitej psychickej, ekonomickej alebo životnej situácii, v ktorej si sami nedokážu pomôcť. Sekty im prichádzajú so zdanlivou pomocou, ktorá však v skutočnosti znamená, že si ich podmania. Taká osoba potom stráca samostatnosť a vlastný úsudok. V kresťanstve stojí tak pred nami dvojnásobná úloha. Prvá je, aby sme mali otvorené oči na prípady ľudí, ktorí sa ocitnú v neľahkej situácii a boli ochotní im nezištne pomôcť. Druhá úloha spočíva v tom, že aj pre nás platí varovanie, aby sme ťaživú situáciu iného človeka nezneužívali vo svoj prospech pod rúškom záujmu o neho. Pred touto hrozbou varuje aj pápež Ján Pavol II. vo svojej sociálnej encyklike *Sollicitudo rei socialis – O sociálnej starostlivosti Cirkvi*: „V nijakom prípade neslobodno pod zmámienu nevyhnutnosti rozvoja druhým vnucovať vlastný spôsob života alebo vlastnú náboženskú vieru“<sup>3</sup>.

2 Tim 3, 8 spomína mená osôb, ktoré sa nikde v Svätom písme neuvádzajú. Ide o zaklínačov z Ex 7, 11; (porov. aj Ex 8, 3 a 9, 11), ktorí sa svojimi skutkami snažili napodobniť znamenia, ktoré pred egyptským faraónom vykonal Mojžiš a Áron. Ich mená poznáme zo židovskej tradície. Najstaršiu zmienku obsahuje spis objavený v Kumráne s názvom *Damaský dokument*. Spis dostal pomenovanie podľa častého označenia v texte *beerec damesek – v krajine Damasku*. V kumránskych jaskyniach sa našlo niekoľko desiatok kópií tohto dokumentu, čo svedčí o zásadnom význame textu pre komunitu, ktorá tu žila. Najstarší fragment sa datuje do začiatku 1. stor. pred Kr.<sup>4</sup> Dokument hovorí o Jannesovi a Jambresovi ako o bratoch, ktorí sa postavili proti inej bratskej dvojici – Mojžišovi a Áronovi: „V dávnych časoch povstali Mojžiš a Áron za pomoci Kniežaťa

---

<sup>3</sup> Ján Pavol II., *Sollicitudo rei socialis*, dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sollicitudo-rei-socialis> (07.1.2015), bod 32.

<sup>4</sup> Porov. F. Trstenský, *Kumrán a jeho zvitky*, Svit: KBD 2008, s. 208.

svetiel, zatiaľčo Belial vo svojej prefikanosti vybral Yohannana a jeho brata, keď Izrael bol zachránený po prvýkrát<sup>5</sup>. Ďalšiu zmienku týchto mien uvádza židovský targum *Pseudo-Jonatán* (preklad Pentateuchu do aramejčiny z 8. stor. po Kr.), ale aj apokryfný kresťanský spis *Nikodémovo evanjelium* zo 4. stor. po Kr. Autor 2 Tim mohol čerpať tieto mená tak zo židovskej, ako aj z kresťanskej tradície. Jannes a Jambres predstavovali falošných prorokov, ktorí odmietali uznať Mojžišovu prevahu a bránili tak odchodu židovského národa z egyptského otroctva. V podobnom duchu hovorí 2 Tim 3, 8–9 o tých, ktorí sú falošnými učiteľmi v Efeze a stavajú sa proti pravde, ktorú hlásal Pavol a teraz v nej pokračuje Timotej a ďalší nasledovníci Pavla. Osud Jannesa a Jambra má byť povzbudením pre veriacich. Sväté písmo hovorí, že sa im nepodarilo pomýliť židovský národ, neboli schopní odporovať Mojžišovým znameniam a nezabránili napokon tomu, aby národ odišiel z Egypta: „Zaklínači sa však nemohli dostaviť pred Mojžiša pre vrede, lebo vrede boli na nich ako na všetkých Egyptanoch“ (Ex 9, 11).

## 2. Povzbudenia k vytrvalosti vo viere (2 Tim 3, 10–17)

V 2 Tim 3,10 vidíme posun v porovnaní s predchádzajúcimi veršami. Oproti zoznamu nerestí stojí krátky výpočet Pavlových čností, ktoré sú vzorom pre Timoteja. Spôsob, akým sa hovorí o Pavlovom prenasledovaní, nadväzuje na apokalyptický jazyk, pre ktorý je charakteristickým znakom dôraz, že spravodliví a nábožní ľudia budú trpieť a budú prenasledovaní zo strany tých, ktorí konajú zlo. Naplňajú sa tak Ježišove slová, ktoré zaznievajú v rôznych častiach novozákonných evanjelií:

Blahoslavení ste, keď vás budú pre mňa potupovať a prenasledovať a všetko zlé na vás nepravdivo hovoriť (Mt 5, 11).

---

<sup>5</sup> A. Pietersma, *The Apocryphon of Jannes & Jambres the Magicians*, E. J. Brill: Leiden 1994, s. 12 (vlastný preklad).

Blahoslavení budete, keď vás budú ľudia nenávidieť, keď vás vylúčia spomedzi seba, potupia a ako zlo zavrhnú vaše meno pre Syna človeka (Lk 6, 22).

Budú vás zrádzať aj rodičia, bratia, príbuzní a priatelia a niektorých z vás pripravia o život. Všetci vás budú nenávidieť pre moje meno (Lk 21, 16–17).

Ak mňa prenasledovali, budú prenasledovať aj vás; ak zachovávali moje slovo, budú zachovávať aj vaše (Jn 15, 20).

Cieľ autora 2 Tim je jasný. Ak trpel Pavol pre Kristovo evanjelium, budú trpieť aj všetci jeho nasledovníci. Toto je odkaz pre každú generáciu kresťanov, čo platí bez výnimky aj pre našu dobu. Predstava „fotelkového“ náboženstva obmedzeného na rozhorčené debaty v teplej obývačke o ďalšom smerovaní Cirkvi nie je tým evanjeliom, ktoré priniesol Kristus a ktoré ohlasoval Pavol a jeho spoločníci. Kristus priniesol angažovanosť v tom, aby ním ohlasované Božie kráľovstvo dostávalo viditeľné kontúry už v terajšom svete, v ktorom žijeme. Slovanmi omšovej prefácie, ktorá zaznieva na sviatok Krista Kráľa, je to „kráľovstvo pravdy a života, kráľovstvo svätosti a milosti, kráľovstvo spravodlivosti, lásky a pokoja“, ktoré nemá nič spoločné s pasivitou, ale neraz znamená stáť veľmi konkrétne v opozícii voči zlobe a nevraživosti tohto sveta.

Timotej si má osvojiť kvality svojho učiteľa. Prvým krokom je nasledovať Pavlovo učenie. Výraz *didaskalia* – učenie sa v Novom zákone vyskytuje celkovo 21-krát. Z toho až 15-krát sa nachádza v pastorálnych listoch. Je však pozoruhodné, akým spôsobom je výraz v týchto listoch rozlíšený. Keď sa hovorí o pravom, zdravom učení, používa sa jednotné číslo. Keď sa však chce poukázať na falošnú náuku, pastorálne listy posunú výraz do množného čísla. Jestvuje totiž len jedno pravé učenie. Keď sa používa spojenie *moje učenie*, neznamená to, že ho Pavol vymyslel. Chce sa zdôrazniť, že ide o jediné a to isté učenie, ktoré Pavol prijal od Krista a verne ho odovzdal ďalej. Všetko ostatné sú rôzne *učenia*, ktoré však nepochádzajú od Krista.

Druhým krokom je výzva nasledovať *agogé* – *životný štýl, spôsob života*. Výraz sa v ostatných novozákonných spisoch neuvádza. V židovskej, ale aj gréckej tradícii žiaci prijímali náuku prostredníctvom príkladu života učiteľa a často sa sami usilovali napodobňovať jeho spôsob života. To sa stalo bežným aj v kresťanskej tradícii, zvlášť v mníšskych a rehoľných

spoločenstvách. Nie je možné odovzdať evanjelium bez osobného príkladu. Kde viera nekorešponduje so životom, tam dochádza k zanechaniu viery, lebo sa javí iba ako nepodstatný doplnok.

Tretím krokom je nadviazať na Pavlove plány. Výraz *próthesis* označuje *plán, rozhodnutie*. Objavuje sa v pastorálnych listoch už len raz a to v tomto liste v 2 Tim 1, 9, kde sa hovorí, že Boh nás spasil a povolal svätým povolaním zo svojho *rozhodnutia*. Ako sa Pavol usiloval naplniť vo svojom živote tento Boží plán, tak sa má aj Timotej snažiť vo svojom povolaní spoznávať Božiu vôľu.

Po týchto troch krokoch nasledujú štyri vlastnosti:

1. *Pístis* – *viera*. Niektorí biblisti chápu výraz v zmysle *vernosti* zverenému poslaniu. Keďže však v tomto verši sa spomína aj *agápe* – *láska*, sme názoru, že ide o božskú čnosť *viery*.
2. *Makrothymía* – *trpezlivosť*, resp. *zhovievavosť*. Je to čnosť, ktorou človek nereaguje pomstivo alebo násilne voči slabostiam druhých. Táto čnosť je zvlášť dôležitá v prístupe predstavených k podriadeným.
3. *Agápe* – *láska*. Má sa na mysli láska, ktorá je darom Ducha Svätého; láska, ktorá je obetavá v službe druhým.
4. *Hypomoné* – *vytrvalosť*. Podľa nášho názoru je výraz v slovenskom texte nepresne preložený ako *trpezlivosť*. Vytrvalosť je čnosť, ktorou sa človek pridrižiava hodnôt napriek prenasledovaniu a utrpeniu, ktoré sa spomínajú v nasledujúcom verši 2 Tim 3, 11. Môžeme ju stotožniť s čnosťou *vernosti*.

2 Tim 3, 11 uvádza menovite tri mestá Malej Ázie – Antiochiu, Ikónium, Lystru, ktoré podľa Sk 13–14 Pavol navštívil na svojej 1. misijnej ceste (45–47 po Kr.). Stojí za povšimnutie, že ani Timotej, ani Títus nesprevádzali Pavla na tejto ceste. Bol to Barnabáš a spočiatku aj Ján Marek. Zmienka o týchto mestách však predsa nie je náhodná, keďže Timotej pochádzal z Lystry a pravdepodobne stretol Pavla počas jeho 1. misijnej cesty, a preto vedel o príkoriach, ktorým musel čeliť.

Pavol a Barnabáš prišli do Antiochie okolo roku 46 po Kr. Antiochia v Pizídii bola jedna zo 16-tich Antioch, ktoré založil Seleuk I. Nikator (358–281 pred Kr.). V roku 189 pred Kr. ju Rimania vyhlásili za slobodné mesto. Sk obsahujú prvú dôležitú Pavlovu reč, ktorú predniesol v synagóge v tomto meste (porov. Sk 13, 16–41). Sk zachytávajú dôležitú skutočnosť,

že práve v tomto meste Pavol oznamuje svoje poslanie hlásať Kristovo evanjelium aj pohanom: „Predovšetkým vám sa malo hlásať Božie slovo, ale preto, že ho odmietate a sami sa pokladáte za nehodných večného života, obraciame sa k pohanom“ (Sk 13, 46). Židia však podnietili proti dvom misionárom prenasledovanie a vyhнали ich z mesta. Na svojej ceste pokračovali do Ikónia, vzdialeného asi 150 km smerom na východ od Antiochie. V roku 133 pred Kr. mesto prešlo z kráľovstva Pergama pod správu Rimanov. Najskôr bolo hlavným mestom regiónu Lykaónia, ale v roku 25 pred Kr. bolo taktiež začlenené do novovzniknutej provincie Galácia. V Ikóniu sa opakovala schéma z Antiochie. Pavol a Barnabáš vstúpili do synagógy a po ohlásení evanjelia sa komunita Židov rozdelila na dva tábory. Keď odpor zo strany niektorých Židov silnel, utiekli do Lystry, ktorá sa nachádzala asi 40 km na juh od Ikónia. V Lystre pravdepodobne neboli Židia, lebo Pavol sa hneď obracia s kázaním k pohanom. Pavol a Barnabáš tu urobili zázrak, keď uzdravili chromého, a preto chceli vyhlásiť Pavla za Hermesa a Barnabáša za Dia. Prišli však Židia z Antiochie a Ikónia a naviedli zástupy proti Pavlovi: „Ale nato prišli z Antiochie a Ikónia Židia, naviedli zástupy a Pavla kameňovali. Potom ho vyvliekli za mesto v domnení, že je mŕtvy“ (Sk 14, 19). Pavol po kameňovaní, keď ho jeho nepriatelia považovali za mŕtveho, vstal a na ďalší deň odišiel s Barnabášom z mesta<sup>6</sup>.

Autorovi 2 Tim slúžia tieto tri mesta na poukázanie toho, že ohlasovanie evanjelia je vždy spojené s prenasledovaním a utrpením. Zaznieva však podstatné posolstvo pre Timoteja: „Ale Pán ma vyslobodil zo všetkých“ (2 Tim 3, 11). Z tejto osobnej roviny prechádza autor 2 Tim do všeobecného odkazu v 2 Tim 3, 12: „Veď všetci, čo chcú žiť nábožne v Kristovi Ježišovi, budú prenasledovaní“. Vraciame sa teda k téme, ktorú sme už načrtli, že žiť Kristovo evanjelium, tzn. *esebós zén – žiť nábožne*, znamená postaviť sa na odpor voči zlobe a nenávisti a čeliť prikoriam.

V 2 Tim 3, 13 sa opäť dostávame k téme bludov a zvodov, ktorú sme naposledy počuli v 2 Tim 3, 8–9. Výrazy *poneroí ánthropoi kái gôetes – zlí ľudia a zvodcovia* pravdepodobne označujú tých, ktorí odpadli od Cirkvi,

<sup>6</sup> Pre bližšie informácie o Pavlovej 1. misijnej ceste porov. F. Trstenský, *Život apoštola Pavla*, Svit: KBD 2011, s. 148–157.



resp. falošných učiteľov. Výraz *góes* – *zvodca* označuje *podvodníka*, ale aj *čarodejníka*. Ide o narážku na postavy Jannesa a Jambresa z 2 Tim 3, 8. Niektorí biblisti sú názoru, že tieto výrazy sú súčasťou rozprávania o konci čias, keď sa lož bude zamieňať s pravdou a povstanú falošní proroci, ktorí budú chcieť zvieŕ ostatných ľudí z cesty viery<sup>7</sup>. Iste, aj tento apokalyptický rozmer je prítomný v uvedených slovách. Nesmieme však zabúdať ani na to, že opakované varovania pred falošným učením a tvrdé vyjadrenia o falošných učiteľoch a zvodcoch nám približujú situáciu v cirkevných spoločenstvách koncom 1. storočia po Kr. Cirkev bola vystavená vnútorným sporom a bludom. Bol to napr. adopcionizmus – učil, že Ježiš nebol Božím Synom, ale narodil sa ako obyčajný človek. Za Božieho Syna bol prijatý (adoptovaný), keď na neho pri krste zostúpil Duch Svätý; dokeztizmus – učil, že Ježiš mal len zdanlivo ľudské telo, v skutočnosti bol čistým duchom, a preto nemohol zomrieť.

### 3. Výraz theópneustos v kontexte 2 Tim

Uprostred zmätkov ohľadom konca čias a rôznych učení človek môže stratiť prehľad o pravde. Preto v 2 Tim 3, 14 Timotej dostáva usmernenie držať sa toho, čo sa naučil od apoštola Pavla, lebo to je garancia správnej náuky. Verš zdôrazňuje jej dvojstupňové odovzdanie:

1. *Mantháno* – *naučiť sa*. Sloveso kladie dôraz na poznanie, ktoré človek získava.
2. *Pistóomai* – *zveriť*. Toto sloveso sa nikde inde v Novom zákone už nepoužíva. V našom prípade je použitý pasívny tvar minulého času (aoristu), ktorý preložíme *bolo zverené*. Zdôrazňuje sa teda rozmer prijatia pravdy od niekoho iného.

Prvé sloveso zdôrazňuje aktívnu úlohu Timoteja pri nadobúdaní poznania pravdy viery. Druhé sloveso zdôrazňuje skutočnosť, že Timotej bol uznaný za vhodnú osobu, ktorej je možné zveriť poklad viery, tzn. Timotej sa prejavil ako dôveryhodná osoba. Sme presvedčení, že to bol

---

<sup>7</sup> Porov. T. C. Oden, *First and Second Timothy and Titus*, Louisville: John Knox Press 1989, s. 167–168.

Pavol, ktorý Timoteja pokladal za natolko spoľahlivého spolupracovníka, že mu je možné zveriť službu v Cirkvi. V tom spočíva podstatný rozdiel medzi Timotejom a falošnými učiteľmi. Oni nezostali verní učeniu, ktoré sa im zverilo. Tieto dva na seba nadväzujúce stupne odovzdávania právd evanjelia platia pre celé dejiny kresťanstva. Prvým predpokladom je učiť a povzbudzovať veriacich, aby boli zorientovaní v poznaní náuky Cirkvi. Tým sa však nekončí proces odovzdávania viery. Nejde len o intelektuálnu formáciu. Druhým krokom je dôveryhodnosť, pod ktorou rozumieme prax viery. Nie každý, kto pozná kresťanské učenie, aj podľa neho žije. Potrebujeme našu katechizáciu v rodinách a farnostiach viesť takým smerom, aby sme formovali ľudí, aby sa stali spoľahlivými a dôveryhodnými mužmi a ženami Cirkvi.

2 Tim 3, 15 obsahuje niekoľko výrazov, pri ktorých sa chceme zastaviť. Výraz *bréfós – útle detstvo* sa v Novom zákone vyskytuje 8-krát. Označuje ešte *nenarodené dieťa*, napr. dieťa v lone Alžbety pri Máriinom pozdrave (porov. Lk 1, 41. 44) alebo *dieťa krátko po jeho narodení*, napr. takto je označené dieťa Ježiš uložené v jaslách (porov. Lk 2, 12. 16; pre ostatné miesta použitia výrazu porov. Lk 18, 15; Sk 7, 19; 1 Pt 2, 2). Keďže Timotej sa narodil židovskej matke, predpokladá sa, že bol aj vedený k poznaniu židovského náboženstva. Ďalším je spojenie *tá hierá grámmata – sväté listy (spisy)*. Toto spojenie sa nikde inde v Novom zákone už nenachádza. Grécky hovoriaci Židia ho používali na označenie svojich posvätných spisov. Pavol aj Timotej vyrástli v židovských komunitách Malej Ázie, Pavol v Tarze a Timotej v Lystre, kde sa hovorilo v tom čase po grécky.

2 Tim 3, 15 začína priradovacou spojkou *kái – a*, za ktorou nasleduje podradovacia spojka *hóti – keďže, pretože*. Verš nadväzuje na slová z predchádzajúceho verša 2 Tim 3, 14. Dochádza tak k dôležitému prepojeniu dvoch prameňov, ktoré sú pre Timoteja podstatným zdrojom poznania zdravej náuky:

1. Náuka apoštola – Tradícia, ktorá bola Timotejovi zverená prostredníctvom Pavla, ktorý ju prijal od Krista.
2. Sväté písma – týmto označením sa nemyslia kresťanské spisy, keďže sa hovorí o Timotejovom útlom destve, keď ešte nejstvovali kresťanské spisy, preto ich Timotej ani nemohol poznať. Ide teda o židovské posvätné spisy, ktoré v kresťanstve dostali označenie *Starý zákon*.

V týchto dvoch zdrojoch vidí Katolícka cirkev prameň Božieho zjavenia – Tradícia a Sväté písmo.

*Hágia grámmata* – *Sväté písma* nielenže sú Bohom vnuknuté, a preto majú pre veriaceho záväzný charakter. Podľa 2 Tim a Pavlovej nauky a predovšetkým na základe učenia samotného Krista Starý zákon je dôležitý pre kresťanov, lebo obsahuje prislúbenia, ktoré sa naplňajú v osobe Ježiša z Nazareta. Na tomto mieste chceme zdôrazniť dôležitosť poznania Starého zákona. Cirkev sa nikdy nevybrala cestou Marcióna (85–160 po Kr.), ktorý učil, že Boh Starého zákona je odlišný od Boha Ježiša Krista, a preto starozákonné spisy už nie sú pre kresťanov potrebné. Keď Cirkev hovorí o Svätom písme, vždy má na mysli jednotu Starého a Nového zákona. Preto číta Nový zákon vo svetle prislúbení Starého zákona a Starý zákon vo svetle naplnenia Starého zákona, i keď zdôrazňuje, že aj Starý zákon si zachováva vlastnú hodnotu Zjavenia. Súhlasíme s vyjadrením I. Howarda Marshalla, ktorý na adresu verša 2 Tim 3,15 uvádza: „Starý zákon usmerňuje v kresťanskej ceste spásy prostredníctvom viery, ale bez poznania Krista a bez viery v neho môže byť Starý zákon nepochopený“<sup>8</sup>.

2 Tim 3, 16 prináša viacero otázok ohľadom jeho interpretácie. Na prvom mieste jestvuje diskusia, ako treba preložiť prídavné meno *pása* – *každý* alebo *celý* v spojení *pása grafé* – *celé Písmo*. Má sa na mysli *každý jednotlivý spis*, v ktorom sa berie ohľad na jednotlivé časti Svätého písma alebo sa skôr pozerá na Sväté písmo ako na celok? Z kontextu vyplýva, že autor nehovorí o nejakom konkrétnom spise, ale má skôr na mysli Sväté písmo ako celok, ktoré je „užitočné na poučanie, na usvedčovanie, na nápravu a na výchovu v spravodlivosti“. Ďalšia otázka znie, aký presný výraz má prídavné meno *theópneustos* – *Bohom vnuknutý*, ktoré sa už nikde inde v Novom zákone neobjavuje a jeho doslovný preklad znie *Bohom vdýchnutý*. Jestvuje niekoľko návrhov, ktoré bibliști predkladajú<sup>9</sup>:

1. V židovstve sa rozlišovalo medzi Mojžišovým zákonom a prorokmi. Boh napísal, resp. nadiktoval zákon Mojžišovi. Prorocké

<sup>8</sup> Porov. I. H. Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, Edinburgh: T&T Clark 1999, s. 790 (vlastný preklad).

<sup>9</sup> Porov. P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company 2006, s. 589–590.

a múdroslovné spisy však boli Bohom vnuknuté. Tento druhý význam mohol použiť aj autor 2 Tim.

2. V neskoršej kresťanskej tradícii sa prevzal vzor platónskeho vysvetľovania inšpirácie. Pôsobenie Ducha Svätého na svätopiscov sa prirovnávalo k vanúcemu vetru, ktorý rozochveje struny na lutne.
3. Viacerí biblisti poukazujú na podobnosť výrazu s najstarším mimobiblickým použitím, kde má prídavné meno pasívny význam – *byť vdýchnutý*. Takéto chápanie zdôrazňuje Božiu aktivitu v inšpirovaní Písma, tzn. že Sväté písmo nemá ľudský, ale Boží pôvod. K tejto interpretácii sa aj my prikláňame.

Napokon zostáva ešte otázka, akú úlohu plní prídavné meno *theópneustos* – *Bohom vnuknutý* v celom verši.

1. Ak plní funkciu predikátu, potom verš preložíme: „Celé Písmo je Bohom vnuknuté...“
2. Ak plní úlohu atribútu, potom preklad znie: „Celé vnuknuté Písmo je užitočné na...“

V prospech prvej sa prihovára konštrukcia gréckej vety, v ktorej priradovacia spojka *kái* spája dve prídavné mená *theópneustos kái ofélimos* – *Bohom vnuknuté a užitočné*. Druhá možnosť vyplýva skôr z obsahu listu. Prečo by bolo potrebné presviedčať Timoteja o nadprirodzenej inšpirovanosti (vnuknutia) Písma, keď bol od detstva k tomu vedený? Predsa sa však prikláňame k prvej možnosti. Z gramatického hľadiska považujeme za prijateľnejšie, aby dve prídavné mená zostali spolu. Zmyslom verša nie je presvedčiť Timoteja, ale skôr potvrdiť to, čo je stálym učením. S touto skutočnosťou sme sa stretli už vo viacerých veršoch pastorálnych listov, ktoré obsahovali vyjadrenia, ktoré sú na prvý pohľad samozrejmé. Voľne by sme to parafrázovali asi takto: „Veď dobre vieš, Timotej, že celé Písmo je Bohom vnuknuté, a práve pre to je užitočné...“

Zaznievajú štyri oblasti užitočnosti Svätého písma:

1. *Prós didaskalían* – *na poučanie*. Výraz sa už spomenul v 2 Tim 3, 10 a označuje pravé, zdravé učenie. Znamená to, že Sväté písmo je prameňom zdravej náuky.
2. *Prós elegmón* – *na usvedčovanie*. V Novom zákone sa výraz už nikde inde nenachádza. V preklade Starého zákona do gréčtiny

označuje pokarhanie, ktoré slúži k tomu, aby sa človek vrátil na správnu cestu (Lev 19, 17; Sir 21, 7; 2 Kr 19, 3).

3. *Prós epanórtosin – na nápravu.* Opäť ani tento výraz sa už v Novom zákone inde neuvádza. V gréckom preklade Starého zákona sa používa len v 1 Mach 14,34 vo význame *poskytnúť všetko, čo je potrebné na zlepšenie situácie*. Môžeme nadviazať na predchádzajúci výraz, že od pokarhania ďalším krokom je poskytnutie podpory pre morálnu nápravu človeka.
4. *Prós paidían – na výchovu.* Výraz často označuje rodičovskú výchovu detí, ktorá v sebe obsahuje poslušnosť a sebaovládanie (porov. Ef 6, 4; Hebr 12, 5. 7–8. 11).

2 Tim 3, 17 je záverečným veršom tejto časti a prináša vysvetlenie toho, čo bolo povedané o užitočnosti Písma. Cieľom je, „aby bol Boží človek dokonalý a pripravený na každé dobré dielo“. Prídavné meno *ártios – dokonalý* sa v novozákonných spisoch nachádza len na tomto mieste. Jeho význam je *schôpny splniť všetky požiadavky*. Touto charakteristikou je označený *ho tú theú ánthropos – Boží človek*. Spojenie sa nachádza len tu a v 1 Tim 6, 11. Ide však o výraz, ktorý sa v hebrejskej podobe *iš elohím – Boží muž* používa v Starom zákone v spojení s viacerými biblickými postavami, ktoré nesú tento titul – Mojžiš (Dt 33, 1), Samuel (1 Sam 9, 6), Eliáš (1 Kr 17, 24), Elizeus (2 Kr 5, 8). Má na mysli autor 2 Tim týmto výrazom len adresáta listu? Z doteraz vyslovených inštrukcií o poučení, o náprave, o výchove atď. vyplýva, že titul sa vzťahuje všeobecne na každého kresťana. Keď sa veriaci človek bude usilovať aplikovať vo vlastnom živote povzbudenie, ktoré zaznievajú v liste, stane sa z neho *Boží človek*, tzn. človek, ktorý našiel priazeň pred Bohom a ktorého Boh bude pozhŕňať.

## Záver

Dokument Pápežskej biblickej komisie *Inšpirácia a pravda Svätého písma* pripomína proces literárnej formácie Svätého písma. Z tohto pohľadu aj Prvý a Druhý list Timotejovi, keď hovoria o službách v rámci spoločenstva, predstavujú rozvinutejšie štádium kresťanských komunít v porovnaní s prvými listami apoštola Pavla (bod 57). Druhý list

Timotejovi predstavuje seba samého ako posledný Pavlov list a chápe sa ako duchovný testament toho, čo chcel apoštol svojimi spismi odovzdať. V tomto zmysle má v náuke apoštola Pavla svoje dôležité postavenie, o čo sa opiera aj Cirkev pri svojej náuke o inšpirácii a pravde Svätého písma.

Ružomberok

FRANTIŠEK TRSTENSKÝ

## Abstrakt

Nový zákon spája inšpiráciu s pôsobením Ducha Svätého. V 2 Tim 3, 16 Pavol potvrdzuje: „Celé Písmo je Bohom vnuknuté a užitočné na poučanie, na usvedčovanie, na nápravu a na výchovu v spravodlivosti“. Výraz „theópneustos – Bohom vnuknutý“ v 2 Tim 3, 16 sa už inde v Novom zákone nenachádza. Prídavné meno nie je v tomto verši použité v prirodzenom význame, ako napríklad inšpirácia hudobného diela, ale v teologickom význame. Cieľom článku je analyzovať nielen samotný výraz a verš, ale aj blízky kontext, do ktorého je daný termín vložený.

## Kľúčové slová

Inšpirácia, Duch Svätý ľudský autor, exegéza

## Abstract

### The Inspiration of the Holy Scripture on the basis of the term “theópneustos” in 2 Tm 3: 16

The New Testament combines the inspiration with the action of the Holy Spirit. In 2 Tim 3: 16 apostle Paul affirms: „All scripture is inspired by God and is useful for teaching, for refutation, for correction, and for training in righteousness.” The term „theópneustos” – *inspired by God* in 2 Tim 3: 16 is found in no other place of the New Testament. The adjective is not used in this verse in the natural sense, such as the inspiration of a musical work, but in the theological sense. The aim of the article is to analyze not only the expression itself and verse, but also the context in which the term is inserted.

## Keywords

Inspiration, Holy Spirit, human author, exegesis

## References

- Engberg-Pedersen T., *Paul and the Stoics*, Louisville: Westminster John Knox Press 2000.
- Ján Pavol II., *Sollicitudo rei socialis*, dostupné na <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-papezov/c/sollicitudo-rei-socialis>.
- Marshall I. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, Edinburgh: T&T Clark 1999.
- Oden T. C., *First and Second Timothy and Titus*, Louisville: John Knox Press 1989.
- Pietersma A., *The Apocryphon of Jannes & Jambres the Magicians*, E. J. Brill: Leiden 1994.
- Towner P. H., *The Letters to Timothy and Titus*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company 2006.
- Trstenský F., *Kumrán a jeho zvitky*, Svit: KBD 2008.
- Trstenský F., *Život apoštola Pavla*, Svit: KBD 2011.

